

VALLÁSI ÉS KULTURÁLIS KONFLIKTUSOK
A BIBLIÁBAN ÉS AZ ŐSEGYHÁZBAN

VALLÁSI ÉS KULTURÁLIS KONFLIKTUSOK A BIBLIÁBAN ÉS AZ ŐSEGYHÁZBAN

27. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
2016. augusztus 29–31.

Szerkesztette:
BENYIK GYÖRGY



Megjelent az 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.

Szerkesztette:
BENYIK GYÖRGY

A szöveget gondozta:
POSZTÓS ÁGNES

A kötetet tervezte és tördelte:
SZŐNYI ETELKA

ISBN 978–963–315–342–0

Tartalom

Bevezető	9
Fröhlich Ida Gnifka-díjas	11
ELŐADÁSOK	23
Akiyama Manabu János: A „quartodecimánusok” álláspontja: Hogyan értékelhetjük ezt ma?	25
Benyik György: A korintusi krízis (1 Kor 1,10–13)	35
Bojtor Attila: Elefántveszély – a Makkabeusok 3. könyve és történeti háttere	47
Mario Cifrak, OFM: Der Aufbau und die Identität der multikulturellen Gemeinde Hos 6,6 im Matthäusevangelium	59
Czire Szabolcs: „Dicsekedjék a gazdag megalázott voltával.” (Jk 1,9–10) Szegény(ség) és gazdag(ság) vallási konfliktusa a Jakab-levélben a személyválogatás (προσωποληψία) fogalmának fényében (Jk 2,1–9)	69
Csernai Balázs: Jézusi konfliktuskezelés, Jézus erőszakos fellépése a templomban	85
Hodossy-Takács Előd: Integrációs modellek az Ószövetségben	95
Horváth Endre: „Általa van szabad utunk egy Lélekben az Atyához”. Egy vallási konfliktus áthidalása az Ef 2,11–22 szerint	103

Jenei Péter:	
„Nem tartozhat az ÚR gyülekezetéhez ammóni vagy móábi...”	
Érvényes-e a törvény a móábi Ruth esetében?	125
Juhász Gergely:	
„Ne legyen köztetek pártoskodás, hanem legyetek tökéletesen egyek ugyanabban a lelkiületben és ugyanabban a felfogásban!” (1 Kor 1,10):	
Polémia és egység az apostoli Egyházban mint hermeneutikai kulcs	
a reformátorok közötti konfliktusok (ön)értelmezéséhez	137
Kocsi György:	
„Irgalmas Isten az Úr..., nem ejt téged” (MTörv 4,31)	151
Kocsis Imre:	
A „hellenisták” és a „héberék”. Konfliktusmegoldás az ősegyházban	
az ApCsel 6,1–6 szerint	169
Kormos Erik:	
A közösségvállalás retorikája Pál apostol teológiájában és	
az „antiochiai incidens”	177
Kránitz Mihály:	
Jákob küzdelme és megtérése: az isteni és az emberi irgalom befogadása.	
Gondolatok az Irgalmasság Évében	195
Kustár Zoltán:	
„Haus des Gebets – für alle Völker?”	
Auseinandersetzung mit dem prophetischen Heilsuniversalismus	
im ersten Makkabäerbuch	205
Marjovszky Tibor:	
<i>Anathéma</i> vagy <i>modus vivendi</i> ? Három szokatlan szakasz a Misnából . . .	217
Martos Levente Balázs:	
„Én vagyok József, a testvéretek...” (Ter 45,4).	
A testvérré válás nehéz útjai néhány bibliai elbeszélésben	227
Martin Meiser:	
Identítások és konfliktus a Galata-levélben. Pál apostol retorikája	241

Oláh Zoltán:	
Jézus földbe írt vitája (Jn 7,53–8,11)	261
Papp György:	
Feszültségek a leányegyházköztségben.	
Megjegyzések az antiochiai incidens margójára	275
Pecsuk Ottó:	
„Hogy...egyenlőség legyen” (2Kor 8,14).	
Mi lett a páli gyülekezetek gyűjtésének a sorsa?	289
Peres Imre: Apokaliptikus konfliktusok a Jelenések könyvében	301
Perintfalvi Rita:	
„Nincsen férfi, sem nő...” (Gal 3,28):	
Férfiak és nők közti konfliktus a vezetésről a páli közösségekben	313
Szécsi József: Sevá micvót bené Nóách	327
Tokics Imre:	
Worship as a religion conflict in the Neo-Babylonian Empire	
in the book of Daniel	337
INTERJÚK HÍRES BIBLIKUSOKKAL	347
Akiyama Manabu János	349
Fröhlich Ida	355
Elhunyt Dr. Herczeg Pál (1939–2017)	363

Bevezető

Az elmúlt években azt tapasztaltuk, hogy a vallási alapú – vagy annak álcázott – társadalmi konfliktusok száma növekszik Európában, sőt az egész világon. A Biblia, pontosabban annak hosszú évszázadok alatt megszülető Őszövetség része egyrészt bemutatta a zsidó monoteista vallás fejlődéstörténetét, másrészt feltárja az egyetlen hit képviselőinek kulturális és vallási konfliktusait is. A keresztény Szentírás-rész, az Újszövetség, rövidebb idő alatt keletkezett ugyan, de a Jézust követőknek is számos konfliktust kellett megoldani vagy elszenvedni. Az ősegyházban a keresztény irányzatok is összecaptak és konfliktusba kerültek egymással, illetve a konfliktusok kezelésének különböző módjait tanulták meg. A 27. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 25 előadója igen változatos formában közelítette meg ezt a problémát – ez abból is adódott, hogy különböző országokból és különböző keresztény felekezetekből érkeztek.

A legtávolabbról – Japánból, a Cukuba Egyetemről – Akiyama Manabu Jánost fogadtuk. Visszatérő kedves vendégünk Mario Cifrak ferences biblikus Zágrábról, Juhász Gergely pedig – a leuveni katolikus teológia képviselőjeként – Liverpoollból érkezett konferenciánkra. Nagy megtiszteltetés volt számunkra, hogy ismét előadónk között köszönthettük a Setpuaginta-szakértő Martin Meiser professzort Saarbrückenből.

A magyarországi előadók is különböző konfessziókat, illetve felsőoktatási intézményeket képviselnek. Szép számban jöttek el katolikus kollégáim: Martos Levente Balázs és Csernai Balázs Győrből, Kocsi György Veszprémből, Kocsis Imre és Kránitz Mihály Budapestről (a Pázmány Péter Katolikus Egyetem képviselőjeként), Oláh Zoltán professzor, Septuaginta-szakértő és Bojtor Attila a gyulafehérvári teológiáról, Perintfalvi Rita pedig Bécsből képviselte a katolikus biblikusok sokszínűségét. Horváth Endre, a szabadkai egyházmegye papja és egyben az ottani Kateketikai Intézet igazgatója, az ifjabb katolikus teológusok ígéretes képviselője. A református kollégák is szép számban képviseltették magukat: Hodossy-Takács Előd (aki a Doktorok Kollégiumának is vezetője), valamint Kustár Zoltán, Peres Imre, Marjovszky

Tibor, illetve Jenei Péter (mint az ifjú református biblikusok képviselője) Debrecenből, Pecsuk Ottó (aki egyben a Magyar Bibliatársulat elnöke is) Budapestről érkezett. Papp György – a kolozsvári református teológia képviselőjében – első alkalommal adott elő konferenciánkon. Megtisztelt bennünket előadásával Tokics Imre, illetve Kormos Erik, az adventista teológia professzorai. Az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem Septuaginta-szakértője, Szécsi József professzor szintén visszatérő vendégünk. Nagy örömünkre szolgált, hogy Czire Szabolcs unitárius professzor, a történeti Jézus-kutatás szakértője is küldött előadást konferenciánkra.

Őszintén remélem, hogy ez a Bibliában található vallási és kulturális konfliktusokat feltáró tematikus konferenciakötetünk hozzájárul a téma jobb ismeretéhez és haszonnal forgatják majd nem csak a kollégák és teológushallgatók, hanem azok a kultúrtörténészek is, akik a vallásközi konfliktusokról és feloldásaikról szeretnének többet tudni.

Szeged, 2017. április 4. Sevillai Izidor ünnepén

Dr. Benyik György
a SZNBK igazgatója

Fröhlich Ida Gnilka-díjas



1947-ben született Szegeden. Szülővárosában érettségizett a Radnóti Miklós Gimnázium francia tagozatán. Egyetemi tanulmányait az Eötvös Loránd Tudományegyetem történelem–francia–ókori keleti történelem szakán végezte, ahol 1972-ben szerzett diplomát. Egyetemi doktorátust ugyanitt nyert 1973-ban. 1979 és 1984 között levelező aspiránsként posztgraduális tanulmányokat folytatott a Szovjet Tudományos Akadémia Keletkutató Intézetében (Szentpétervár/Leningrád) Joszif Davidovics Amuszin professzor témavezetésével. Itt lett a történettudomány kandidátusa 1984-ben. 1995-ben habilitált, 2002-ben szerezte meg a MTA doktora címet. 1973–1994 között az ELTE Bölcsészettudományi Karán, 1994-től a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán oktat, 1995-től egyetemi tanár.

Több külföldi tanulmányúton vett részt: Bagdad (Irak, 1977), Szentpétervár (1977–1984 között számos alkalommal), Damaszkusz (Szíria, 1985), Jena (1987), Heidelberg (1988), Bécs (1990), Philadelphia (USA, Annenberg Research Institute, 1992–93, itt a Qumran Research Group egy éves kutatóprogramjának tagja), Louvain-la-Neuve (1994), Jeruzsálem (Albright Institute, 1996, 1999, 2007, 2009), Oxford (1998), London (University College 1998, 2009) és Párizs (Sorbonne, 2009).

Számos tudományos társaság tagja és vezető tisztségének betöltője itthon és külföldön, többek közt a nagy múltú Magyar Ókortudományi Társaságban. A Hebraisztikai Társaság alapító tagja és elnöke (2004–2007), az amerikai Society for Biblical Literature (USA, 1992–), a European Association of Biblical Studies (2001–), a Jewish and Biblical Studies in Central Europe alapító tagja és elnöke (2007). Tagja az MTA köztestületének, az MTA Orientalisztikai Bizottságának, az MTA Ókortörténeti Bizottságnak (2002–2005) és az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottságának (2007–2012). Kuratóriumi tag a Scheiber Sándor-díjat odaítélő testületben (2003–2016).

Több tudományos díj és kitüntetés birtokosa: 1973-ban a Magyar Ókortudományi Társaság Révay József-díját, 1999-ben Pázmány-éremet, 2002-ben Scheiber Sándor-díjat kapott. 1998–2002 között Széchenyi Professzori Ösztöndíjban részesült, a Szent István Tudományos Akadémia rendes tagja és a bölcsészettudományi osztály elnöke.

Tudományos munkásságát több mint 120 tudományos tanulmány, valamint ismeretterjesztő írás jelzi, köztük 5 önálló könyv és 3 szerkesztett kötet. Külföldi és hazai tudományos konferenciák rendszeres előadója.

PUBLIKÁCIÓS LISTA

2016

1. “Giants and Demons” In: Matthew Goff, Loren Stuckenbruck, Enrico Morano (szerk.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Proceedings of an International Conference at Munich, Germany (June 6–8, 2014)*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2016. pp. 97–114. (ISBN:978–3–16–154531–3)

2015

2. „A Biblia Qumránban” In: Peremiczky Szilvia (szerk.), *Schweitzer József emlékezete: A halálának első évfordulóján rendezett tudományos konferencia köszöntőbeszédei és előadásai*. 238 o. Konferencia helye, ideje: Budapest, 2015. (ISBN:978–963–701–069–9)
3. *Stars and spirits: Heavenly bodies in ancient Jewish Aramaic tradition*. Aramaic Studies **13**:(2) pp. 111–127. (2015)
4. “Sexual Rhetoric and Historical Interpretation: Leviticus 18 in the Context of Deuteronomistic Historiography and Historical Interpretation at Qumran” In: Francis Landy,

- Leigh M. Trevaskis, Bryan D. Bibb (szerk.), *Text, Time and Temple: Literary, Historical and Ritual Studies in Leviticus*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015. pp. 204–217. (Hebrew Bible Monographs; 64.) (ISBN:978–1–909697–51–5)
5. “Prophetic legitimization (and de-legitimation) in the Persian period against its ancient Near Eastern background” In: Viktor Kókai Nagy, László Sándor Egeresi (szerk.), *Propheten der Epochen = Prophets during the Epochs: Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday*. Münster: Ugarit Verlag, 2015. pp. 205–215. (Alter Orient und Altes Testament; 426.) (ISBN:978–386–835–167–5)
 6. “The Female Body in Second Temple Literature” In: Géza G. Xeravits (szerk.), *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*. Berlin: De Gruyter Verlag, 2015. pp. 109–127. (DCLSt; 28.) (ISBN:978–3–11–041009–9)
 7. „Rettegés”, „megrettenés” (*pahad*) az ókori zsidó szövegekben. Magyar orvosi nyelv 15:(2) pp. 107–113. (2015)

2014

8. “Mesopotamian Elements and the Watchers Traditions” In: A. Harkins, K. Coblenz-Bautch, J. Endres (szerk.), *The Watchers in Jewish and Christian Traditions*. Minneapolis: Fortress Press, 2014. pp. 11–24. (ISBN:978–0–8006–9978–9)
9. “Temple Robberies in the Hellenistic Age” In: Benyik György (szerk.), *The Bible and Economics: International Biblical Conference XXV*. 322 o. Konferencia helye, ideje: Szeged, Magyarország, 2013.08.22–2013.08.24. Szeged: JATEPress 2014. (ISBN:978–963–315–189–1)
10. “Babyloniaca from Qumran: Mesopotamian Lore in Qumran Aramaic Texts” In: Csabai Zoltán (szerk.), *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*. 856 o. Budapest; Pécs: L'Harmattan; PTE BTK Ókortörténeti Tanszék, 2014. pp. 587–601. (Ancient Near Eastern and Mediterranean studies; 2.) (ISBN:978–963–236–795–8)
11. “Agáda” In: Oláh János (szerk.), *100 éve született Scheiber Sándor. Emlékkötet*. 224 o. Konferencia helye, ideje: Budapest, Magyarország, 2013.06.23 Budapest: Gabbiano Print Kft., 2014. pp. 181–196. (ISBN:978–615–5346–14–9) A Budapesten, 2013. jún. 23-án és nov. 20-án rendezett konferenciák előadásainak szerkesztett anyaga.
12. “Wisdom in the Book of Tobit” In: Géza G. Xeravits, József Zsengellér, Szabó Xavér (szerk.), *Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals: Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonical Books*. 284 o. Berlin: De Gruyter Verlag, 2014. pp. 247–259. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies; 22.) (ISBN:978–3–11–036723–2)

2013

13. *Calendar and Prayers in Qumran*. Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecenensis 39: pp. 145–155. (2013)
14. “Magical Healing at Qumran (11Q11) and the Question of Calendar” In: Helen R. Jacobus, Anne Katrine de Hemmer Gudme, Philippe Guillaume (szerk.), *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*. Piscataway: Gorgias Press, 2013. pp. 39–49. (Biblical Intersections; 11.) (ISBN:9781611438697)

15. "Evil in Second Temple Texts" In: –, Erkki Koskenniemi (szerk.), *Evil and the Devil*. London: T&T Clark International, 2013. pp. 23–50.
16. „A történeti és az irodalmi módszer” In: Szuromi Szabolcs Anzelm (szerk.), *A tudományos módszer: A Pázmány Péter Katolikus Egyetem I. Dies Academicus-ának tanulmányai*. 106 o. Konferencia helye, ideje: Budapest, Magyarország, 2013.04.19 Budapest: Szent István Társulat, 2013. pp. 20–46. (ISBN:978 963 277 466 4)
17. „Bibliai nóalakok az esszénus agárában (a Jubileumok könyve és a Genesis Apocryphon)” In: Babits Antal (szerk.), *Papírhíd az egyetemes kultúra szolgálatában: Tanulmánykötet Scheiber Sándor születése századik évfordulójára*. 466 o. Budapest: Logos Kiadó, 2013. pp. 145–155. (Historia – Diaspora; 16.) (ISBN:978–963–8159–31–1)

2012

18. *Áron és az özvegy juha: 90. levél agárájának forrásához*. Magyar Tudomány **173**:(3) pp. 272–278. (2012).
19. "Qumran Research in Eastern and Central Europe" In: Devorah Dimant (szerk.), *The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective: A History of Research*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2012. pp. 621–642. (ISBN:9789004208063)
20. "Healing with Psalms" In: Jeremy Penner, Ken Penner, Cecilia Wassen (szerk.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2012. pp. 197–215. (ISBN:9789004214507)
21. „Kohanim, leviim, maszkilim, rabbim. A papi szerep változásai a qumráni közösség hagyományában” In: Koltai Kornélia (szerk.), „*A szívnek van két rekesze*”: *Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére, 90. születésnapja alkalmából*. 528 o. Budapest: L'Harmattan Kiadó; Magyar Hebraisztikai Társaság, 2012. pp. 175–187. (Studia Hebraica Hungarica; 2, Értesítő / MTA Judaisztikai Kutatócsoport; 19.) (ISBN:978–963–236–608–1)
22. "The Temple as a Symbol of Power in Inner-Biblical and Postbiblical Exegesis" In: Pernille Carstens, Trine Hasselbalch, Niels Peter Lemche (szerk.), *Cultural Memory in Biblical Exegesis*. Piscataway: Gorgias Press, 2012. pp. 261–282. (ISBN:978–1–61719–165–7)
23. "Aaron and the Widow's Sheep. About the Source of the 'Agada' in the 90th Letter" In: Tüskés Gábor, Bernard Adams, Thierry Fouilleul, Klaus Haberkamm (szerk.), *Literaturtransfer und Interkulturalität im Exil – Transmission of Literature and Intercultural Discourse in Exile – Transmission de la littérature et interculturelité en exil: Das Werk von Kelemen Mikes im Kontext der europäischen Aufklärung – The Work of Kelemen Mikes in the Context of European Enlightenment – L'oeuvre de Kelemen Mikes dans le contexte des Lumières européennes*. 561 o. Konferencia helye, ideje: Budapest, Magyarország, 2011.10.12–2011.10.15. Bern: Peter Lang Verlag, 2012. pp. 244–258. (ISBN:978–3–0343–12178–9)
24. *Az Égi Szentély és őrei*. Axis vallástörténeti folyóirat **1**:(1) pp. 123–138. (2012)
25. *Oltalom baljós napokra*. Axis vallástörténeti folyóirat **1**:(2) pp. 25–40. (2012)

2011

26. „»Csupán föld ő, agyagból formált« (1QH X.3–4): emberkép a qumráni szövegek tükrében” In: Benyik György (szerk.), „*Testben élünk*”: XXII. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia. 373 p. Konferencia helye, ideje: Szeged, Magyarország, 2010.09.09–2010.09.11. Szeged: JATEPress, 2011. pp. 59–70. (ISBN:978–963–315–056–6)
27. “Qumran Biblical Interpretation in the Light of Ancient Near Eastern Historiography” In: Armin Lange, Emmanuel Tov, Matthias Weigold (szerk.), *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the DSS in the Study of Ancient Texts, Languages and Cultures*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2011. pp. 821–855. (ISBN:9789004189034)
28. “Defining Sectarian by ‘Non-Sectarian’ Narratives in Qumran” In: Sacha Stern (szerk.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2011. pp. 63–86. (ISBN:9789004206489)
29. „Teremtés a Tóbitban” In: Szécsi József (szerk.), *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2010*. Budapest: Keresztény–Zsidó Társaság, 2011. pp. 55–74.
30. *The Figures of the Watchers in the Enochic Tradition (1–3 Enoch)* Henoah **33**:(1) pp. 6–26. (2011)
31. “Incantations in the Dead Sea Scrolls” In: Tatyana A. Mikhailova, Jonathan Roper, Andrey L. Toporkov, Dmitry S. Nikolayev (szerk.), *Oral Charms in Structural and Comparative Light: Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research’s (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming*. Moscow: Probel, 2011. pp. 22–27. (ISBN:978–5–98604–276–3)
32. “Enmeduranki and Gilgamesh: Mesopotamian Figures in Aramaic Enoch Traditions” In: Eric F. Mason (szerk.), *A Teacher of All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2011. pp. 637–653. (ISBN:9789004215207)
33. *Medicine and Magic in Genesis Apocryphon: Ideas on Human Conception and its Hindrances*. Revue de Qumran **25**:(2) pp. 177–198. (2011)

2010

34. A. J. Collins, J. J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids (MI): Eerdmans 2008 Journal for the Study of Judaism: in the Persian Hellenistic and Roman Period **41**: pp. 366–438. (2010)
35. *Szentély és imahely az ókori zsidóságban*. Vallástudományi Szemle **6**:(2) pp. 31–43. (2010)
36. *Theology and demonology in Qumran texts*. Henoah 2010: pp. 101–129. (2010)
37. “Creation in the Book of Tobit” In: Tobias Nicklas, Korinna Zamfir, Heike Braun (szerk.), *Theologies of creation in early Judaism and ancient Christianity*. Berlin; New York: De Gruyter Verlag, 2010. pp. 35–50. (ISBN:978–3–11–024630–8)
38. “Women as strangers in ancient Judaism: the harlot in 4Q184” In: Xeravits Géza, J. Dušek (szerk.), *The Stranger in Ancient and Mediaeval Jewish Tradition: papers read at the first meeting of the JBSCE*, Piliscsaba, 2009. 251 o. Konferencia helye, ideje: Piliscsaba, Magyarország, 2009.02.01–2009.02.02. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. pp. 139–159. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies; 4.) (ISBN:978–3–11–022203–6)

39. „Szent Pál és a rituális tisztaság” In: Benyik György (szerk.) *Szent Pál és a pogány irodalom: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia*. 385 o. Konferencia helye, ideje: Szeged, Magyarország, 2009.09.24–2009.09.26. Szeged: JATEPress, 2010. pp. 355–356. (ISBN:978–963–315–008–5)
40. “Dealing with Impurities in Qumran: Some Observations on Their Nature and Rationale” In: Labahn M., Lehtipuu O. (szerk.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context: Papers from the EABS-Meeting in Piliscsaba/Budapest*. Konferencia helye, ideje: Piliscsaba; Budapest, Magyarország, 2006.08.06–2006.08.08. Leuven: Peeters Publishers, 2010. pp. 1–13. (ISBN:978–90–429–2342–3) Series: Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 54 pages: XII–265 p.
<http://www.peeters-leuven.be/boekoverz.asp?nr=8818>
41. *Enoch Graduate Seminar* Henoch **32**:(2) pp. 460–462. (2010)

2009

42. –, Dobos Károly Dániel (szerk.), *Henok könyvei* Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 2009. 303 p. (Őszötvetségi apokrifek; 1.) (ISBN:978–963–9206–9)
43. „Exegézis a rabbik előtt” In: Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola (szerk.), *A Bibliáról a Biblia évében*. 102 o. Konferencia helye, ideje: Budapest, Magyarország, 2008. 03.01. Budapest: Vigilia Kiadó, 2009. pp. 21–30. (Sapientia füzetek; 14.) (ISBN:978–963–9920–03–3)
44. „Henok harmadik könyve: a héber Henok-könyv” In: –, Dobos Károly Dániel (szerk.), *Henok könyvei*. 303 o. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 2009. pp. 231–303. (Őszötvetségi apokrifek; 1.) (ISBN:978–963–9206–9 ford. Dobos Károly Dániel–Hollós Artlla 2008)

2008

45. “Invoke at any time”: *Apotropaic texts and belief in demons in the literature of the Qumran community*. Biblische Notizen: aktuelle Beitrage zur Exegese der Bibel und ihrer Welt **137**: pp. 41–74. (2008)
46. “Legal exegesis and coinage of legends in Qumran literature” In: Szabó Á., Vargyas P. (szerk.), *De Oriente Antiquo et Regione Danuvii Praehistorica: Cultus deorum : studia religionum ad historiam : in memoriam István Tóth 1*. 324 o. Pécs: Pécsi Tudományegyetem, 2008. pp. 219–226. (Ókortudományi Dolgozatok; 1.) (ISBN:978–963–642–229–5)
47. „Teológia és démonhit a qumráni közösség irodalmában [Theology and belief in demons in Qumran tradition]” In: Pócs Éva (szerk.), *Démonok, látók, szentek: Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. 670 o. Budapest: Balassi Kiadó, 2008. pp. 28–50. (Tanulmányok a transzcendensről; VI.) (ISBN:978–963–506–759–6)
48. „Ábrahám bölcsessége [Abraham's wisdom]” In: Szotyori-Nagy Á. (szerk.), *Rationale obsequium. A hatvanéves Rokay Zoltán köszöntése*. Budapest: Szulik József Alapítvány, 2008. pp. 17–25.
49. *Bizalom és hit*. Vigilia **73**:(12) pp. 899–901. (2008)

2007

50. “The parables of Enoch and Qumran literature” In: Gabriele Boccaccini (szerk.), *Enoch and the Messiah Son of Man: revisiting the Book of parables*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. pp. 343–351. (ISBN:0802803776)

51. (fordító) "The early Enoch literature" In: Gabriele Boccaccini, John J. Collins (szerk.), *The early Enoch literature*. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2007. p. 34. (ISBN:978-90-04-16154-2)

2006

52. J. H. Charlesworth, *The Pescharim and Qumran history: chaos or consensus?* With appendices by Lidija Novakovic, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2002, xiv, 171 o. Journal for the Study of Judaism: in the Persian Hellenistic and Roman Period **37**: pp. 98–101. (2006)
53. „Regény és közönsége az ókori Keleten” In: Ádám Anikó, Bors Edit, Szávai Dorottya (szerk.), *Correspondances – Kapcsolatok: Hommage à Martonyi Éva*. 551 o. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 2006. pp. 110–123. (ISBN:963 9206 17 2)

2005

54. (szerk.) *Az utókor hatalma: újraírt szövegek*. Budapest: Új Mandátum Kiadó (ÜMK), 2005. 177 o. (Kréné; 4.) (ISBN:963-9494-84-4)
55. *Mamzer in Qumran texts – the problem of mixed marriages from Ezra's time: law, literature and practice*. Transeuphratene 2005: pp. 105–117. (2005)
56. „Ábrahám bánata: érzelmek és törvény egy ókori Genesis-kommentárban” In: Fodor György, Tarjányi Béla (szerk.), „*Akik az igazságra oktattak sokakat...*”: *A 65 éves Rózsa Huba köszöntése*. 442 o. Budapest: Szent István Társulat, 2005. pp. 94–99. (ISBN:963-361-693-X)
57. "Enoch and Jubilees" In: Gabriele Boccaccini (szerk.), *Enoch and Qumran origins: new light on a forgotten connection* [the Second Enoch Seminar in Venice]. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. pp. 141–147. (ISBN:0-8028-2878-7)
58. "Purity and holiness in Qumran" In: Vincenzo Placella (szerk.), *Memoria Biblica e Letteratura: Atti del Convegno Internazionale "All'eterno dal tempo"*, Terza Sessione, Milano 5–7 settembre 2000. Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale, 2005. pp. 27–37. (ISBN:88-950440-9-6)
59. „Scheiber, Sándor (Alexander)” In: Rolf Wilhelm Brednich (szerk.), *Enzyklopädie des Märchens*. Band 11, Lieferung 3. Berlin; New York: De Gruyter Verlag, 2005. pp. 1306–1309.
60. "Tobit against the background of the Dead Sea Scrolls" In: Xeravits Géza, Zsengellér József (szerk.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology: papers of the first International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pápa, Hungary, 20–21 May, 2004. 238 o. Konferencia helye, ideje: Pápa, Magyarország, 2004.05.20–2004.05.21. Leiden: Brill Academic Publishers, 2005. pp. 55–70. (Journal for the Study of Judaism Supplements; 98.) (ISBN:90-04-14376-9)
61. „Tóbit könyve – qumráni háttérben” In: Xeravits Géza, Zsengellér József (szerk.), *Tóbit/ Tóbiás könyve: szöveg – hagyomány – teológia*. 185 o. Budapest; Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia; L'Harmattan, 2005. pp. 77–100. (Deuterocanonica; 2.) (ISBN:963-86763-0-2)
62. „Exegetikai módszerek: A peser” In: Benyik György (szerk.), *A Biblia értelmezése: Nemzetközi biblikus konferencia*. 235 p. Konferencia helye, ideje: Szeged, Magyarország, 2004.08.29–2004.09.01. Szeged: JATEPress, 2005. pp. 51–70.
63. „Újraírt szövegek” In: – (szerk.) *Az utókor hatalma: újraírt szövegek*. 177o. Budapest: Új Mandátum Kiadó (ÜMK), 2005. pp. 7–36. (Kréné; 4.) (ISBN:963-9494-84-4)

2004

64. *From pseudepigraphic to sectarian*. Revue de Qumran **21**:(83) pp. 395–406. (2004)
65. „Világi hatalom és vallási közösségek a Makkabeus-felkelés után” In: Benyik György (szerk.), *Világi közösség, vallási közösség: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia*. 310 o. Konferencia helye, ideje: Szeged, Magyarország, 2003.08.31–2003.09.03. Szeged: JATEPress 2004. pp. 95–106.
66. „Történetírás és történeti legendák a Hasmóneus-korban” In: Xeravits Géza, Zsengellér József (szerk.), *Szövetségek erőterében: a deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*. Budapest; Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia; L'Harmattan, 2004. pp. 30–59. (Deuterocanonica; 1.) (ISBN:963 9457 68 X)

2003

67. *Tüpopologikus nevek és ragadványnevek a qumráni közösség irodalmában*. Névtani értesítő 2003:(25) pp. 109–115. (2003)

2002

68. *Efráim és Menáse – nevek a qumráni közösség hagyományában*. Keresztény–zsidó Teológiai Évkönyv 2002: pp. 21–26. (2002)
69. *A szent és tisztátalan: ószövetségi és hellénisztikus kori zsidó törvények*. Iskolakultúra: pedagógusok szakmai–tudományos folyóirata **12**:(1) pp. 27–39. (2002)
70. *Jewish Budapest: monuments, rites, history*. Journal of Semitic Studies **47**:(2) pp. 366–370. (2002)
71. „Igaz Tanító: egy elnevezés metaforikus hátteréhez” In: Bazsányi Sándor, Horkay Hörcher Ferenc, Lázár Kovács Ákos, Tőzsér Endre, Zsávolya Zoltán (szerk.), *Útjaidon: Ünnepi kötet Jelenits István 70. születésnapjára*. 690 o. Budapest: Új Ember Kiadó, 2002. pp. 40–44. (ISBN:963–7688–88–9)
72. “The Dead Sea scrolls and Genizah studies” In: Apor E. (szerk.), *David Kaufmann memorial volume : papers presented at the David Kaufmann Memorial Conference : November 29, 1999, Budapest : Oriental Collection Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 2002. pp. 61–67. (Keleti tanulmányok; 10.) (ISBN:963–7451–10–2)
73. „Idő és történelem az ókori Izraelben” In: Árva Judit, Gyarmati János (szerk.), *Közelítések az időhöz: Tanulmányok*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 2002. pp. 34–45. (Tabula könyvek; 3.) (ISBN:963 7106 90 1)

2001

74. „Tisztaság és szentség Qumránban, a narratív szövegek szerint” In: Benyik György (szerk.), *Qumrán és az Újszövetség: Szegedi Biblikus Konferencia*. 141 o. Konferencia helye, ideje: Szeged, Magyarország, 1999.08.30–1999.09.01. Szeged: JATEPress, 2001. pp. 89–102.
75. “Demons, scribes and exorcists in Qumran” In: A. Fodor, A. Shvitiel (szerk.), *Proceedings of the Colloquium on Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa* (L. E. M.): Budapest, 18–22 September 1995. Budapest: Eötvös Loránd University, Chair for Arabic Studies; Csoma de Kőrös Society, Section of Islamic Studies, 2001. pp. 163–175. (The Arabist : Budapest studies in Arabic) Part 2., Popular Religion, Popular Culture & History (ISBN:963–463–127–4)

76. "Two Apotropaic texts from the Jewish Museum of Budapest" In: A. Fodor, A. Shvitiel (szerk.), *Proceedings of the Colloquium on Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa* (L. E. M.): Budapest, 18–22 September 1995. Budapest: Eötvös Loránd University, Chair for Arabic Studies; Csoma de Kőrös Society, Section of Islamic Studies, 2001. pp. 295–303. (The Arabist: Budapest studies in Arabic) Part 2., Popular Religion, Popular Culture & History (ISBN:963–463–127–4)
77. „Történelem – ahogyan Qumránban látták” In: Ivicz Mhály, Schlett András (szerk.) *Tanulmánykötet Botos Katalin 60. születésnapjának tiszteletére*. 248 p. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2001. pp. 116–126. (ISBN:963–86159–5–8)

2000

78. „Démonok a kertben” In: Csoma Zsigmond, Balázs Géza, Jung Károly, Nagy Ilona, Verebélyi Kincső (szerk.), *Folklorisztika 2000-ben: Folklor, irodalom, szemiotika: tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára I–II*. 850 o. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, 2000. pp. 621–631. (ISBN:963–463–361–7)
79. *A qumráni szövegek magyarul*. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK; Szt. István Társulat, 2000. 590 p. (Studia Orientalia; 1.) (ISBN:963–9296–10–4)

1999

80. „Pseudepigraphikus irodalom és qumráni "szektság" irodalom” In: Zsengellér József (szerk.), *Hagyomány és előzmény: intertestamentális tanulmányok*. 108 p. Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia (PRTA), 1999. pp. 65–76. (Acta Theologica Papensia; 2.) (ISBN:963 03 7982 1) Megjelent még: Pápa : PRTA, 2004. 2. kiadás
81. "Qumran names" In: Donald W. Parry, Eugene Ulrich (szerk.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: technological innovations, new texts and reformulated issues*. Leiden; Boston; Köln: Brill Academic Publishers, 1999. pp. 294–305. (Studies on the texts of the desert of Judah) (ISBN:90–04–11155–7)

1998

82. *A qumráni szövegek magyarul* Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 1998. 478 p. (Studia Orientalia; 1.) (ISBN:963–04–9846–4)
83. *Stories from the Persian King's Court. 4Q550 (4prEsthar/a-f)*. Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae **38**:(1/3) pp. 103–114. (1998)
84. "«Narrative exegesis» in the Dead Sea Scrolls" In: Micheal E. Stone, Esther G. Chazon (szerk.), *Biblical perspectives: early use and interpretation of the Bible in light of the Dead Sea Scrolls : Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, 12–14 may, 1996. Leiden: Brill Academic Publishers, 1998. pp. 81–99. (Studies on the texts of the desert of Judah) (ISBN:90–04–10939–0)

1997

85. „Izajás Qumránban” In: Benyik György (szerk.) *A messiási kérdés: Szegedi Bibliikus Konferencia*. 132 p. Konferencia helye, ideje: Szeged, Magyarország, 1995.09.04–1995.09.07. Szeged: JATEPress, 1997. pp. 15–24. (ISBN:963–04–9005–6)

1996

86. *Biblical archaeology today, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, June–July.* 1990 Dead Sea Discoveries **3**:(1) pp. 58–61. (1996)
87. *“Time and times and half time...”: historical consciousness in the Jewish literature of the Persian and Hellenistic eras.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. 248 o. (Journal for the study of the pseudepigrapha. Supplement series; 19.) (ISBN:1–85075–566–3)
88. “The Biblical narratives in Qumran exegetical works (4Q252, 4Q180; The Damascus Document)” In: Heinz-Josef Fabry, Armin Lange, Hermann Lichtenberger (szerk.), *Qumranstudien: Vorträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature*, Münster, 25. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996. pp. 111–124. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum) (ISBN:3–525–54202-X)
89. “Magic, sorcery, and myth in Jewish pseudepigraphic literature (The Ethiopic Book of Enoch)” In: A. Fodor, A. Shvitiel (szerk.) *Proceedings of the Colloquium on Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa* (L. E. M.): Budapest, 18–22 September 1995. Part 2., Popular Religion, Popular Culture & History. Budapest: Eötvös Loránd University, Chair for Arabic Studies; Csoma de Kőrös Society, Section of Islamic Studies, 1996. pp. 163–175. (The Arabist : Budapest studies in Arabic) (ISBN:963–463–179–7)

1994

90. *Bukott angyalok.* Protestáns Szemle **3**:(4) pp. 248–266. (1994)
91. *A Szentírás Qumránban.* Egyház és Világ **5**:(4) pp. 5–8. (1994)
92. *Themes, structure and genre of Peshar Genesis: A Response to George J. Brooke.* Jewish Quarterly Review **84**: pp. 81–90. (1994)
93. „Mítosz és logosz az ókori zsidó gondolkodásban” In: Lendvai L. Ferenc (szerk.), *Társadalomtudomány és filozófia: Tanulmányok.* 273 p. Budapest: Áron Kiadó, 1994. pp. 217–234. (Tények és érvek) (ISBN:963–85084–2–6)

1993

94. *Cion sziklája egy qumráni szövegben: 4Q522.* Múlt és jövő 1993: pp. 5–12. (1993)
95. *Felfedezések és botrányok a holt-tengeri tekercsek körül.* Múlt és jövő 1993: pp. 13–17. (1993)
96. “Daniel 2 and Deutero-Isaiah” In: A. S. van der Woude (szerk.), *The book of Daniel: in the light of new findings.* Leuven: Peeters Publishers, 1993. (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium) (ISBN:90–6186–531-X)

1992

97. *Az ókori Kelet nagyjai.* Budapest: Kossuth Kiadó, 1992. 70 p. (ISBN:963–09–3555–4)
98. “Peshar, apocalyptic Literature and Qumran” In: Julio Trebolle Barrera, Luis Vegas Montaner (szerk.), *The Madrid Qumran Congress: proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, Madrid, 18–21 March, 1991. Leiden: Brill Academic Publishers, 1992. pp. 295–306. (Studies on the texts of the desert of Judah) (ISBN:90–04–09771–6)
99. A Scheiber-könyvtár katalógusa. Szerk. Apor Éva MAGYAR TUDOMÁNY **33**. (99.):(11) pp. 1408–1409. (1992)

1991

100. *Qumrán – egy közösség születése*. Vigilia **56**: pp. 432–439. (1991)
101. “Jewish Literary Tradition and the Qumran Tradition” In: Zdzisław Jan Kapera (szerk.), *Mogilany 1989: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac: Volume 2: Qumranica Mogilanensia*. 244 o. Cracow: Enigma Press, 1991. pp. 207–208. (ISBN:9788390050423)
102. *A qumráni közösség Confessio*. A magyarországi református egyház figyelője **13**:(2) pp. 5–13. (1991)

1990

103. *The symbolical language of the animal apocalypse of Enoch (1 Enoch 85–90)*. Revue de Qumran **14**: pp. 629–636. (1990)
104. „Két démonelhárító szöveg a Budapesti Zsidó Múzeumból” In: Kríza I. (szerk.) *A hagyomány kötelékében: Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990. pp. 131–135.

1989

105. “Heller, B.” [címszó] In: R W Brednich (szerk.) *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. 6. Lfg. 2/3. Berlin: De Gruyter Verlag, 1989. pp. 799–802.

1988

106. *Les Enseignements des Veilleurs dans la tradition de Qumrán*. Revue de Qumran **13**: pp. 177–187. (1988)
107. *Recherches sur Qumrán en Hongrie: avec une Bibliographie des recherches hongroises sur les Manuscrits de la Mer Morte*. Folia Orientalia (Krakow) 1988: pp. 75–85. (1988)
108. “Caractères formels des pesharim de Qumrán et la littérature apocalyptique” In: Matthias Augustin, Klaus-Dietrich Schunck (szerk.), *Wünschet Jerusalem Frieden: collected communications to the XIIth Congress of the International organization for the study of the Old Testament*, Jerusalem 1986. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang Academic Publishers, 1988. p. (Beiträge zur Erforschung des alten Testaments und des antiken Judentums)
109. *A patriarchák könyve (Genesis Apocryphon)*. Új Írás 1988: pp. 90–100. (1988)

1987

110. *Vita az esszénusok körül*. Világosság **28**:(4) p. 249. (1987)

1986

111. (fordító) Chaim Bermant, *Egy ismeretlen ókori civilizáció Ebla*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1986. (ISBN:963–281–706–0)
112. *A. Scheiber, 1913–1985*. Fabula 1986: pp. 320–321. (1986)
113. *Le genre littéraire des pesharim de Qumrán*. Revue de Qumran 1986: pp. 383–398. (1986)
114. –, Komoróczy Géza „Utószó a szerzőről” In: Amusin Iosif Davidovic, *A Holt-tengeri tekercsek és a qumráni közösség*. 407 o. Budapest: Gondolat Kiadó, 1986. pp. 402–407. (ISBN:963–281–717–6) [...jegyzetekkel ell. Komoróczy Géza]; [az utószót írta Fröhlich Ida és Komoróczy Géza]

1985

115. *Sources et composition du ch.2 du Livre de Daniel*. Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis De Rolando Eötvös Nominatae – Sectio Classica 1985: pp. 33–40. (1985)

1984

116. *Források és kompozíció Dániel könyvében*. Évkönyv: az Országos Rabbiképző Intézet kiadványa 1984: o. (1984)

1983

117. *Historiographie et aggada dans le Liber Antiquitatum Biblicarum du Pseudo-Philon*. Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 1983: pp. 353–409. (1983)

1980

118. *A zsidó hellenizmus*. Világosság 21:(10) pp. 625–631. (1980)

1979

119. *Le manuscrit de Budapest d'une oeuvre historique hellénistique*. Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 1979: pp. 149–186. (1979)

1978

120. *Ben Szíra társadalma*. Évkönyv: az Országos Rabbiképző Intézet kiadványa 1978: o. (1978)

1977

121. *Az egyiptomi kivonulás*. Világosság 18:(8–9) pp. 565–571. (1977)
122. *A zsidó honfoglalás és a bírák kora*. Világosság 18:(12) p. 739. (1977)

1976

123. Scheiber S., *Folklor és tárgytörténet*, Budapest 1974. Antik Tanulmányok – Studia Antiqua 23: pp. 276–277. (1976)
124. *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9–11 juin 1971*, Paris 1971. Antik Tanulmányok – Studia Antiqua 23: pp. 156–157. (1976)

1975

125. K.B. Sztarkova, *Lityeraturnüe pamjatyiki kumranskoj obscsinü*. Palestinskij Sbornik. 24 (1973). Világosság 16: pp. 449–450. (1975)
126. 'Adam', 'Agada' [címszavak] In: Kurt Ranke (szerk.), *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. 1. Berlin; New York: De Gruyter Verlag, 1975. pp. 86–88; 161–169.
127. „A mesei ellenfél szemiotikája” In: Voigt V., Szépe Gy., Szerdahelyi I. (szerk.), *Jel és közösség: szemiotikai tanulmánygyűjtemény*. 235 o. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975. pp. 37–43. (Muszeion-könyvtár; 2.) (ISBN:963–05–0424–3)

1974

128. *A vízözön-mítosz a Biblia előtt és után*. Világosság 15:(12) pp. 753–757. (1974)
129. W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen 1970. Helikon (Kolozsvár) 20:(2) pp. 259–260. (1974)
130. *A kinyilatkoztatás könyve: egy irodalmi fikció változásai*. Világosság 15:(8/9) pp. 525–528. (1974)

1973

131. *Bibliai legendák a hellenisztikus zsidó történetírásban: Pseudo-Philon latin nyelvű történeti műve*. Budapest: ELTE Bölcsészettudományi Kar, 1973. 160 p. (Az Eötvös Loránd Tudományegyetem ókori történeti tanszékeinek kiadványai; 6.)

1972

132. *A „homály földjé”-től Dante Pokláig*. Világosság 13:(7) pp. 400–406. (1972)

ELŐADÁSOK

A „QUARTODECIMÁNUSOK” ÁLLÁSPONTJA: HOGYAN ÉRTÉKELHETJÜK EZT MA?

Akiyama Manabu János*

Der Standpunkt der „Quartodezimaner“ Wie können wir ihn heute beurteilen?

Die „Quartodezimaner“ waren die Christen, die im 2. Jahrhundert in Kleinasien Ostern am 14. Tag des Monats Nisan feierten, egal welcher Wochentag es seien mochte, gleichzeitig mit dem Passahfest der Juden auf Grund des Johannesevangeliums. Ihrer Meinung nach, starb Jesus am Kreuz am 14. Tag des Monats Nisan, wie wir in diesem Evangelium lesen: Kreuzigung und Tod Jesu fallen auf genau zusammen mit dem Schlachten des Lamm am Berg Zion. Paul und Johannes stimmen in diesem Punkt überein: „Unser Passahlamm Christus ist geopfert worden“ (1Kor 5,7); Christus ist „das wahre Lamm Gottes“ (Jn 1,36). Während die Juden ihr Passahfest feierten, fasteten die „Quartodezimaner“ und beteten für die Bekehrung der Juden. Aber als es sich bestätigte, daß die Juden mit dem Feiern des Gastmahls aufhörten, begannen sie, die Agape und die Eucharistie in der Erwartung der Wiederkunft Christi zu feiern.

Historisch hielten diese „Quartodezimaner“ gute Beziehungen mit der westlichen Welt in der Zeit des Papsts Anicetus. Aber nach dem 3. Jahrhundert hörten diese allmählich auf, weil Papst Viktor sie als Häretiker verurteilte, trotz der Vermittlung Ireneus. Die „Quartodezimaner“ feierten das Leiden Jesu, nicht seine Auferstehung. Papst Viktor dagegen bestand darauf, daß die Christen die Auferstehung Christi an dem Sonntag feiern müssten, der auf den 14. Tag des Monats Nisan folgte.

Auch Apollinaris von Hierapolis war ein Mitglied dieser Gruppe. Er wies auf die Öffnung der Seite des gekreuzigten Jesu hin, entsprechend dem Johannesevangelium. Nach Apollinaris, strömte eine zweifache Reinigung aus der Seite des gekreuzigten Jesu: also könnten auch wir behaupten, daß das aufgeopferte Leben des gekreuzigten Jesu den Heiligen Geist ausströmte, wie Vanyó László betonte.

BEVEZETÉS: TÖRTÉNETI HÁTTÉR

A „quartodecimánusok” ama keresztény csoportnak neve, amely a második századi Kis-Ázsiában *János evangéliuma* alapján ünnepelte a húsvétot Niszán 14-én, bármely napra is esett, egy időben a zsidó pászkával. Véleményük szerint Jézus, amint *János evangéliumá* ban olvashatjuk, Niszán 14-én halt meg a kereszten: tehát Krisztus keresztre feszítése és halála egybeesett a húsvéti bárány levágásával Sion hegyén. Szent Pál apostol és János evangélista ezen a ponton megegyeznek egymással: „húsvéti

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

bárányunkat, Krisztust feláldozták” (1Kor 5,7); Krisztus „az Isten igazi báránya” (Jn 1,36). Miközben a zsidók a pászkát ünnepelték, a „quartodecimánusok” böjtöt tartottak, imádkozva a zsidók megtéréséért. Amikor azonban megerősítették azt, hogy a zsidók biztosan abbahagyták a lakomájukat, agapét és eukarisztiát kezdtek tartani Jézus visszajövetelének vágyával. Történelmileg ezek a „quartodecimánusok” a második század közepén még jó kapcsolatot tartottak a nyugati világgal: ezt tudjuk az Anicetus pápa (155–166) és Polükarposz (†155) közötti párbeszédéből (Euszebiosz, 5.24.16; Baán 1983: 234). Jóllehet, megegyezés ugyan nem jött létre köztük, mégis barátságosan váltak el egymástól. A harmadik század után azonban fokozatosan megszűntek, mert Viktor pápa (189–199) eretneknek ítélte őket, Szent Ireneusz (130–200) közbenjárása ellenére (Euszebiosz, 5.24.9kk.; Baán 1983: 233). A „quartodecimánusok” nem Jézus feltámadását ünnepelték, hanem az Ő szenvedését, Viktor pápa viszont ragaszkodott ahhoz, hogy Jézus harmadnapi feltámadását kell ünnepelniük, a Niszán 14-ét követő legközelebbi vasárnapon. Szardeszi Melitónon kívül, akinek a „Húsvéti homília” című beszédét 1940-ben találták meg (Bonner: 1940), Hierapoliszi Apollinárisz is ennek a csoportnak egyik tagja volt. A gondolatainkban található néhány különbség ellenére mindkettőt „quartodecimánus”-nak nevezhetjük. Apollinárisz, a *János evangélium* elbeszélésének megfelelően (Jn 19,34), utal a keresztre feszített Jézus oldalának megnyitására (PG 92, 81A). Ebben a cikkben a „quartodecimánusok” csoportjának gondolatairól szeretnék tárgyalni. Nem a történeti valóságukat próbálom vizsgálni, hanem inkább újraértékelném ma a gondolataikat. Különösképpen Apollinárisznak azt a szempontját próbálnám meg értékelni, ahogyan ő figyelmet fordított a Jézus oldalából való víz és vér kifolyására.

KIFEJTÉS

D) A „quartodecimánusok” álláspontjai és Hierapoliszi Apollinárisz

Elsősorban azokat a nézeteket szeretném felsorolni, amelyek révén jellemezhetjük a „quartodecimánusok” csoportját: 1) Ők, kis-ázsiai keresztények, a Szent János-i szenvedéstörténet időrendjére alapoztak: tehát gondolkodásuk mögött János apostol teológiáját találhatjuk. 2) Számukra Jézus valóban az „Isten báránya”. 3) Ők a saját húsvétjukat ugyanakkor ünnepelték, amikor a zsidók a zsidó Pászkát: tehát teológiájukat a zsidó gondolkodás alapján rendszerezték, Krisztust téve a középponttá. 4) Ők inkább Jézus szenvedését ünnepelték, nem pedig a feltámadását.

A fenti első pontra vonatkozóan: nem csak Polükarposz püspök (Euszebiosz 5.24.3; Baán 1983: 232), hanem Iréneusz (Euszebiosz 5.24.16; Baán 1983: 234) is János apostol örökségére hivatkozott. Ezen kívül Apollinárisz, ahogy fent is említettük, *János evangéliuma* alapján a Jézus oldalából való víz és vér kifolyására hivat-

kozott. Itt szeretnék figyelmet szentelni Apollinárisz gondolatának, idézve megmaradt töredékének egyikét: „Az Úr igazi paszkhája 14-e, a nagy áldozat, melyben a bárányt Isten Szolgája helyettesíti, amikor a megköltözött megköltözte az erőst, amikor az élők és holtak bírása elítéltetett, aki a bűnösök kezére adatott, hogy megfeszítsék, aki látható volt az egyszarvú szarvain, aki megnyitotta szent oldalát, kiárasztotta a kettős tisztulást, a vizet és a vért, a tanítást és a Lelket („λόγον καὶ πνεῦμα”), akit eltemettek a szenvedés napján, követ hengerítve a sír elé” (PG 92, 81A; Vanyó 1997: 296). Az Apollinárisz által nevezett „kettős tisztulás”-t általában úgy magyarázzák a szentségek szempontjából, hogy a víz a keresztség szentségének felel meg, a vér viszont a szentáldozás szentségének. Ha pedig Jézus az Isten bárányával azonosítható, akkor benne is meg kell találnunk a bárány vérének megfelelőjét. Ez bizonyára a víz és vér, amely Jézus oldalából fakadt, amikor az egyik katona oldalába döfte a lándzsáját (*Jn* 19,34). E kettőhöz hozzáfűzhetjük a Lelkét, amelyet Jézus lehajtva a fejét kilehelt (*Jn* 19,30). Valójában a *jánosi első levél* szerzője szerint „három vannak, akik tanúskodnak: a Lélek, a víz és a vér; és ez a három egy” (*1Jn* 5,7–8).

2) A Bárány és a bárány vére, valamint János apostol „megvalósított eszkatológiája”

Az ószövetségi húsvét áldozati bárányára vonatkozóan azt tudjuk, hogy húsvét éjszakáján Isten áthaladt azoknak a zsidóknak házai fölött, akik a bárány vére által Istenhez tartozónak vallották magukat, és ez a vér megmentette őket a haláltól (*Biblia* 2011: 72; Ivancsó 1999: 56–61)¹ Apollinárisz szerint Jézus maga helyettesítette ezt az áldozati bárányt, az Isten bárányaként. Úgy tűnik, hogy a „quartodecimánusok” Niszán 14-én böjtöt tartottak azért, hogy annak gyakorlása által ők is megtapasztalhassák a szenvedést, a keresztre feszített Jézus nyomán. Ismeretes, hogy a *János evangélium* legjellemzőbb sajátosságainak egyike a „megvalósított eszkatológia”, illetve az a gondolat, hogy a keresztre feszített Krisztus személyében minden beteljesült (Dodd 1953: pl. 444). Más szóval, János evangélista és apostol számára Jézus keresztre feszítésével az Ószövetség beteljesült, tehát semmit sem kell már hozzáfűzni (Cantalamesa ²2007: 212). Valójában azt látjuk, hogy *János evangéliumában* gyakran jelen van az olyan kifejezés, mint a „jövendölések beteljesedése”.² Ezt a „megvalósított eszkatológiát” megtalálhatjuk a „quartodecimánusok” gondolatában is, akik a zsidó húsvéti naptár alapján ünnepelték a saját húsvétjukat. Tehát a „quartodecimánusok” szerint, amikor az Ószövetséget olvassuk, a keresztre feszített Krisztust téve a középpontunkká, mindent megtalálhatunk róla annak szövegében.

¹ Vö. *Kiv* 12,23: „Ha az Úr átvonul, hogy lesújtson Egyiptomra, és látja a vért a szemöldökfán meg a két ajtófélfán, akkor az Úr elhalad ajtótok előtt, s a pusztítót nem engedi belépni házatokba, hogy a csapást rátok hozza”.

² Pl. *Jn* 12,38–41; *Jn* 13,18; *Jn* 17,12; *Jn* 18,9; *Jn* 18,32; *Jn* 19,24; *Jn* 19,36 s a többi.

3) Az *Énekek éneke*

Az Ószövetséghez tartozó könyveknek egyikét, az *Énekek énekét*, az egyházatyák különösképpen a keresztség szentségei szertartásával kapcsolták össze, mivel az *Énekek éneke* Istennek az emberi lélekkel és a saját népével való egyesülését jelképezi. Az *Énekek énekét* eredetileg a húsvéti időszak alatt olvasták a zsidó szertartásban (Mateo-Seco/Maspero 2007: 332). Ez az *Énekek éneke* az öt ünnepi tekercs (Meggillót) közé tartozik: a zsidó Pászká ünnep (húsvét) alkalmából olvassák fel, mivel ez a nap a zsidó nép kiválasztásának, Istennel való eljegyzésének ünnepe (*Ó- és Újszövetségi Szentírás* 2006: 684). E zsidó szertartás, Jean Daniélou szerint (Daniélou 1958: 261) közvetlen hatást gyakorolt az első keresztségi szertartásra. Az ősi keresztény közösségekben az új híveket valójában húsvét éjszakáján szokták megkeresztelni. Ez az *Énekek éneke* mintegy 30 szerelmi énekből álló gyűjtemény, amelyek a vőlegény és a menyasszony egymás iránti szerelmét hirdetik: együtt vannak, majd szétválnak, keresik és megtalálják egymást (*Biblia* 2011: 718). Egy zsidó írástudó, Akiba rabbi (†132) az *Énekek énekét* „az Írásokban a szentek legszentebbikének” nevezi, mivel szerinte ez a könyv az Isten és Izrael közti kapcsolat titkát énekli meg (*Ó- és Újszövetségi Szentírás* 2006: 684).

4) „A neved kiöntött olaj” (Én 1,3)

Az *Énekek éneké* ben találjuk azt a részt, ahol szerintem a második személyt értelmző szóként használják az ő „nev”-ét. A jelenlegi fordítás szerint, a menyasszony mondja a vőlegénynek: „Keneteid illata kellemes, neved kiöntött olaj, ezért szeretnek téged a lányok! Vonj engem magad után, siessünk keneteid illata után!” (Én 1,3–4). Itt szeretném felhívni figyelmet a „neved kiöntött olaj” részre. Ennek a szakasznak LXX görög nyelvű fordítása „μύρον ἐκκενωθὲν ὀνομα σου”. Ennek a fordításnak megfelelő héber szöveg pedig „šemen mûraq šemkâ” lesz. Ebben a szövegben „mûraq” a „rîq” („kiürít”) igének, Hofal participium passzív hímnemű alakja. A héber eredeti szöveg azonban „šemen tûraq šemkâ”. Ha e szöveg nem romlott, „tûraq” a „rîq” igének Hofal imperfectum, egyes szám második személy hímnemű alakja, vagy harmadik személy nőnemű alakja. Ha ezt a „tûraq” szót harmadik személy nőnemű alaknak értelmezzük, akkor a „šemen” szó nemét nőneműnek kellene magyaráznunk, de ez rendkívüli eset lenne (Brown/Driver/Briggs 1906: 1032). Azért az a valószínű, hogy a héber mondat alanyának hímnemű „te”-nek kell lennie, a hímnemű szónak („šemkâ”-t) pedig az alany „te”-t értelmző szóként kell helyet kapnia. A fordítás azért inkább így lenne helyes: „a neved, mégpedig te magad, kiömlik, mint az illatos olaj” (Akiyama 2014). Fel szeretném hívni figyelmet arra, hogy az ige alakja nem melléknévi igenév, hanem imperfectum, azaz folyamatos alakká ragozott.

5) Megváltás Jézus neve által és a kenet

János evangéliumában és János levelében azt olvashatjuk, hogy leírásának célja a „megváltás Jézus neve által”.³ *János evangéliumának* kezdeti részében valójában ezt mondja az evangélista: „Azoknak, akik hisznek (az Ő) nevében, akik nem a vérnek vagy a testnek a vágyából s nem is a férfi akaratából, hanem Istentől születtek” (*Jn* 1,12–13). Amint fentebb is említettünk, az áldozati bárány vérével azonosíthatjuk a Jézus oldalából fakadó vizet és vért (*Jn* 19,34) és a Lelkét (*Jn* 19,30). *János első levelének* szerzője viszont gyakran hivatkozik a „kenet” („χρῖσμα”) fogalmára.⁴ A levél ötödik fejezetében pedig ezt a szakaszt olvashatjuk: „Tudjuk, hogy mindaz, aki Istentől született, nem vétkezik, mert az Istentől való születés megőrzi őt, s a gonosz meg nem érinti” (1*Jn* 5,18). Ezért e levél szerzője szerint a Szenttől kapott kenet megmaradva bennünk, megőrizz minket, akik Istentől születünk, minden gonosztól. E „kenet” szerepe éppen az ószövetségi áldozati bárány vérének felel meg: az áldozati bárány vére megmentette a haláltól azokat a zsidókat, akik a bárány vére által Istenhez tartozónak vallották magukat (*Kiv* 12,22). Azt már igazoltuk, hogy a Jézus oldalából fakadt víz és a vér, vagyis a Lelke, megfelelnek az ószövetségi bárány vérének. Azt az olajat, amelyre a menyasszony az *Énekek éneké* nek első fejezetében hivatkozott (*Én* 1,3), eme „kenet”-ek egyikének tarthatjuk, amint ott mondja a menyasszony: „a neved, mégpedig te magad, kiömlik, mint az illatos olaj”. Ezért arra a következtetésre juthatunk, hogy a te neved, Jézus Krisztusnak, az Isten Fiának neve által kaphatjuk a szent „kenet”-et, és Krisztusnak e neve által születhetünk Istentől (*Jn* 1,12–13).

6) Az *Énekek éneke* 1,4 és *János evangéliuma*

Az *Énekek éneké* ben használt szavak gyakran egybeesnek a *János evangéliumában* használtakkal.⁵ Itt felfigyelhetünk arra, hogy a „vonni” vagy „vonzani” (g. „ἐλκεῖν”) igét egyformán használják az *Énekek éneké* nek LXX fordításában és *János evangéliumában* (*Én* 1,4; *Jn* 6,44, 12,32). Tehát az *Énekek éneké* nek első fejezetében ezt a részt találjuk: „Vonj engem magad után (”moškēnī ’ah^areykā”), siessünk keneteid

³ Pl. *Jn* 20,30–31: „Ezeket (ti. a csodajeleket) följegyezték, hogy higgyétek: Jézus a Messiás, az Isten Fia, s hogy a hit által életetek legyen az ő nevében”. Ezen kívül, pl. 1*Jn* 2,12; 3,23; 5,13.

⁴ 1*Jn* 2,20: „Ti azonban fel vagytok kenve a Szent által, és mindannyian tudjátok ezt”; 1*Jn* 2,27: „A tőle kapott kenet maradjon meg bennetek, és akkor nincs szükségetek rá, hogy bárki is tanítson benneteket, hiszen kenete megtanít benneteket mindenre, s ez igaz, nem hazugság”.

⁵ Pl: „pásztor”: *Én* 1,8, *Jn* 10,11; „forrás”: *Én* 4,12, *Jn* 4,14; „kenyér”: *Én* 5,1, *Jn* 6,51; „egység”: *Én* 6,9, *Jn* 17,22 s a többi.

illata után!” (Én 1,4). Jóllehet a LXX szövegében a fordítás különbözik („ἐἴκυσάιν σε” < “m^ešāḱukā”), a használt ige ugyanaz (“ἐλκεῖν” = “māšaḱ”). János evangéliumának 6. fejezetében pedig Jézus ezt mondja: „Senki sem jöhet hozzám, ha csak az Atya, aki engem küldött, nem vonzza (‘ἐλκύσῃ’); és én feltámasztom őt az utolsó napon” (Jn 6,44). Ugyanazt a „vonni” igét használják Jézusnak az eszkatologikus beszédében is.⁶ Így, az *Énekek éneke*ben is előképileg már a keresztszen találhatjuk azt a helyet, ahol a menyasszony és a vőlegény, vagyis az emberiség és Isten találkozni (Akiyama 2014). A menyasszony vőlegény iránti szerelmének legteljesebb kifejezése pedig az lesz, hogy „én a kedvesem vagyok, s ő az enyém” (Én 6,3). Tehát az emberiség és Isten egyesülnek a keresztszen. Az Isten Fia, vagyis az Isten Fiának neve, akit a kenettel azonosíthatunk, és mi, az emberiség, eggyé válunk, ahogyan az emberi testet és az arra rákent kenetet nem különböztethetjük meg, amint Nisszai Szent Gergely említette (*Adversus Macedonianos De Spiritu Sancto*. GNO III/1 103,1–6).

7) Az „élővíz forrásai” (Jn 7,38) és az „élő víz” (Én 4,15)

János evangéliumának 7. fejezetében Jézus ezt mondja: „Aki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyék! Aki hisz bennem, annak belsejéből, az Írás szava szerint, élővíz forrásai fakadnak” (Jn 7,37–38).⁷ Ebben a szakaszban a központosítás kérdésével találkozunk: vagyis, hogy a “πινέτω” szó utáni írásjelnek, valamint az ezzel összefüggő “ἐμέ” utáninak, pontnak vagy vesszőnek kell-e lennie. De ezen kívül „az Írás szava”-ra való hivatkozás szintén nem egyértelmű. Gál Ferenc szerint, „így ez szó szerint nem található az Ószövetségben, de sok hely jelzi a forrást, mint az Istentől jövő kegyelem hasonlatát” (Gál 2008: 157–158). Véleményünk szerint pedig, ahogy Nisszai Szent Gergely is idézi (*In Canticum Canticorum* IX, GNO VI 292,15–19), János evangéliumának ezt a szakaszát (Jn 7,38) vonatkoztathatjuk az *Énekek éneke* 4,15-re. Az *Énekek éneke* 4. fejezetében a vőlegény ábrázolja a menyasszonyát: „A kertnek forrása (ma ʾyan gannīm) élő víz kútfeje (bʿēr maʾim ayyīm), amely a Libanonról csörgedezik alá (nōz ʿlīm min-lʿhānōn)” (Én 4,15). Az ebben a szakaszban található „forrás” biztosan a menyasszony belsejét jelenti, mert „a feleség és az anya a forrás egy család számára” (Schreiner 1989: 54). Igazából a “κοιλία” szót használják egyértelműen a női méhre.⁸ A szó “bʿēr” pedig jelenti a „kut”-at: ezért úgy értelmezhetjük, hogy a nő testére, vagyis a méhére vonatkozó kifejezésként használták

⁶ Jn 12,32: „Én pedig, ha majd felmagasztalnak (‘ὕψωθῶ’) a földről, mindent magamhoz vonzok (‘ἐλκύσω’). Ezt azért mondta, hogy jelezze: milyen halállal hal meg”.

⁷ “ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος”.

⁸ Vö. Lk 1,41–42: „Áldott vagy te az asszonyok között, és áldott a te méhednek (‘κοιλία’) gyümölcse”.

jelképesen ezt a szót. A LXX fordításban pedig így szerepel a szöveg: “πηγή κήπων, φρέαρ ὕδατος ζώντος”. Ezt a “ὕδατος ζώντος” kifejezést találhatjuk *János evangéliumának* a szövegében is (Jn 7,38). Ezért ha János evangélista az *Énekek énekét* jelképesen Isten és az emberiség közötti párbeszédnek értelmezte volna, a mutató névmást (“αὐτοῦ”) is annak a szónak értelmezhetnénk, amely nem magát Jézust jelenti, hanem a hívőt, „aki hisz Jézusban” (“ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ”). A *János evangéliumának* 7. fejezetéből idézett szakasz után pedig áll: „a Lélek ugyanis még nem jött el, mert Jézus még nem dicsőült meg” (Jn 7,39). Ezért az *Énekek énekének* 4. fejezetében említett „élő víz”-et is előképileg úgy értelmezhetnénk, hogy ez a Lélekre utal, akit a keresztre feszített Jézus oldalából fakadt vízzel és vérrel azonosítottak (1Jn 5,7–8). Amint fent említettük, az *Énekek énekének* első fejezetében található leírás alapján (Én 1,4), ezt az élő Lelket szerezhethjük meg, amikor a „te” nevedet, a Krisztus nevét hívjuk segítségül. Tehát, éppen akkor egyesülünk az Isten Fiával, amikor követjük a keresztre feszített Krisztust, amint a menyasszony kívánja az *Énekek éneké*ben, a te nevednek, a Krisztus nevének szüntelen hívása által.

8) Szeretet, szenvedés és halál

Az *Énekek éneké*ben tehát előképileg majdnem minden kifejezéssel találkozhatunk, amely *János evangéliumában* szerepel. A menyasszony kifejezi a vőlegény iránti szerelmét: „én a kedvesemé vagyok, s ő az enyém” (Én 6,3). A vőlegény viszont ezt mondja a menyasszonynak: „mint a halál, olyan erős a szerelem, olyan (vö. erős) a szenvedély, mint az alvilág” (Én 8,6). Azt is mondhatnánk, hogy a szerelem olyan erős, mint a halál. Véleményünk szerint a „quartodecimánusok” azért végeztek bűntört Jézus keresztre feszítésével egy időben, hogy Krisztus szenvedését kövessék. Mint ismeretes, *János evangéliumában* és *János első levelében* az Úr parancsaként hivatkoznak az egymás iránti szeretetre.⁹ Az *Énekek éneké*ben pedig a menyasszony hivatkozik az olyan szeretetre, amely szenvedést okoz: „A szerelemben belebetegedtem” (Én 5,8). Mi is olvassunk *János evangéliumában* a szenvedés előtti Jézusról: „mivel szeretete övéit, akik a világban maradtak, mindvégig szerette” (Jn 13,1). Valószínű, hogy a „quartodecimánusok” csoportja is, a János apostol lelkiségét öröklő közösségként, a szeretet parancsát nagyra értékelte.

⁹ Pl. Jn 13,34–35: „Új parancsot adok nektek, hogy szeressétek egymást: ahogy én szerettem titeket, úgy szeressétek ti is egymást. Arról ismeri meg mindenki, hogy tanítványaim vagytok, ha szeretettel vagytok egymás iránt”; 1Jn 4,7: „Szeretteim! Szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van. Mindaz, aki szeret, Istentől született, és ismeri Istent”.

9) A földi egyház rendelkezése vagy Isten szavairól való elmélkedés

Ahogy fent is említettünk, a „quartodecimánusok” iránymutatását ma különös-képpen az előképi Ószövetség elmélkedésének területén érvényesíthetjük: ők azt tartották, hogy az Ószövetségben már mindent kifejeztek, Jézus keresztre feszítését szem előtt tartva. Ezért nekünk már csak arra kell figyelnünk, hogy az Ószövetségben megtaláljuk az előképi jeleket. Emiatt nem feltétlenül szükséges számunkra, hogy valamelyik szentséggel vagy a földi egyházzal kapcsolatban olvassunk a Bibliát.¹⁰ Például *János evangéliumának* 6. fejezetében ezt olvassunk: „Jézus azt felelte nekik: »Bizony, bizony mondom nektek: Ha nem eszitek az Emberfia testét, és nem isszátok az ő véré, nem lesz élet tibennetek. Aki eszi az én testemet, és issza az én véremet, annak örök élete van, és én feltámasztom őt az utolsó napon«” (*Jn* 6,53–54). Általában ezt a szakaszt az egyházi szent áldozat szentségével kapcsolatosan értelmezik. Olyan értelmezés is lehetséges azonban, hogy „az Emberfia testét enni és inni nem más, mint a Krisztussal való lelki, szellemi egyesülés, a szeretet kölcsönös egymásban léte által” (Bálint 1996: 108). Ilyen értelmezés válik lehetségessé, amikor az *Énekek énekében* az Isten és emberiség közötti egyesülés teljességét olvassuk, a keresztre feszített Krisztust szem előtt tartva, az egymás iránti szeretet által.

ÖSSZEFOGLALÁS

Ama tanítás által, hogy Jézus a harmadik napon támadt fel, vagyis vasárnap, valóban olyan új, evilági közösséget és rendszert lehetett megalapozni, amely különbözik a zsidótól. A keresztény közösség szervezése érdekében ez elengedhetetlen volt. A kis-ázsiai János-közösség azonban inkább a belső elmélkedésre irányult. A „quartodecimánusok” Viktor pápa uralkodása alatt eltűntek szem elől, álláspontjuk azonban, amely *János evangéliumának* leírásában gyökerezett, valószínűleg a „megvalósított eszkatológia” fajtájának egyike volt. Amikor ennek szempontjait alkalmazzunk az Ószövetség értelmezésére, akkor előképíleg bőségesebben elmélkedhetünk az Ószövetségről. Az emberiség és Isten közötti szeretet kapcsolatának létezése már az Ószövetségben, különösképpen az *Énekek énekében* teljesen megtalálható. Az Ószövetség áthagyományozásához a „quartodecimánusok” emléke is bizonyos anyagot szolgáltat.

¹⁰ Vö. *Jn* 4,2: „Jézus maga nem keresztelt, csak a tanítványai”.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- AKIYAMA Manabu: „*La caratteristica escatologica del Cantico dei cantici secondo Gregorio di Nissa*” (Acts of the XIII International Colloquium on Gregory of Nyssa: “Gregory of Nyssa’s In Canticum”; rendelkezésre áll), Università della Santa Croce (Rome, 2014. 09. 17–20), 2014. 09. 20.
- BAÁN István (ford.): *Euszebiosz egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest 1983.
- BÁLINT József: *Szent János evangélistával a keresztény érettség útján*, Agapé, Szeged 1996.
- BENYIK György: *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*, JATEPress, Szeged 2004.
- Biblia: Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Budapest 2011.
- BONNER, Campbell (ed.): *The homily on the passion by Melito Bishop of Sardis, with some fragments of the Apocryphal Ezekiel* (Studies and documents 12), Christophers – Univ. of Pennsylvania Press, London–Philadelphia 1940.
- BROWN, Francis / DRIVER, Samuel Rolles / BRIGGS, Charles Augustus: *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906.
- CANTALAMESSA, Raniero: *La Pasqua nella Chiesa antica*, Società editrice internazionale, Torino 1978.
- CANTALAMESSA, Raniero: *La Pasqua della nostra salvezza*, Marietti, Milano ²2007.
- DANIÉLOU, Jean: *Bible et liturgie*, Cerf, Paris ²1958.
- DODD, Charles Harold: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- GÁL Ferenc: *János evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest 2008.
- IVANCSÓ István: *Görög katolikus liturgika*, Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza 1999.
- MATEO-SECO, Lucas Francisco / MASPERO, Giulio: *Gregorio di Nissa: Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007.
- MENKEN, Maarten, J. J.: *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, Pharos, Kampen 1996.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás: a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2006.
- PERLER, Othmar: *Méliton de Sardes: Sur la Pâque et fragments*, SCh 123, Cerf, Paris 1966.
- RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése II*, Szent István Társulat, Budapest 2002.
- SCHMATOVICH János: *Bevezetés az Ószövetségbe*, Agapé, Szeged 2001.
- SCHREINER, Josef: „ajin”, *ThWATVI*, 47–56, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1989.
- SIMONETTI, Manrio: *Ortodossia ed Eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994.
- SZABÓ Mária: *Bevezetés a bibliai héber nyelvbe*, Gerhardus Kiadó, Szeged 2010.
- VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, JEL kiadó, Budapest 1997.

A KORINTUSI KRÍZIS (1 KOR 1,10–13)

Benyik György

Crisis in Corinth (1 Cor 1:10–13)

When thinking about multi-colored Christianity, Christians nowadays often think of the ideal circumstances in the Early Church believing that the faith in the risen Christ and the intensity of the experience of faith prevailed over all adversaries between the first generation of Christians. Or perhaps they also believe that the so called Church of movement used to be devoid of conflicts and debates and that the fierce adversaries were caused only later by the institutionalization of the Church of movement and by the rivalry of the leaders for power and these were manifested through decisions of councils and excommunications. Moreover, the book of the Act of the Apostles reinforces this idea and it also seems to support it with a number of its concrete texts when keeps highlighting the unity of the disciples “οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξὶν καὶ Μαριὰμ τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ” (Acts 1:14). With one heart all these joined constantly in prayer. “καθ’ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ’ οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἁγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας” (Acts 2:46). However, for the experts it is clear that Luke, who writes with an intention to pacify anyhow, idealizes the first Christian community and these repetitions were placed into the text for didactic reasons. But what cultural paradigm change and conflict resolution stand behind the amazingly successful Christian mission of the first century? How did the Aramaic narrative theology, characteristic of the Gospels, become a theological and social movement that fertilized Hellenistic philosophy in Christian communities?

BEVEZETŐ

A mai sokszínű kereszténység kapcsán¹ sokan gyakorta nosztalgiával gondolnak az ősegyházi ideális állapotokra, úgy véelve, hogy az első generációs keresztények között a feltámadt Jézusban való hit és a hittapasztalat intenzitása felülírt minden ellentétet. Esetleg arra is gondolnak, hogy az ún. mozgalmi egyház az első században mentes volt az ellentétektől és a vitáktól, és az ádáz ellenéteket tulajdonképpen a mozgalmi egyház intézményesülése és a vezetők hatalmi rivalizálása okozta, amely zsinati határozatokban és kirekesztésekben nyilvánult meg. Ráadásul az Apostolok cselekedetei erősíti ezt az elképzelést, és úgy tűnik, alá is támasztja számos konkrét szövegével,

¹ A szervezeti és tanbeli sokszínűséget jól lehet tanulmányozni az alábbi honlapon https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christian_denominations

amikor folyton hangoztatja a tanítványok egységét: “οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξὶν καὶ Μαρίας τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ (ApCsel 1,14). Egy szívvel-lélekkel imádkoztak. “καθ’ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ’ οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας” (ApCsel 2,46).² A szakértők számára azonban világos, hogy az egyébként is „erénikus”, vagyis békítő szándékkal író Lukács idealizálta az első keresztény közösséget, és ezeket az ismétléseket didaktikus céllal illesztette a szövegbe. Sőt, Pál és Péter antiochiai konfliktusát (ApCsel 15,1–35) is elsimítja,³ amit viszont a Galata-levél nyilvánvalóvá tesz. (Gal 1,18; 2,11–14; ld. még 1Kor 1,12; 3,22).⁴ De valójában milyen kulturális paradigmaváltás és konfliktuskezelés áll az első században hallatlanul sikeres keresztény misszió mögött? Az evangéliumokra jellemző arám nyelvű narratív teológia miként vált a hellenista filozófiát megtermékenyítő teológiai és társadalmi mozgalommá a keresztény közösségekben?

A KONFLIKTUSOK OKAI ÉS TERMÉSZETE

A levélirodalomban éles konfliktusokra utaló mondatokat is olvashatunk: hogy csak a leg súlyosabb kijelentést idézzem Pál Galata-levéléből, ahol az „anathéma” szót is megtaláljuk (1,9) ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ’ ὃ παρελάβετε, **ἀνάθεμα ἔστω**.⁵ „Amint már kijelentettük, most újra megismételjük: Ha valaki más evangéliumot hirdetne nektek, mint amit tőlünk hallottatok: **átkozott legyen!**” Ez a mondat nem csak a későbbi zsinatok által használt kemény átkozódó elhatárolódása utal, hanem a Jézus-mozgalmon belüli éles ellentéteket is jelzi.

² Ld még 4,24.32; 5,1

³ DUNN, James D. G.: *The Incident at Antioch* (Gal 2:11–18) *Journal for the Study of the New Testament* 18, 1983, 95–122.

⁴ MUßNER, Franz: *Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen* (= Quaestiones disputatae. Bd. 76). Freiburg im Breisgau 1976.

⁵ A kifejezés többértelmű, és másutt is előfordul az Újszövetségben (1Kor 12,3; 16,22; Gal 1,8,9; Rom 9,3; ApCsel 23,14). A LXX-ban (MTörv 13,6; Józs 6,18; Ez 10,8) a héber „herem” görög fordítása, az Elvirai zsinat (Kr. u. 306) óta használják a zsinati dokumentumok.

Pál konfliktusai

Pál missziója⁶ kapcsán számos konfliktusba keveredik a hatóságokkal, az apostoli kollégiummal, a zsidó közösségekkel, a zsinagóga-elöljárókkal, missziós társaival és az általa alapított egyházközségek csoportjaival. Ezek közül egyes konfliktusok megkövezéshez és börtönbüntetéshez vezetnek,⁷ mások csak heves vitákhoz. Az őskereszténység számára a fordulópont a „jeruzsálemi zsinat”⁸ (ApCsel 15,2–10, Kr. u. 50 k.)⁹, amely határozatában a pogány/hellén keresztények számára négy tételt fogalmazott meg, melyhez tartani kell magukat. Ezek ugyan megtalálhatók a hagyományos zsidó vallási tiltások között is – a bálvány áldozati húsevés (Lev 17,7–9), a vér fogyasztása (Lev 17,10–14), a fojtott állatok hújának fogyasztása (Lev 17,13–14) és a paráznság (Lev 18,6–23)¹⁰, de a zsidó törvényvallásosság ennél pontosabban szabályozott volt. Ez tehát a diaszpóra zsidó közösségébe betérő prozelitákat (προσηλυτος) új viselkedésmód felé irányította.¹¹ Pál missziója tudatosítja,¹² hogy a Jézust követők egy a zsinagógai közösségtől különböző vallási csoport, amely ugyanakkor minden más pogány vallási együlettel is elhatárolódik. Ezt főleg a bűn- és erény-

⁶ SANDERS, Ed Parish: *Paul and Palestinian Judaism: a Comparison of Patterns of Religion*, 1977. THEISSEN, Gerd: *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, 2004. WESTERHOLM, Stephen: *Perspectives Old and New on Paul: the “Lutheran” Paul and his Critics*, 2003.

⁷ Pál maga is börtönbe vetette a keresztényeket (ld. ApCsel 5,17–18), bebörtönözték Filippiben (ApCsel 16,23–24) Jeruzsálemben letartóztatták (ApCsel 21,30–32), a caesareai börtönben ítéletre várakozott (ApCsel 24,22–27). Letartóztatása és kivégzése Rómában (Kr. u. 67) – melynek helye a Mammertinus börtön volt – erősen vitatott hagyomány, ld. Matilda WEBB: *The Churches and Catacombs of Early Christian Rome*, A Comprehensive Guide Sussex Academic Press, 2001.

⁸ SÖDING, Thomas: „Das Apostelkonzil als Paradebeispiel kirchlicher Konfliktlösung. Anspruch, Wirklichkeit und Wirkung“, in: WIEMEYER, Joachim (Hrsg.): *Dialogprozesse in der Katholischen Kirche: Begründungen – Voraussetzungen – Formen*. Schöningh, Paderborn 2013. 25–34.

⁹ Ld. bővebben: THEISSEN, Gerd: *Az első keresztények vallása*, Budapest 2001, 221–229.

¹⁰ A „zsinati levél” pontos jelentését és azt, hogy milyen alapokra épül, és milyen hatása lett, sokan tárgyalták ld. DICKINSON Jr., Royce: *The Theology of the Jerusalem Conference, Acts 15:1–35*, Restoratio, Quarterly 29 (1987) 65–83.

¹¹ A legismertebb hellenisztikus zsidók az első századból: Titus Josephus Flavius, Tibériási Justus, Julianosz, Alexandriai Philon, Tarsusi Saul/Pál, Cyrenei Simon, Rabbi Tryphon (רבי טרפון Tryphon)

¹² Pál megtérése előtt valószínűleg a prozelitizmus szorgalmazója volt.

katalógusok jelzik,¹³ melyek esetenként hasonlóságot mutatnak a sztoikus erény- és bűnkatalógusokkal. Különös terméke ennek a kapcsolatnak Pál és Seneca levelezése.¹⁴

Pál hatósági és közösségi konfliktusai kapcsán többször kerül börtönbe, vagy vált ki közösségi felzúdulást maga ellen. Annak ellenére, hogy legalább öt alkalommal volt börtönben, számos levelét börtönből írta, pl. az Efezusi, a Kolosszei, a Filippi, a Filemon és a Timóteus 2. levelek is börtönben születtek. Ez azt jelenti, hogy börtönbüntetései nem mindig voltak annyira szigorúak, hogy megakadályozták volna missziós tevékenységét és kapcsolattartását követőivel. Pál konfliktusba kerül a jeruzsálemi zsidókkal, Fesztussal (ApCsel 25. fejezet, Kr. u. 59–62),¹⁵ Agrippa királlyal,¹⁶ az efezusi Artemisz templom ezüstműveseivel,¹⁷ Barjézuval¹⁸ stb.

A Jézus-mozgalom missziója

A szinoptikus evangéliumok és az újszövetségi levélirodalom között nemcsak jelentős műfaji eltéréseket találunk, hanem jelentős terminológiai különbségeket is, valamint a teológiai hangsúlyok megváltozását is figyelemmel kísérhetjük. Mindennek oka, hogy – jórészt Pál missziója¹⁹ következtében – Jézus mozgalmak kilép az eredeti nyelvi, vallási és kulturális közegéből és a sikeres misszió érdekében párbeszédet kezd a hellenista világ más nyelvi és vallási kultúráival. A zsidóság korábban egy bizonytalan lépést tett ilyen irányban a héber Biblia görögre fordításával (LXX) és azaz, hogy a héber TANAK utolsó része (az Iratok) a „bölcseességi” irodalom keretein

¹³ Erénykatalógusok: Gal 5,22; Kol 3,12; Ef 4,32–5,2; 1Tim 6,11; 2Tim 2,22; 1Pt 3,8; 2Pt 1,5). Ld. még: 2Kor 6,6; Fil 4,8; 1Tim 4,12; 2Tim 3,10; Bűnkatalógusok, állapotbeli kötelességek (1Tim 3,2–11; Tit 2,2).

¹⁴ Seneca és Pál levelezése alatt egy újszövetségi apokrif iratot értenek, mely Lucius Annaeus Seneca római filozófus és Pál apostol állítólagos levelezését tartalmazza. A mű 8 Senecától és 6 Páltól való levelet tartalmaz. A levelekben Seneca méltányolja Pál tanításait, de kifogásolja azok formáját; emellett beszámol az apostolnak arról, hogy maga Nero római császár is tetszéssel fogadta Pál tanításait. Vö. Alfons FÜRST tanulmánya in: FELDMIEIER, Reinhard [et al.] (Hrsg.): *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*. Tübingen 2006.

¹⁵ Vö. SCHALL, Ute: *Die Juden im Römischen Reich*. Regensburg 2002, 199.

¹⁶ Pontos neve II. Heródes Agrippa (אַגְרִיפָּס) (Kr. u. 27/28 – kb. 92 vagy 100).

¹⁷ SEIPEL, Wilfried (Hrsg.): *Das Artemision von Ephesos. Heiliger Platz einer Göttin. Eine Ausstellung des Kunsthistorischen Museums Wien in Zusammenarbeit mit dem Archäologischen Museum Istanbul und dem Ephesos-Museum Selçuk*. KHM, Wien 2008.

¹⁸ A hagyományban több néven is szerepel az ApCsel 13.fejezetében feltűnő személy: Elymas, mint ismert Bar-Jesus (Βαρϊεσοῦ, Arám: Bar-Shuma, Latin: Bariesu).

¹⁹ TABOR, James D.: *Paul and Jesus: How the Apostle Transformed Christianity* Simon and Schuster Paperback, 2013.

belül párbeszédet kezdett a hellén filozófiával. Ez a folyamat azonban a jeruzsálemi templom lerombolása, és nem utolsó sorban a kereszténység térhódítása miatt megtorpant, sőt Kr. u. 90 után egyre inkább nyelvi–kulturális bezárkózás vált uralkodóvá a zsinagógái közösségben a rabbik vezetésével.

A Jézus-mozgalomban ez a változás egyedi a többi világvalláshoz viszonyítva, és ez a kereszténységen belüli paradigmaváltás egyben kapunyitás lesz más kultúrák felé, és a világvallássá alakulás első nagyon konfliktusokkal teli lépése. Ezt a változást számos lépés követte a keresztény teológia fejlődéstörténetében,²⁰ mindig előtérbe állítva azt a teljesen feloldhatatlan ellentétet, hogy az eredeti üzenetet más nyelven, más kulturális közegben, más filozófiai nyelven miként lehet hitelesen újra fogalmazni. A jeruzsálemi zsidó többségű, de poliglott ősgyülekezetből, és a héber–arám közegből más kulturális közegbe kilépő igehirdetők – elsősorban Pál és munkatársai – sokféle konfliktussal találkoztak, és félreértéseket kellett feloldaniuk. Ennek eseménytörténetét rögzíti az Apostolok cselekedetei, mivel Lukács nem csak a történeteket rögzítette saját emlékezetkultúrájában, hanem a teológiai konfliktusokat is.

Közösségi modell

Az ApCsel nem csak missziótörténet, figyelemmel kísérhetjük azt is, hogy Jézus követőiből hogyan szerveződik egy új közösség és milyen lépéseken keresztül alakul ki az egyházmodell. Bár Lukács „krónikája” lelkes mozgalmi közösségeket ír le, amelyben a lelkesedés és a Szentlélek ereje feloldja az időnként adódó súlyos problémákat, ám a levelekből nézve ezt a folyamatot, sokkal inkább világossá válik, hogy Pál misszióját és az ősegyház szerveződését komoly konfliktusok és viták kísérték, amelyek feloldásában Pál sem volt mindig sikeres. Elegendő csak Pál és az apostoli testület felszűntségére utalni, melyet az első zsinattal (ApCsel 15. fejezet) pacifikálnak, vagy Pál és a hatóságok feszült kapcsolatára, amely számos erőszakos eseményhez vezet Pál életében, vagy a levelekből kitűnő eszkatológiai, morális, rituális és egyéb vitákat említeni, amelyek az 1. Tesszaloniki levélről kezdve a 2. Timóteus levélíg nyomon kísérhetők. Pál olyan közösségsszervező modellel és irányítási rendszerrel kísérletezik, amely nem csak a misszionáló vezetőkkal, hanem a fővel, Jézussal is megőrzi a kapcsolatot, ugyanakkor működő, irányítható közösségi modellt eredményez.

²⁰ Vö. SCHNELLE, Udo: *Theologie des Neuen Testament*, Vandernhoeck und Ruprecht UTD Göttingen, 2007. 17: „Jesus von Nazareth ist eine Gestalt der Geschichte und das Neue Testament ein Zeugnis der Wirkungsgeschichte dieser Person.“

A Korintusi levélben, de Pál más írásaiban is, az akkor még inkább mozgalmi egyházat leíró modell a test (1Kor 12,27),²¹ és hangsúlyos az alapító, vagyis Krisztusra való utalás, aki minden keresztény közösség alapítója. Az egy testben való egység alapja az, hogy Krisztus a kereszten szerezte meg a kiengesztelődést azzal, hogy áldozatával Isten és ember között, valamint ember és ember között is lerombolta a válaszfalat, és az új közösséget átítatta a Szentlélekkel (Kol 1,22; Ef 2,16). Krisztus fősege ezért igen fontos, hiszen ő élte a közösséget, amelybe a keresztség mint újjá-születés által (1Kor 12,13; Róm 7,4; Kol 3,15) lép be az új tag, a közösség tagjait pedig az Eukarisztia, vagyis a feltámadt Krisztus teste táplálja (1Kor 10,17).

Pál szóhasználatában a helyi egyháznak is és az egész Egyháznak is be kell tagozódni Krisztus testébe, a hívők Krisztus tagjai. A hívők feladata, hogy saját adományaik (karizma) fölhasználásával építsék a közösséget és tökéletesítsék azt. Az egész egyházat Krisztus testeként (σωματι) írja le (Kol 3,15; Ef 1,22; 4,15), melynek egységét a fő (κεφαλη) biztosítja. A test hasonlata megtalálható a görög–római és a zsidó irodalomban is a közösség v. az állam jelképeként. Pálnál azonban külön sajátság a fő kiemelése.

A korintusi keresztény közösség belső konfliktusai

Korintus mint kikötőváros áruk és eszmék cseréjének ideális helye volt. Sztrabón *Geographika* 6. könyvében leírja a hellenisztikus világot és elég nagy terjedelemben ismerteti Korintust is.²²

A korintusi közösség és konfliktusainak vizsgálata nem csak azért fontos, mert relatíve sok dokumentum áll rendelkezésre ennek természetéről, hanem mert elsősorban az egyházközségen belüli konfliktusra koncentrálni. Másrészt a korintusi egyház hat tagját ismerjük az ApCsel 18,1–11-ből,²³ akikre utalást találhatunk 1Kor 16-ban²⁴ és Róm 16-ban²⁵ is. Erre azért érdemes odafigyelni, mert világos, hogy az egyházközség gondolkodását nem egyedül Pál alakítja. Szociológiai és vallási értelemben nagyon sokszínű egyházközségről van szó. Feltehetően jelentős a hellenizált, görögül

²¹ Érdekes hellén párhuzam Gaius Musonius Rufus (Kr. u. 30–100) sztoikus filozófus ruháról írott műve. Vö. KING, Cynthia: *Musonius Rufus: Lectures and Sayings*. Edited by William B. Irvine. CreateSpace, 2011.

²² SZTRABÓN: *Geographika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. Vö. különösen: VII 6.20, VIII 6.22, 8.5, IX 4.15, X 5.4, XII 3.36, XIV 5.2, XVII 3.15.

²³ Aquila, Priscilla, Szilas, Timóteus, Ticiusz Jusztusz, Kriszpusz.

²⁴ Apolló, Szt Stefanász háza népe, Fortunátusz, Achaikusz, Aquila és Priszka.

²⁵ Főbe, Priszka és Aquila, Epenétusz, Mária, Andronikusz és Júnia, Ampliátusz, Urbánusz, Sztakisz, Apellész, Arisztobolusz háza népe, Heródion, Narcisszusz háza népe, Triféna és Trifósza, Perzisz, Rufusz és anyja, Aszinkritusz, Flegon, Hermész, Patrobász, Hermász, Filológusz és Júlia, Néreusz és nővére, Olimpia, valamint Timóteus, Lúcius, Jázon, Szozipater, Terciusz, Gájusz, Erasztusz, Quartusz.

beszélő zsidók aránya, ellenben úgy tűnik, hogy a leggazdagabbak és a legszegényebbek hiányoznak a közösségből. Néhány kifejezetten új gazdagról, vagy ellentmondásos személyiségről is tudunk: Phőbe (Φοίβη) gazdag, de nő, Erasztusz (Ἐραστος)²⁶ rabszolgából lett városi hivatalnok, Akvila pedig ügyes zsidó kereskedő volt. A közösséget az is megosztja, hogy nem csak Pál, hanem Apolló is misszionált a városban. Mindezek az okok együttesen hatnak a négy párt kialakulására: Pál-, Péter-, Apolló- és Krisztus-párt, amely csoportok véleménye nem feltétlenül a névadó tanításával azonos.

A korintusi hívek tehát lelkesek, de igen eltérő kulturális háttérrel rendelkeznek, talán többen a hellenista gnózis hatása alatt állnak, erős érzelmi megnyilvánulásukat pedig a pogány kultuszokból ismert katartikus formában nyilvánítják ki a közösség előtt. Nem világos, hogy ezek a megállapítások a közösség minden tagjára vagy csak egy hangos és problémás kisebbségre vonatkoznak-e? A levelek alapján vélelmezhető, hogy a közösségben biztosan jelentős etikai és teológiai zűrzavar dúlt.

A szöveg (1Kor 1,10–13)

Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, καὶ μὴ ᾗ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἥτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ. ἔδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν. λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει, Ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, Ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, Ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἥ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;	¹⁰Testvérek, Urunk, Jézus Krisztus nevére kérlek titeket, éljete mindnyájan egyetértésben, ne szakadjatok pártokra, legyetek egyek ugyanabban a lelkiületben, ugyanabban a felfogásban. ¹¹Kloé hozzátartozói ugyanis azt a hírt hozták felőletek, testvérek, hogy pártokra szakadtatok. ¹²Arra gondolok, hogy akadnak köztetek, akik így nyilatkoznak: „Én Pállal tartok, én meg Apollóval, én Kéfással, én meg Krisztussal. ” ¹³Talán megoszlott Krisztus? Vajon Pált feszítették értetek keresztre, avagy Pál nevében keresztelkedtetek meg?
--	--

Az idézett szöveg azon nagyobb szövegegység része (1,10–4,21), amelynek központi témája Krisztus testének, vagyis az egyháznak az egysége és a benne létrejött szakadások (**σχίσματα**).

²⁶ Erasztusz, aki egy bizonytalan hagyomány szerint a 70 tanítvány egyike. Neve feltűnik a következő helyeken: ApCsel 19,2; 2Tim 4,20; Róm 16,23.

Pál kapcsolata a korintusiakkal

Ebben az időben Apolló szolgált Korintusban (1Kor 3,6; ApCsel 19,1). Az ő visszatérése Efezusba (1Kor 16,12) volt a kiváltó oka a jelenleg elveszett levélnek, amelyet Pál írt a korintusiaknak (1Kor 5,9). 54 tavaszán azonban további hírek érkeztek Korintusból, amelyek megbotránkoztatták Klóé háza népét (1Kor 1,11). A fő probléma, hogy ők valószínűleg kereskedők voltak és nem ismerték a helyi közösség vallási konfliktusainak természetét, tehát nem adnak objektív képet Pálnak a korintusi állapotokról.

Ezek után Pál Timóteust küldte Korintusba (1Kor 4,17; 16,10), aki sokkal járatosabb volt a közösségi szervezőmunkában és a problémák megítélésében. Ezzel párhuzamosan Korintust elhagyta az előző, a hivatalos delegáció, azokkal a kérdésekkel, amelyet az egyház meg akart vitatni Pállal (1Kor 7,1; 16,17). Ezek után írta meg Pál válaszáat az eddig kapott információk alapján. Ezt őrizte meg az 1. Korintusi levél. Ahogyan Pál a „lelkiek” problémáira reagált, azt mutatja, volt egy befolyásos csoport Korintusban, amely küzdött Apolló tanításáért.

Röviddel azután, hogy Pál megírta az 1. Korintusi levelet, Timóteus visszatért Efezusba, és beszámolt a nagyon is vitatott fogadtatásáról. Ennek alapján döntött úgy Pál, hogy Makedóniába megy (1Kor 16,5). Jelenléte Korintusban kihívásnak számított. Valójában sokkal sikeresebb volt, mint Timóteus, őt befolyásolták a zsidók. Pál számára a legfontosabb, hogy a közösségben nem sikerült a kapcsolatokat kiépíteni (2Kor 2,1–11; 7,5–16), ezért kénytelen elhagyni Makedóniát azzal az ígérettel, hogy visszatér (2Kor 1,16). Az a megjegyzése, amelyet erre a helyzetre tett, egyáltalán nem volt barátságos. Amikor visszatért Efezusba, megírta a kemény levelet (2Kor 2,4), amelyet Titusszal küldött el.

Mint látjuk, két probléma is felmerül a konfliktus kezelésében, egyrészt Pál nem közvetlenül vitázik a korintusiakkal, hanem vitáikról közvetítőkön keresztül értesül, és később egy levélben válaszol. Másrészt Pál válaszait is közvetítők viszik a korintusiaknak, és nem tudhatjuk, hogy milyen kommentárt fűztek a levél mellé.

Pál félelemmel és aggodalommal várta, hogy korábbi levelére milyen választ fog kapni. Eközben arra kényszerült, hogy elhagyja Efezust (ApCsel 20,1). Troászban újabb egyházat alapított (2Kor 2,13 ApCsel 20,6), amely fontos kapcsolat lett Kis-Ázsia és Európa között. Ez a kapcsolat megszakadt volna, ha elvéti az utolsó hajót, amely ebben a szezonban még indult Európába, akkor tavaszig kellett volna várnia Tituszra. Ezért átment Makedónián (2Kor 2,13), hogy végül találkozzon Titusszal. Itt kapta meg a második híradást, amely arról szólt, hogy a korintusi hírek megkülönböztek Pállal (2Kor 7,8–9).

Jóllehet nem minden korintusi problémát oldottak meg, a zsidók – úgy tűnik – átmeneti győzelmet arattak a „lelkiek” csoportja felett (1Kor 4,17; 11,16; 14,33). Mindannyian tisztelték Mózeszt. De ami a legfontosabb volt, a közösségben

a szellem egyre kiegyensúlyozottabb lett és Pál kezelni tudta. Kritikát kapott, hogy kétszer is tervezte az érkezését, de az utazás nem jött létre. Persze nem szabad elfelejtenünk, hogy Pál egész vallásos stílusa polémiával átitatott.

Pál 54–55 telén tervezte meg a válaszának stratégiáját, és tavasszal készült el a munkájával. A 2Kor 1–9 teljes egészében krisztológiai nézőpontból beszél missziójáról, amelyben könnyedén szenved el a látható nehézségeket (2Kor 4,10–11). Az itt található képek a zsidózók és a „lelkiek” közötti harcra vonatkoznak. A kiengesztelődésnek az is az egyik jele, hogy újra előveszi a jeruzsálemi szegényeknek szóló gyűjtés témáját, amelyet a viták miatt eddig háttérbe szorított.

A 2Kor 1–9-ben Pál megnyeri a csatát és újabb ismeretlen területre lép a misziójával. A Via Ignatia mentén mozgott Illíricum felé (Róm 15,19), de a nyár végén újabb sokkoló híreket kap Korintusból. A levele ugyanis a zsidózók minden lehetőségét lerombolta, hogy megtérítsék a „lelkieket”, ezért megkettőzték támadásukat Pál személye ellen. Az egyik nyomós érvük az volt, hogy mivel megtagadta, hogy a korintusiak támogassák őket, ezért nem szereti őket. Emiatt újra izgul, hogy a gyűjtést vajon idejében Jeruzsálembe tudja-e küldeni.

Pál stratégiájához hozzátartozott, hogy önmaga számára anyagi segítséget csak akkor fogadott el, ha az az egész közösségtől jött. Ezért fogadta el a filippiektől a támogatást, amikor Tesszalonikiben volt (Fil 4,10–20). Ha világi személyektől fogadott volna el ajándékot, akkor azok kliensévé vált volna, megfosztva magát attól a szabadságtól, hogy a szegényeket támogassa. Eredeti álláspontja meglehetősen ambivalens volt (1Kor 9,18), és korintusi ellenségei úgy vélték, hogy ő Makedóniában is elfogadott pénzt az egyháztól (2Kor 11,7–11). Valójában ez valamelyest igaz volt, de alantas támadásnak számított, ezért Pál haragos kirobbanással vádolja őket a 2Kor 10–13-ban. A levélnek ebben a részében csodálhatjuk meg leginkább retorikai képességeit.

Korintusi missziósok

Pál korintusi miszióját a levelekből és az ApCsel-ből rekonstruáljuk. Ám nem Pál a korintusiak egyetlen missziója, mások is megjelentek a közösségben, és az eltérő igehirdetők egymással rivalizáló keresztény csoportokat hoztak létre. Mit tudunk a szövegben említett misszionáriusokról?

Kloé (jelentése: fiatal zöld, fiatal hajtás, a zöldellő) keresztény nő, aki Pált a korintusi versengésekről értesítette (1Kor 1,11).

Apolló (az ógörög hitvilágban napisten, a művészetek pártfogója) alexandriai zsidó, aki az ApCsel szerint „ékeesszó és az Írásokban igen jártas ember volt” (ApCsel 18,24). Ez esetben az „írások” az Ószövetség könyveit jelentik, feltehetően Alexandriai Philón iskolájában tanult, amelyben a zsidó szövegmagyarázatot az allegória segítségével ötvözték a hellén filozófiával. Efezusból érkezett Korintusba, s ta-

nített a keresztény közösségekben (ApCsel 18,24–28). Sokan hozzászegődtek, s némileg szembekerültek Pál „híveivel” (1Kor 1,12; 3,4–6,22; 4,6), ezért Pál visszatért Efezusba. Tanítási módját Pál nem fogadta fenntartás nélkül (3,10–15), de azért testvérnek nevezte, és arra ösztönözte, térjen vissza Korintusba. Az ApCsel a minden bizonnyal egészen önállóan működő Apolló munkáját az apostoli vonalhoz kapcsolja. Későbbi sorsa – a Tit 3,13 ellenére – ismeretlen. Sokan neki tulajdonítják a Zsidóknak írt levél szerzőségét.

Péter apostol (Kr. e. 1 – Kr. u. 67. június 29.) a tizenkét apostol egyike, Jézus tanítványa, a katolikus hagyomány szerint Róma első püspöke Kr. u. 33-tól haláláig. Eredetileg Simonnak (héberül שִׁמְעוֹן Siméon; figyelés, hallgatás, figyelem) nevezték, Jézus adta neki a Péter nevet, amely a görög Petrosz, vagyis kőszikla szóból ered. Pál apostol műveiben gyakran nevezi Pétert Kéfásnak is, mivel ez a kőszikla arámi változata (קִפְּאִי Qéfá). Ezután az Apostolok cselekedetei úgy ír Péterről, mint a legfőbb apostolról. Pál apostol így ír róla: „én reám van bízva a körülméletlenség evangéliuma, mint Péterre a körülméletlenség” (Gal 2,7) – arra utalva, hogy míg Pál elsősorban a pogány nemzetek, addig Péter főleg a zsidók között szolgált. A katolikus hagyomány azonban azt tartja, hogy Jézus Krisztus halála után (33) Antiochiába ment, ott hamarosan püspökséget alapított, amelynek ő lett a vezetője. Több forrás szerint Korintusban is járt, de azt szinte egybehangzóan állítják a fennmaradt írásos emlékek, hogy térítő munkája Rómában teljesedett be.

A Péter neve alatt szereplő pártot nem szabad Péterrel azonosítani: hagyományosan a zsidóságból megtért keresztényeket jelenti, akik a kereszténységet a zsidóságon belüli spirituális megújulási mozgalomnak tartják.

Krisztus-párt vagy Kriszposz-párt?

Kriszposz Aegina püspöke (ApCsel 18,8; 1Kor 1,14) a 72 tanítvány egyike. A hetven vagy hetvenkét tanítványról Lukács evangéliuma beszélt (Lk 10,1–24), ők a világ különböző tájain misszionáltak. Az evangélium nem nevezi meg őket, mint a tizenkét apostolt, az ortodox egyházi hagyomány azonban kisebb-nagyobb eltérésekkel megőrizte a neveiket. Az első névlista Római Szent Hippolütosztól származik (170–235), aki Iréneusz (115–203) tanítványa volt, akit viszont Szent Polikárp (~70–155) tanítványaként ismerünk, aki pedig ezeket a neveket János apostoltól hallotta. Később Türoszi Szent Dorotheosz (255–362) jegyezte le ezt a listát, amely a 7. századi bizánci Chronicon Paschale (krónika) névsorára volt hatással. A különböző listákat az orosz Rosztovi Szent Dimitrij (1651–1709) vetette egybe, javítva a listák közti eltéréseket és hibákat. Hivatalosan ma a keleti egyházban az ő műve az elfogadott.²⁷

²⁷ *The Book of the Bee, chapter XLIX “The names of the Apostles in order”* by Solomon, Nestorian bishop of Basra, 13th century (edited by Ernest A. Wallace Budge, 1886).

A konfliktus alapja

Az ősegyház konfliktusa Jézus és a nagytanács, vagy Jézus és az írástudók konfliktusára megy vissza. De míg ez Jézus missziója idején a zsidó valláson belüli konfliktusnak számított, addig a keresztény misszió idején már bizonyos zsidó legalista gondolkodás és a keresztény „karizmatikus” csoportok vitája lett. Tehát egymástól elkülönülő két vallási csoport konfliktusa.²⁸ A konfliktusokat tehát a kettős identitás is generálja, az egyháztagok maguk sem tudják világosan, hogy a hellenizált zsinagogai közösséghez tartoznak-e, vagy egy új, hellén vallási egyesülethez.²⁹ Megjegyzendő, hogy – Pál személyes konfliktusait leszámítva – az első században a keresztény közösségnek kevés konfliktusáról tudunk a nekik otthont adó városok hellén társadalmával.

A konfliktus kezelése

A rendelkezésünkre álló keresztény források alapján Pál és a hatóságok, valamint a zsidósággal szembeni konfliktusa jobban dokumentált, de a konfliktus természete nem egészen pontosan megfogalmazott. Pál megoldásai minden esetben a nyílt viták alapján történnek, de míg a római hatóságokkal kapcsolatban erősen a római jogszokásokra hivatkoztak, a zsidó hatóságokkal kapcsolatban vallási vitákat gerjesztenek.

A közösség belső konfliktusainak kezeléséről leginkább a levélirodalomból értesülünk, ezek teológiai, eszkatológiai, morális, rituális és szervezeti jellegűek. A probléma, hogy a konfliktust keltők csoportját vagy személyét nem eléggé pontosan ismerjük, mint ahogyan azt sem, hány ember tartozott a vitázó csoporthoz, véleményüket pedig legtöbb esetben csak az apostoli levelekben olvasható válaszokból ismerjük. Pál a viták feloldása közben leginkább a vallási élmény intenzifikálására törekedett, és nem zsinati formulákhoz hasonló hitvallási szövegek elfogadására. Az organikus közösségi modell legfontosabb feladatának tartja, hogy megőrizze a fővel (Krisztus) kapcsolatát, és a tagok sajátos „karizmáját” azonos súllyal értékelje. Bár Pál hangosan érvel a törvényvallásosság ellen, mégis a hellén közösség morális és szexuális devianciáit leginkább a zsidó közösségek morális szokásrendszerével igyekszik korrigálni.

²⁸ Vö. bővebben ZAMFIR Korinna: „Páli (kora keresztény) egyházak – önkéntes vallási egyesületek?”, in BENYIK György: *Szent Pál és a pogány irodalom*. Szeged: JATEPress 2010, 299–330.

²⁹ Vö. ZAMFIR Korinna: *A korintusi eukharisztikus lakoma az önkéntes egyesületek közös étkezéseinek tükrében*, Pannonhalmi Szemle 1. (2012) 12–36.

VÉGSŐ MEGFONTOLÁSOK

A legfontosabb leszögezni, hogy az ősegyház sem volt mentes a kemény vitáktól és a csoportok rivalizálásától. Ezeket részben az váltotta ki, hogy a keresztény egyház levált a „religio licita” jogi védelmében részesülő zsinagógai közösségről. Másrészt Jézus üzenetét elvont elvekbe sűrítve kellett megfogalmazni a hellén világ számára, amellyel Jézus lényegében soha nem érintkezett. Ez a folyamat tanbeli és szervezeti vonatkozásban kiérleli az új vallási közösségnek azt a módszerét, hogy más kultúrákban miként kell beleilleszkedni úgy, hogy megőrizze a kapcsolatát az eredeti Jézus követők csoportjával és a megváltást hozó Jézus személyével.

ELEFÁNTVESZÉLY – A MAKKABEUSOK 3. KÖNYVE ÉS TÖRTÉNETI HÁTTERE

Bojtor Attila

Elefantengefahr – Das 3. Buch der Makkabäer und sein geschichtlicher Hintergrund
Der Artikel ist eine Vorstellung des in der ungarischsprachigen Literatur wenig behandelten 3. Buches der Makkabäer. Nach allgemeinen Informationen über Text und Rezeptionsgeschichte wird der Inhalt des Buches dargestellt, dann dessen Bezüge zur Geschichte. Zum Motiv der Hinrichtung durch Elefanten werden einige Beispiele aus antiken und späteren Texten angeführt, dann die Beziehung zu Josephus Flavius' Ap. II 51–55 kurz behandelt, bzw. die These Cyril Emmets über den Stoff des Buches vorgestellt.

I. A MAKKABEUSOK 3. KÖNYVÉRŐL ÁLTALÁBAN

A 19. kisbetűs kódex¹ a könyv címe (Μακκαβαίων Γ') mellett jogosan megjegyzi: *πολεμικον μαλλον ωφειλεν επιγραφεσθαι*² – a szöveg ugyanis egyetlen szóval sem említi a makkabeusokat, sőt cselekménye a makkabeusok kora előtt játszódik; központi szereplője azonban egy egyiptomi ptolemaida uralkodó. Talán azért számították a Makkabeusok könyvei közé, mert feltételezték, hogy a makkabeusok korában íródott,³ talán azért, mert a cselekményben közös motívum a zsidó közösség nem zsidó hatalmak általi fenyegetettsége.

A könyv sem a héber bibliába, sem a Vulgatóba nem került bele; a 85 apostoli kánon azonban, amelyeket a 692-es trullozi zsinat magáévá tett, három makkabeusi könyvet említ az Ószövetség részeként.⁴ A Makkabeusok 3. könyvét a mai görögkeleti bibliakiadások is tartalmazzák.

¹ A Makkabeusok 3. könyvének fő szövegforrásai a Codex Alexandrinus (5. sz.) és a Codex Venetus (8. sz.); a Codex Sinaiticusból és a Codex Vaticanusból hiányzik. Tartalmazza még a könyvet 29 kisbetűs kódex. Fennmaradt két ókori fordítása, egy szír, valamint egy örmény nyelvű, de mindkettő gyakran szabadon kezeli a szöveget. Régi latin fordításról nem tudunk. vö. KNÖPPLER, Thomas: „Makkabaion III. Das dritte Buch der Makkabäer. Einleitung und Erläuterungen“, in: KARRER, Martin; KRAUS, Wolfgang (szerk.): *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011. 1417–1444. 1418.

² Inkább ptolemaioszit kellene írni.

³ Vö. KNÖPPLER: 1417.

⁴ <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.ix.ix.vi.html> [23. 08. 2016.]

A könyv nyelvezete leginkább a Makkabeusok 2. könyvéhez,⁵ továbbá Lukács evangéliumához és az Apostolok cselekedeteihez hasonlítható.⁶ Carl Ludwig Willibald Grimm szerint „aligha állt egy másik bibliai írónak is egy ennyire gazdag szókincs a rendelkezésére, mint a mi szerzőnknek; ő azonban rosszul használta fel azt”.⁷ Jellemző az atticizálás,⁸ a mesterkéltséget, erőltetett, dagályos,⁹ olykor nehezen érthető nyelvhasználat.

A Makkabeusok 3. könyvének a zsidóságon belüli hatástörténete nem mutatható ki – ennek oka valószínűleg, hogy a könyv nem tartozik hozzá a héber kánonhoz. A latin egyházban a könyv nem volt ismert, bár a 16. századtól legalább négy latin fordítás ismeretes – az első a Cisneros bíboros költségén kiadott Complutumi Poli-

⁵ A Makkabeusok 3. könyve számos olyan szót és szókapcsolatot tartalmaz, amely a Septuagintában csak itt és a Makkabeusok 2. könyvében fordul elő; ilyenek: δοριάλωτος (3Makk 1:5; 2Makk 5:11), παραναγιγνώσκω (3Makk 1:12; 2Makk 8:23), ἀντιλήμψεως τεύξασθαι (3Makk 2:33; 2Makk 15:7), ὁμοεθνής (3Makk 4:12, 7:14; 2Makk 4:2), μὴ ὑπὸ καιρὸν ἡμέρας (3Makk 4:14; 2Makk 7:20), οἰωνόβρωτος (3Makk 6:34; 2Makk 9:15). Mindkét könyv említi a szkíták kegyetlenségét (3Makk 7:5; 2Makk 4:47). Ugyanakkor a 2Makk stílusa sokkal jobb, kevésbé túlfeszített, és közelebb áll Polübioszhoz. Közvetlen irodalmi függés 2Makk és 3Makk között nem bizonyított, valószínű viszont, hogy hasonló körökben és hasonló korban keletkeztek – vö. EMMET, Cyril William: “Introduction”, in: CHARLES, Robert Henry (szerk.): *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Volume I: Apocrypha*. Clarendon Press, Oxford 1913. 155–162 (továbbiakban: *Introd.*), 156k.

⁶ Vö. KNÖPPLER: 1418.

⁷ Vö. GRIMM, Carl Ludwig Willibald: *Das zweite, dritte und vierte Buch der Macca-bäer. Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments* 4, Lipsce 1857, 215. Idézi KNÖPPLER, 1418. (ford. tölem). A Makkabeusok 3. könyvének szerzője több mint száz olyan szót használ, amely a Septuagintában sehol máshol nem fordul elő (ezek között a költői nyelvből vett szavakat, mint pl. 4,2-ben πανόδυρτος és 5,13-ban μεγαλοσθενής), illetve jónéhány hapaxlegomenont – pl. olyan igéket, mint ψυχουλεῖν (5,25), προσυτέλλειν (2,29) és szóösszetétellel képzett sajátos mellékneveket, mint βυθοτρεφής (6,8), μισούβρις (6,9), μυροβρεχής (4,6), ποντόβροχος (6,4) φοβεροειδής (6,18), πυρόπνους (6,34) – vö. EMMET: *Introd.*, 161.

⁸ Előfordulnak atticizáló szóalakok: τέλεον, τελέως, δεσμά, ἴστε, διηρπάσθην, καθειστάντες, ὥκτειρα, továbbá a kraszisz előfordulásából (τοῦνάντιον, τάληθές). Ugyanakkor a τεύξασθαι, κατεσχέθη, ἠνέωξα, εἰάσθησαν, θεέ, τετάρτη formák a koiné hatásáról tanúskodnak (vö. EMMET: *Introd.*, 161k.). Érdekes, hogy ugyanaz az ige előfordul a könyvben általános (5,3: προστάσων), és atticizáló (5,37: προστάττειν) formában is.

⁹ Például, amikor ilyen megfogalmazást használ: αἰσχίσταις βασάνοις ἀποτυμπα-νισθήσεται (3,27); az ige jelentése ’kínhalállal kivégez, agyonver’, ’elpusztít, kiirt’, mindezt viszont még kiegészíti a főnévvel, amely ’kint’, ’szenvedést’ jelent, s ennek superlativusba tett jelzőjével: ’rút’, ’szégyenletes’, ’aljas’, ’megszégyenítő’.

glotta számára készült¹⁰. A kereszténységen belül nagyobb hatása volt a könyvnek Keleten, a görög, de leginkább a szír egyházban.¹¹ Antiochiai Theodorétosz egy helyen összefoglalót nyújt a könyvről, amelyet történetileg hitelesnek tart; az Apostoli Konstitúciókban rögzített Szent Kelemen Liturgiájának szövege pedig, úgy tűnik, egy helyen felhasználja 3Makk 2,2-t.¹²

2. A MAKKABEUSOK 3. KÖNYVÉNEK CSELEKMÉNYE

Philopatór király ellen a raphiai csatánál Theodotosz merényletet kísérel meg, de azt egy zsidó, a későbbi hitehagyó Doszitheosz megakadályozza. A csatában Philopatór, – nővére, Arsinoé segítségével – legyőzi Antiokhoszt, és látogatást tesz a visszaszerzett területeken. Jeruzsálemben is elmegy, megilleti a város szépsége, és be szeretne menni a szentek szentjébe. Szándékától a környékbeli zsidók elborzadnak, Simon főpap pedig Istenhez könyörög (2,2–20), hogy lépjen közbe, és akadályozza meg a szentségtörést. Isten erre (fizikailag) csapást mér az uralkodóra, aki egy időre lebénul, és kénytelen lemondani tervéről.

A dühös Philopatór Egyiptomba hazatérve, barátaival együttműködve, rágalmakat kezd terjeszteni a zsidók ellen, és rendeletet ad ki,

„hogyan senki, aki nem mutat be áldozatot, szentélyeikbe be ne menjen, minden zsidót pedig hajtsanak népösszeírásba és szolgálai állapotba, az ellenszegülőket pedig erőszakkal vezessék el és vegyék életüket, az összeírtakat pedig bélyegezzék meg tűzzel is a testükön Dionüszosz borostyánlevél-jelével, s helyezzék őket a korábbi szintre lefokozott jogállásba. (...) Ha pedig valakik közülük inkább azt választanák, hogy azok között élnek, akiket beavattak a misztériumokba, azok az alexandriaiakkal egyenjogú polgárok”. (2,28–30)¹³

A zsidók közül erre egyesek valóban áttérnek a misztériumvallásra, többségük azonban minden vagyonát feláldozva próbál kimenekülni a népszámlálásból, a behódolókat pedig kiközösítik maguk közül. A szerző kifejti, hogy az egyiptomi zsidók, feddhetetlen életük miatt, megbecsülésnek örvendtek a körülöttük lakók körében, a király emberei így az imádság és az étkezés terén való elkülönülésüket használják fel az ellenük való hangulatkeltésre. Philopatór az igazhitű zsidók ellenállását látván levelet küld az ország vezetőinek (3,12–29), melyben megparancsolja:

¹⁰ Vö. JELICOE, Sidney: *The Septuagint and Modern Study*. Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1989. 305.

¹¹ Vö. KNÖPLER: 1419.

¹² Vö. EMMET: *Introd.*, 162.

¹³ A 3Makk-ből vett idézetek saját fordításaim.

ezen levél vételével azonnal az ottlakókat, asszonyokkal és gyermekekkel együtt, bántalmazás és zaklatás közepette küldjék el hozzánk, mindenünnen vasbilincsekbe zárva, az ellenségeseknek illő szégyenletes és végzetes leölésre (3,25).

Ennek megfelelően a (vidéki) zsidókat hajóval Szkhediába szállítják, majd az (alexandriai) hippodromba. Miután a helyi zsidók szolidaritásukat fejezik ki a meghurcoltakkal, Philopátor őket is ugyanúgy büntetésre szánja, és újabb népösszeírást rendel el,

nem a röviddel korábban említett terhes munkaszolgálatra, hanem, hogy miután parancsolt gyalázatos bánásmóddal megkínózzák, végül egy nap leforgása alatt eltüntessék őket. Ezeknek összeírása pedig negyven napon át történt, szigorú buzgalommal és becsvágytól ösztönzött mellette üléssel, hajnaltól napnyugtáig (4,14–15).

Itt azonban Isten közbelép: negyvennapos munka után csodálatos módon elfogy a papirusz és az írónád, az összeírást pedig nem tudják befejezni.

A dühös Philopátor ekkor hívhatja a hadi elefántok parancsnokát, Hermónt, és megbízza, hogy az ötszáz elefántot tömjénnel és borral megrészesítve ingereljük fel, és velük végeztessék ki a zsidókat. Hermón elvégzi az előkészületeket, de másnap, amikor a királynak jelentést tenni megy, Isten csodálatos közbelépése folytán a királyt alva találja, pedig már a lakoma is készen állt a vendégekkel együtt. A zsidók dicsőítik Istent, Philopátor pedig, amikor végre felébred, megparancsolja, hogy aznap újból készítsék elő a kivégzést.

Másnap ismét minden készen áll, a városbeliek is összegyűlnek megsejmelni a kivégzést, Isten csodája folytán azonban Philopátornak emlékeztetkiesése van, és megalázóan ráírvall Hermónra, amiért bántani akarta a feddhetetlen és hűséges zsidókat. A zsidók öröme a kivégzés ismét elmarad, de rövid időn belül a király ismét magához tér, és újra parancsot ad Hermónnak az előkészületekre, miközben már barátai és rokonai is méltatlankodnak a következetlenségén.

A következő napon megint elő van készítve az elefántok általi eltaposás, a nézők tömege tölti meg a hippodromot. A zsidók végső kétségbeesésben vannak. Ekkor az idős Eleazár pap hosszú fohással fordul Istenhez (6,2–15). Az elefántok és a katonák kivonulnak a zsidók ellen.

Akkor a nagyhírű Mindenható és igaz Isten, megmutatván szent arcát, megnyitotta a mennyei kapukat, amelyekből két megdicsőült, ijesztő külsejű angyal ereszkedett alá, a zsidókat kivéve mindenkinek láthatóan, és szembeálltak, és az ellenség seregét zűrzavarral és gyávasággal töltötték meg, és mozgíthatatlan bilincsekkel megkötötték. A király teste is megborzongott kissé, bosszús vakmerőségét pedig felejtés fogta el. Az állatok pedig visszafordultak az őket követő fegyveres seregekre és letaposták őket és megsemmisítették (6,18–21).

A király teljes metanoiát él át: megbánja mindazt, amit a zsidók ellen tervezett, és barátait hibáztatja érte. A zsidóknak hétnapos örömnepet szervez a hippodromban amiatt, hogy megszabadultak. A zsidók elhatározzák, hogy a diaszpórában való tartózkodásuk ideje alatt minden évben megünneplik ezt a szabadulást; a szerző itt pontosabb tájékoztatást ad: a kivégzési kísérletek Epiphi hónap ötödikétől hetedikéig történtek (6,38). A hétnapos ünnep végeztével a zsidók kérelmezik, hogy hazautazhassanak. Philopatór újabb levelet ír az ország vezetőinek (7,1–9), amelyben elítéli saját korábbi szándékait, elismeri, hogy a zsidók Istene védelmezi őket és mindazokat fenyegeti, akik ártanának nekik, és garantálja, hogy biztonságban kell hazautazniuk. A zsidók azonban, mielőtt hazaindulnának, még engedélyt kérnek és kapnak, hogy az igaz hittől elpártolt társaikat „nyilvánosan kiirtsák, minden királyi felhatalmazás és kivizsgálás nélkül” (7,12), így újabb örömnep kíséretében megölnek háromszáz zsidó férfit (7,14–15).

Eltávoznak, és Ptolemaisba érkezvén, „amelyet a hely sajátossága miatt rózsatermőnek neveznek” (7,17) ismét örömnepet tartanak és fogadalmi ünnepet rendelnek, emlékül stétét állítanak, majd boldogan hazatérnek otthonukba, ahol minden vagyonukat visszakapják és köztiszteletnek örvendenek.

3. TÖRTÉNETI ELEMEL

IV. Ptolemaiosz Philopatór (Kr. e. 244/5–204, uralk. Kr. e. 222/1–204) és nővére felesége, (III.) Arsinoé (Philopatór) (Kr. e. 246/5–204), valós történelmi személyek. A Kr. e. 217-es raphiai¹⁴ csatát Polübiosz leírásából¹⁵ ismerjük. Ő is leírja Theodotosz gyilkossági kísérletét, de nem említi Doszitheoszt, a sikertelenség oka pedig, hogy a király nem a hivatalos sátorban aludt.¹⁶ Polübiosz szerint azonban Ptolemaiosznak mindössze 73 elefántja volt a csatában, így a Makkabeusok 3. könyvének 500-as száma költői túlzásnak tűnik.¹⁷ A könyv képe Philopatórról nagyrészt megfelel annak, amit Plutarkhosz, Sztrabón és Diodorus Siculus munkáiból ismerünk: a lakomák szeretete, függőség az udvaroncoktól, egyesíteni próbálja a zsidókat és

¹⁴ Ma رفح (Rafah), Egyiptom és a Gázai övezet határán kettéosztott város, határátelölhely.

¹⁵ Vö. Pol. V. 40kk; 82kk; HEGYI Dolores: *Hellénizmus Keleten*. Kronosz, Pécs 2013. 47–48.

¹⁶ Vö. Pol. V. 81.

¹⁷ Vö. KNÖPLER: 1437k.

görögöket Dionüszosz kultuszában, az elefántok használata hadi célokra, a hivatali levelek formátuma.¹⁸

Simon főpap említése történetileg szintén illik a képbe: a raphiai csata idején II. (Igaz) Simon, II. Oniás fia, töltötte be a főpapi tisztelet Jeruzsálemben.¹⁹

Történelmi tény, hogy IV. Ptolemaiosz Philopatör kiemelkedő tisztelője volt Dionüszosznak, és lehetséges, hogy ő maga valóban jelképesen tetováltatta is magát,²⁰ de az erőszakos tetováltatás történelmileg valószínűtlen.²¹ Annál valószínűbb viszont, hogy Egyiptomban az államvalláshoz való csatlakozásért polgárjogot kínáltak a zsidóknak.²² A Makkabeusok 3. könyve szerzőjéről a szöveg alapján alapvetően állítható, hogy közelről ismeri az egyiptomi zsidók jogi helyzetét.²³

Hogy kik azok a zsidók, akiket a könyv szerint az alexandriai hippodromba hurcoltak, arra a könyvben szereplő helységnevekből eredményesen következtethetünk: a történet végén ῥοδοφόρος-nak nevezett Ptolemaisba térnek vissza, Alexandriába pedig Szkhedián át jutnak. A Ptolemais nevet több ókori település is viselte,²⁴ A ῥοδοφόρος szó azonban az egész ógörög korpuszban csak egy helyen jelenik meg, egy Kr. u. 2. századi, a mai Fajjúmból²⁵ származó papiruszon, amely egy gazdasági elszámolást tartalmaz. Az alapján pedig, hogy a királyi flotta az illető helység kikötőjében állomásozni tudott, legvalószínűbb a fajjúmbeli Πτολεμαῖς Ὀρμου.²⁶

¹⁸ Vö. ANDERSON, Hugh: "Third Maccabees", in: FREEDMAN, David Noel (szerk.): *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 4. Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992. 450–452.

¹⁹ Vö. KNÖPPLER: 1426; EMMET, Cyril William: "Lábjegyzetek 3Makk-hez", in: CHARLES, Robert Henry (szerk.): *Uo.*, 163–173. (továbbiakban: *Lábj.*), 164.

²⁰ Vö. EMMET: *Lábj.*, 165.

²¹ A ptolemaioszi Egyiptomban létezett a tendencia, hogy a zsidók Istenére mint a többségi lakosság vallási panteonjának egyik tagjára tekintsenek, illetve hogy valamelyik görög–római istenséggel azonosítsák, többek között éppen Dionüszossal; lehetséges, hogy ez befolyásolta IV. Ptolemaiosz valláspolitikáját is – vö. HENGEL, Martin, *Judentum und Hellenismus*. Mohr, Tübingen 1988. 480k.

²² Vö. KNÖPPLER: 1430–1432.

²³ Vö. ANDERSON: *Uo.*

²⁴ 1) egy Efezus melletti település, 2) egy Rodosztól északra fekvő város, 3) egy kikötőváros Kelet-Pamfiliában, 4) Föníciában a mai Akko, 5) egy kikötő a Cyrenaicában, 6–9) négy falu Fajjúmban (Πτολεμαῖς Ὀρμου, Πτολεμαῖς Μελισσοῦργων, Πτολεμαῖς ἡ Καινή, Πτολεμαῖς Δρυμοῦ), 10) a Krokodilopolisszal azonosítható metropolisz az Arsinoé-kerületben (Πτολεμαῖς Εὐεργέτις), 11) a Thinisz-kerület fővárosa, valamint 12) egy város Afrika keleti partján, Port Szudántól kb. 135 km-re délre (Πτολεμαῖς Θερῶν vagy Πτολεμαῖς ἐπὶ Θήρας) – Vö. KNÖPPLER, 1443k.

²⁵ *الفيوم* (al-Fayyūm).

²⁶ Vö. KNÖPPLER: 1443k.

Szkhedria Alexandriától Keletre fekvő kikötőhely volt,²⁷ érthető, ha a Níluson Észak felé utazva ennek érintésével értek célhoz. A mai Fajjúm területén az ókorban jelentős zsidó népesség mutatható ki, akik közül egyesek magas katonai rangot is viseltek.²⁸

Amikor a szerző Pachón és Epiphi hónapokról beszél, nem az Alexandriában hivatalosan használatos makedón naptárt, nem is a júdeai babiloni-zsidó naptárt, hanem az egyiptomi naptárt használja, amelyet Egyiptom Alexandria Octavianus általi elfoglalása után (Kr. e. 30) cseréltek le az Augustus által javított Iulianus-naptárra, bár az egyiptomi hónapneveket még ezután is használták. Bár a ptolemaioszi kor egyiptomi naptárának szinkronizálása nehézségekbe ütközik, Kr. u. 26 utáni adatokra alapozva a könyv cselekményének elemeit a következőképpen datálhatnánk: a zsidók összeírásának idejét a Gergely-naptár szerint a május 20-ától június 28-áig terjedő időszakkal feleltethetjük meg, a megsemmisítési kísérleteket pedig június 29-ére, 30-ára, és július 1-ére tehetjük.²⁹

A cselekmény hitelességének fő buktatói, hogy a szerző kölcsönvenni látszik motívumokat 2Makk-ból (a két angyal megjelenése és a jeruzsálemi templomba való behatolás kísérlete), Eszter könyvéből (a király udvaroncai hatására szándékszik megsemmisíteni a zsidókat), és egyáltalán az „üldözés-irodalom” közhelyeiből, valamint, hogy a könyv elején szereplő elbeszélés a raphiai csatáról gyakorlatilag irreleváns a cselekmény lényegét tekintve.³⁰ Logikátlan továbbá, hogy az egyiptomi uralkodó saját, alátámasztott ismereteink szerint hűséges szórványzsidó alattvalóit akarta volna megbüntetni a palesztinai zsidók részéről ért sértés miatt; a szerző célja alapvetően az egyiptomi zsidók egyik ünnepének történeti megalapozása lehet.³¹

3. 1. Elefántok általi kivégzés

A Makkabeusok 3. könyve cselekményének központi motívuma az elefántok általi kivégzés kísérlete, amely Isten közbelépésére egymás után háromszor hiúsul meg. A könyvben említett – vagy legalábbis ahhoz hasonló kivégzési módot – más ókori szövegek is említik. Az első, amely egy Kr. e. 4. századi eseményt beszél el, egy részlet

²⁷ Vö. KNÖPPLER: 1435. EMMET: *Lábj.*, 168.

²⁸ Vö. BORGÉN, Peder: "Judaism in Egypt" (art.), in: FREEDMAN, David Noel: *The Anchor Bible Dictionary* Vol. 3, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992. 1061–1072. 1063k.

²⁹ Vö. KNÖPPLER: 1442k.

³⁰ Vö. AMIR, Yehoshua: "Third Book of Maccabees", in: SKOLNIK, Fred (szerk.): *Encyclopaedia Judaica*, Volume 13. Thomson Gale – Keter, Detroit–New York–San Francisco–New Haven, Conn. – Waterville, Maine–London 2007. 318k.

³¹ Vö. EMMET: *Introd.*, 160.

Quintus Curtius Rufus (Kr. u. 1. sz.) történeti művéből, A makedón Nagy Sándor történetéből.³²

Ekkor a király egy lovasosztaggal körüllovagolta a gyalogságot, és Perdikkasz ösztönzésére maga elé parancsolta a széthúzás bujtogatóit, hogy ellenőrizze a büntetés végrehajtását. És megfenyegette őket: ha ellenkeznek, rájuk szabaddítja az egész lovasságot az elefántokkal együtt. A gyalogosok kővé meredtek a váratlan ijedelemtől, Meleagrosz is fejét vesztette rémületében. Valamennyien biztosabbnak vélték, ha ott helyben várakoznak, és nem siettetik sorsukat. Ekkor Perdikkasz, látva, mily kábultan és meghunyászkodva állnak ott, kiválasztott mintegy harminc katonát, akik a Nagy Sándor halála után megtartott első gyűlésen Meleagrosz után kirohantak, és az egész had szeme láttára az elefántok közé vetette őket. A vadállatok valamennyit agyontaposták, és Philipposz, noha nem az ő parancsára történt, nem vetett gátat az öldöklésnek. Szemlátomást az egészből csak annyit tulajdonított magának, amennyit az események beigazoltak. Ez volt a makedón polgárháborúk előjele, egyben kezdete.

Másfél századdal későbbre volna datálható az incidens, amelyet Valerius Maximus örökített meg anekdotaként a Kr. u. 1. század elején.³³

Mert a későbbi Africanus,³⁴ a karthágói birodalom leigázása után, az idegek szökevényeit a nép élvezetére szánt látványos rendezvényeken vadállatok elé vetette, Lucius Paulus³⁵ pedig, Perszeusz király³⁶ legyőzése³⁷ után, az ugyanazon fajta és ugyanabban vétkes embereket elefántok alá dobatta, hogy tapossák el őket, ezzel igen hasznos példát állítva, már ha szabad a legkiválóbb férfiak cselekedeteit alázatosan méltányolni anélkül, hogy kevélységgel vádolódnának: a hadi fegyelemben ugyanis durva és gyors büntetésekre van szükség, mert az erő a harcosokban áll, akik ha a helyes úttól eltérnek, ha nem fojtják el, el kell fojtani őket.

³² X. könyv. Ford. Kárpáty Csilla. Európa, Budapest 1967. 168–169

³³ II, 7, 13–14: *Nam posterior Africanus euerso Punico imperio exterarum gentium transfugas in edendis populo spectaculis feris bestiis obiecit, et L. Paulus Perse rege superato eiusdem generis et culpa homines elephantis proterendos substravit, utilissimo quidem exemplo, si tamen acta excellentissimorum uirorum humiliter aestimare sine insolentiae reprehensione permittitur: aspero enim et absciso castigationis genere militaris disciplina indiget, quia uires armis constant, quae ubi a recto tenore descuerint, oppressura sunt, nisi opprimantur.* Ford. tölem.

³⁴ Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantinus (Kr. e. 185–129), a harmadik pun háború római parancsnoka

³⁵ Lucius Aemilius Paullus Macedonicus (Kr. e. 229 – 160 k.), római konzul

³⁶ Kr. e. 212 – Kr. e. 166 vagy Kr. e. 162, a hellenista Makedónia utolsó uralkodója, az Antigonidák közül

³⁷ A püdnai csatában, Kr. e. 168-ban.

Végül még később, a Kr. e. 2. sz. második felében kellett meggesnie annak, ami szövegünkkel a legközelebbi kapcsolatban áll, s amit a szintén Kr. u. 1. századi Josephus Flavius beszél el a *Contra Apionem* II. könyvében:³⁸

Apiónról pedig egymás után majdnem egyik sem tudott őseinek, a makedónoknak a királyai közül, akik felénk jóindulattal viseltettek: ugyanis III. Ptolemaiosz is, akit Euergetésznek³⁹ neveznek, miután egész Szüriát erővel birtokba vette, nem az egyiptomi isteneknek mutatott be győzelmi hálaáldozatot, hanem átutazott Jeruzsálembe, és Istennek mutatott be, amint az nálunk szokás, a győzelemhez méltón számos áldozatot, és adományokat helyezett el. Philométór Ptolemaiosz⁴⁰ pedig, és felesége, Kleopatra, egész országu-

³⁸ *Contra Apionem* II, 48–55. Történetesen épp itt kezdődik a szövegnek az a része, ahol az eredeti görög elveszett, és csak a latin fordítás maradt fenn: Ἀπίωνα δὲ σχεδὸν ἐφεξῆς πάντες ἔλαθον οἱ τῶν προγόνων αὐτοῦ Μακεδόνων βασιλεῖς οἰκειότατα πρὸς ἡμᾶς διατεθέντες: καὶ γὰρ τρίτος Πτολεμαῖος ὁ λεγόμενος Εὐεργέτης κατασχὼν ὅλην Συρίαν κατὰ κράτος οὐ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ θεοῖς χαριστήρια τῆς νίκης ἔθυσεν, ἀλλὰ παραγενόμενος εἰς Ἱεροσόλυμα πολλὰς ὥς ἡμῖν νόμιμόν ἐστιν ἐπετέλεσε θυσίας τῷ θεῷ καὶ ἀνέθηκεν ἀναθήματα τῆς νίκης ἀξίως. [49] ὁ δὲ Φιλομήτωρ Πτολεμαῖος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κλεοπάτρα τὴν βασιλείαν ὅλην τὴν ἐαυτῶν Ἰουδαίους ἐπίστευσαν, καὶ στρατηγοὶ πάσης τῆς δυνάμεως ἦσαν Ὀνίας καὶ Δοσίθεος Ἰουδαῖοι, ὧν Ἀπίων σκώπτει τὰ ὀνόματα, δεόν τὰ ἔργα θαυμάζειν καὶ μὴ λοιδορεῖν, ἀλλὰ χάριν αὐτοῖς ἔχειν, ὅτι διέσωσαν τὴν Ἀλεξάνδρειαν, ἧς ὡς πολίτης ἀντιποιεῖται. [50] πολεμούντων γὰρ αὐτῶν τῇ βασιλείᾳ Κλεοπάτρα καὶ κινδυνεύοντων ἀπολέσθαι κακῶς οὗτοι συμβάσεις ἐποίησαν καὶ τῶν ἐμφυλίων κακῶν ἀπῆλλαξαν. ἀλλὰ “μετὰ ταῦτα, φησὶν, Ὀνίας ἐπὶ τὴν πόλιν ἦγαγε στρατὸν ὀλίγον ὄντος ἐκεῖ Θέρμου [51] τοῦ παρὰ Ῥωμαίων πρεσβευτοῦ καὶ παρόντος.” ὀρθῶς δὲ ποιῶν φαίην ἂν καὶ μάλα δικαίως: ὁ γὰρ Φύσκων ἐπικληθεὶς Πτολεμαῖος ἀποθανόντος αὐτῷ τοῦ ἀδελφοῦ Πτολεμαίου τοῦ Φιλομήτορος ἀπὸ Κυρήνης ἐξήλθε Κλεοπάτραν ἐκβαλεῖν βουλόμενος τῆς βασιλείας [52] *et filios regis, ut ipse regnum iniuste sibimet applicaret; propter haec ergo Onias aduersus eum bellum pro Cleopatra suscepit et fidem, quam habuit circa reges, nequaquam in necessitate deseruit.* [53] *testis autem deus iustitiae eius manifestus apparuit; nam Fyscon Ptolomaeus cum aduersum exercitum quidem Oniae pugnare praesumeret, omnes uero Iudaeos in ciuitate positos cum filiis et uxoribus capiens nudos atque uinctos elephantis subiecisset, ut ab eis conculcati deficerent, et ad hoc etiam bestias ipsas debriasset, in contrarium quae praeparauerat euenerunt.* [54] *elephanti enim relinquentes sibi appositos Iudaeos impetu facto super amicos eius multos ex ipsis interemerunt. et post haec Ptolomaeus quidem aspectum terribilem contemplatus est prohibentem se, ut illis noceret* [55] *hominibus, concubina uero sua carissima, quam alii quidem Ithacam, alii uero Hirenen denominant, supplicante ne tantam impietatem perageret, ei concessit et ex his quae iam egerat uel acturus erat paenitentiam egit. unde recte hanc diem Iudaei Alexandria constituti eo quod aperte a deo salutem promeruerunt celebrare noscuntur.* Ford. tölem.

³⁹ III. Ptolemaiosz Euergetész uralkodó (Kr. e. 246–222/1)

⁴⁰ VI. Ptolemaiosz Philométór (Kr. e. 186–145) uralkodó (Kr. e. 180–145)

kat a zsidókra bízták, és az egész hadsereg vezérei Oniasz és Doszitheosz zsidók voltak, akiknek nevét Apión csúfolja, pedig a dolgot csodálnia kellene és nem becsmérelnie, hanem hálásnak lennie nekik azért, hogy Alexandriát megszabadították, amelynek polgárának tartja magát. Amikor ugyanis az ottaniak Kleopatra királyné ellen harcoltak, és azt kockáztatták, hogy szégyenteljesen odavesznek, ezek egyezményeket kötöttek, és véget vetettek a belviszálynak. De azt mondja, „ezután Oniasz a város felé vezette a kevés sereget, amikor jelen volt ott Thermosz, a római legatus”. Mondhatnám, helyesen és nagyon igazságosan tette: ugyanis a Ptolemaiosznak nevezett Phüszkón,⁴¹ miután testvére, Philométór Ptolemaiosz meghalt, kivonult Kürénéből, azzal a szándékkal, hogy kiveti a birodalomból Kleopatrát és a király fiait, hogy igazságtalanul magához ragadja a hatalmat; ezért tehát Oniasz háborúra lépett ellene Kleopatráért, és a királyok iránti hűségét ínségben sohasem hagyta el. Isten pedig látható módon tanúsította Oniasz igazságát; amikor ugyanis Phüszkón eltervezte, hogy harcolni fog Oniasz szembenálló seregével, és a városban levő összes zsidót, feleségükkel és fiaikkal együtt, meztelenül és megkötözve az elefántok alá vetette, hogy eltaposva elvesszenek, ezért pedig még magukat az állatokat is megrészesgítette, a dolgok ellenkezőleg alakultak, mint ahogy előkészítette. Az elefántok ugyanis, otthagyván az elébük tett zsidókat, rárohantak a barátaira és sokukat megölték. Miután ez megtörtént, Ptolemaiosz pedig szemlélte a borzalmas látványt, amely megakadályozta őt, hogy ártson azoknak az embereknek, minthogy legkedvesebb ágyasa, akit egyesek Ithakának, mások Eirénének neveznek, könyörgött, hogy ne cselekedjék ilyen gonoszságot, engedett neki, és megbánta azt, amit már tett, és amit tenni készült. Ezért az alexandriai zsidókról közismert, hogy ezt a napot, mivel Istentől nyilvánosan szabadulást nyertek, illő módon megünneplik.

Talán érdemes még megemlítenünk itt két távolabbi forrást. Robert Knox, a British East India Company kapitánya, a mai Srí Lanka szigetéről jegyzi fel 1681-ben megjelent könyvében,⁴² hogy hogyan bánnak a helybeliek az elefántokkal:

A király hóhérként használja őket; fogaikkal átszúrják a testet, majd darabokra szaggatják, és szétszórják a darabokat. Háromszélű csapággal ellátott éles vasuk van, amit ilyenkor a fogaikra helyeznek; az elefántoknak ugyanis, amelyeket tartanak, a fogaik vége le van vágva, hogy így jobban nőjenek, és valóban újra ki is nőnek.

⁴¹ VIII. Ptolemaiosz Euergetész (Kr. e. 182 k. – 116) uralkodó (Kr. e. 164 és 145–116)

⁴² KNOX, Robert: *An Historical Relation of the Island Ceylon*. London, 1681. 22–23: *The King makes use of them for Executioners; they will run their Teeth through the body, and then tear it in pieces, and throw it limb from limb. They have sharp Iron with a socket with three edges, which they put on their Teeth at such times; for the Elephants that are kept have all the ends of their Teeth cut to make them grow the better, and they do grow out again.* Ford. tőlem.

Alexander Hamilton skót kapitány, a bombayi haditengerészeti flotta parancsnoka, 1727-es kötetében⁴³ szíami szokásokról beszél:

Felségárulás és gyilkosság esetén az elefánt a hóhér. Az elítélt személyt egy oszlophoz kötözik, amit erre a célra a földbe szúrtak, az elefántot pedig odahozzák, hogy megszemlélje; az elefánt kétszer-háromszor körüljárja, amikor pedig gazdája szól az iszonyatos hóhérhoz, az a személyt és az oszlopot körülcsavarja az ormányával, és nagy erőszakkal kirántva az oszlopot a földből, a levegőbe hajítja az embert és az oszlopot, amikor pedig lefelé zuhan, fogaival kifogja, majd miután újból lerázza, egyik elülső lábát a tetemre teszi, és laposra tapossa.

A szövegek azt mindenesetre bizonyítani látszanak, hogy az elefántokat igenis használták kivégzésre, az ókorban és későbbi időkben egyaránt.

Josephus elbeszélésében több közös vonás is található a Makkabeusok 3. könyvével: 1) egy ptolemaida uralkodó akar így zsidókat megbüntetni; 2) az elefántokat megrészgítik a kivégzés előtt; 3) a kísérletet Isten csodálatos közbelépése akadályozza meg (azon kívül, hogy az elefántok váratlanul az uralkodó emberei ellen fordulnak, a „Ptolomaeus quidem aspectum terribilem contemplatus est prohibentem se, ut illis noceret hominibus” mondatot egyes fordítók úgy értelmezik, hogy természetfeletti jelenést látott,⁴⁴ ami méginkább emlékeztetne a 3Makk 6,18–19-ben megjelenő angyalokra); 4) az uralkodó a fordulat hatására megbánja, amit tett; 5) a zsidók az esemény emlékét rendszeresen megünneplik.

⁴³ HAMILTON, Alexander: *A new account of the East Indies, Volume II*. Edinburgh, John Mosman 1727. 181–182: *For Treason and Murder, the Elephant is the Executioner. The condemned Person is made fast to a Stake driven into the Ground for the Purpose, and the Elephant is brought to view him, and goes twice or thrice round him, and when the Elephant's Keeper speaks to the monstrous Executioner, he twines his Trunk round the Person and Stake, and pulling the Stake from the Ground with great Violence, tosses the Man and the Stake into the Air, and in coming down, receives him on his Teeth, and shaking him off again, puts one of his fore Feet on the Carcase, and squeezes it flat*. Ford. tőlem.

⁴⁴ William Whiston (The works of Flavius Josephus, the learned and authentic Jewish historian, to which are added three, dissertations concerning Jesus Christ, John the Baptist, James the Just, God's, command to Abraham, etc. J. E. Beardsley, Auburn 1895): *Ptolemy saw a terrible ghost, which prohibited his hurting those men*.

4. LEHETSÉGES MEGOLDÁS

Cyril Emmet tézise⁴⁵ szerint Josephus elbeszélésének magja történetileg hiteles lehet, mert bár a források szerint VIII. Ptolemaiosz jó viszonyban volt a zsidókkal, lehetséges, hogy uralkodása kezdetén megpróbált bosszút állni azon zsidókon, akik közvetlen elődjét támogatták. A Makkabeusok 3. könyve szerzője pedig különböző forrásokat és hagyományokat dolgozott össze: a raphiai csata elbeszélését és IV. Ptolemaiosz Philopatör belépési kísérletét a jeruzsálemi templomba Megalopoliszi Ptolemaiosz mára elveszett történeti művéből vehette, Drimülosz fia Doszitheosz személyében egy valós személyiség alakját alakíthatta hitehagyó zsidóvá, az elefántok általi csoportos kivégzés kísérletét pedig a VIII. Ptolemaiosz Phüszkónnal kapcsolatos hagyományból ültethette át IV. Ptolemaiosz idejébe. Az így kialakított képben együtt szerepel a templomba való belépés elkeseredett kísérlete, a király életének egy zsidó általi megmentése, a vallással szembeni támadások és hellenizáló kísérletek, amelyek az alexandriai és az Egyiptom más részein élő zsidókat egyaránt érintik, a zsidók befolyásának és szilárd hűségének bizonyítékai, az isteni közbelépés csodái, valamint a hitehagyókon való bosszúállás.

Összességében nevezhető a könyv történelmi fikciónak, melynek célja nem is elsősorban a benne leírtak elhitése, hanem azokon át egy bizonyos önértelmezésnek a megfogalmazása, kifejezése.⁴⁶

A könyv lehetséges keletkezésének határai Kr. e. 217 (a raphiai csata említése miatt) és Kr. u. 70 (a jeruzsálemi templom lerombolása után a könyv hangvétele és üzenete alaptalan lenne) – legvalószínűbb azonban a Kr. e. 2 sz. közepe és Kr. u. 30 közötti időszak, akár különböző időpontokban végzett szerkesztések feltételezésével is;⁴⁷ a Contra Apionem pedig minden bizonnyal Kr. u. 96 és 100 között íródhatott.⁴⁸ Igen valószínűnek tűnik, hogy egy olyan hagyomány, mely szerint az egyiptomi zsidók egy elefántok általi megkísérelt kivégzésből való megszabadulás emlékére tartanak rendszeres ünnepet, a Makkabeusok 3. könyvétől és Josephustól is függetlenül fennállhatott.

⁴⁵ Vö. EMMET: *Introd.*, 159–161.

⁴⁶ Vö. GRABBE, Lester L.: *A History of the Jews And Judaism in the Second Temple Period. Volume 2.* T&T Clark, London – New York 2008. 97.

⁴⁷ Vö. EMMET: *Introd.*, 156–159; ANDERSON, 452; KNÖPPLER, 1418k.; GRABBE, uo.

⁴⁸ Vö. NICKELSBURG, George W. E.: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah.* Fortress Press, Minneapolis 2005. 294.

DER AUFBAU UND DIE IDENTITÄT DER MULTIKULTURELLEN GEMEINDE

HOS 6,6 IM MATTHÄUSEVANGELIUM

Mario Cifrak, OFM

0. PROBLEMATIK

Unser Ansatzpunkt ist das Zitat vom Propheten Hosea im Matthäusevangelium. Es geht um zwei Stellen, wo dieser Prophet zitiert wird. Beide Stellen befinden sich im ersten Teil dieses Evangeliums (9,13 und 12,7). Mt 9,13 ist im sog. Tatenzyklus (vgl. 8,1 – 9,34), also nach der Bergpredigt und Mt 12,7 gehört einem Streitgespräch nach der Missionsrede. Es ist interessant, daß im Kontext dieses 12. Evangeliumskapitels Jesus als Zentrum der Kontroversen, Polemiken, Urteile auftaucht: z.B. Frage nach Jesu Autorität (VV. 18/8.28.40), Geist (VV. 18c/24.25–32.43–45), Verkündigung, besonders den Heiden (VV. 18d/41–42.46–50), Ablehnung der Zeichenforderung (VV. 19a/38–39), Ablehnung seiner Verkündigung (VV. 19b/38.42) und Verurteilung der Nichtglaubenden. Es geht um die Motive aus dem ersten Lied des Knechtes Jahwes (vgl. Jes 42,1–8).¹

Warum zitiert der Evangelist dann noch den Propheten Hosea? Er verwendet Hos 6,6 an beiden Stellen. Wir wenden uns diesem Hoseatext zu.

1. Hos 6,6

Der Evangelist bringt die griechische Version, d.h. die LXX Übersetzung²:

Mt 9,13; 12,7: ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν·

Hos 6,6: διότι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν

Nämlich hat TM dasselbe: כִּי חֶסֶד תַּפְצִיחַ וְלֹא זֶבֶח

Worum geht es bei Hosea?

Hos 6,1–6 ist eine eigene Texteinheit.³ Das Volk reagierte mit 6,1–3 auf die Verkündigung des Propheten. Es wird klar, daß das Volk entschieden ist, zu Jahwe

¹ vgl. DI PAOLO, Roberto: „Il Servo di Dio porta il diritto alle nazioni. Analisi retorica di Matteo 11–12“, *Miscellanea Francescana* 106–107 (2006–2007) 116–129.

² Anders bei VILJOEN, F. P.: „Hosea 6:6 and Identity Formation in Matthew“, *Acta Theologica* 34 (2014) 216.

³ vgl. DEISSLER, Alfons: *Zwölf Propheten*. Hosea – Joël – Amos (Regensburg 1981) 31.

zurückzukehren (שׁוּב – *śúb*).⁴ Es hat eingesehen, daß Jahwe das Böse zugelassen hat und daß er auch der richtige Heiler ist. Diese Erkenntnis findet sich in der Alliteration der Antonymen טָרַף (*tārap*, zerreißen: 5,14b) und רָפָא (*rāpa*; heilen; 5,13b). Sie repräsentieren den Rahmen des ganzen Abschnitts behauptend zweifaches Aspekt, negatives und positives, der Macht Gottes und entscheidende Rolle Jahwes für das Bestehen Israels. Als wäre Dtn 32,39 in Hos 6,1 zu hören: „Jetzt seht: Ich bin es, nur ich, und kein Gott tritt mir entgegen. Ich bin es, der tötet und der lebendig macht. Ich habe verwundet; nur ich werde heilen“ (vgl. auch Jes 30,26; Ez 30,21; Ijob 5,18).

Das Volk hat noch immer nicht verstanden, daß Jahwe sich nicht einfach durch kultische Mittel zwingen läßt, sondern daß er die Herzen der Menschen und die Totalität ihres Lebens beansprucht.⁵ Obwohl das Volk den Willen zeigt, zu Jahwe zurückzukehren, meint es doch, über Gott verfügen zu können. Hinter Hos 6,3 kann man eine kanaänäische Religiosität vermuten, weil der Baal als Gott der Fruchtbarkeit, des Regens galt.⁶

Hosea spricht Juda mit Ephraim an, obwohl es nur um Ephraim geht (vgl. 6,4; 5,12–14). Jahwes Antwort fällt in Hos 6,4–6 aus.⁷ Das Volk will zu Jahwe zurückkehren. Dieser Wille tut seine Hingabe (הִסֵּד) zum Gott kund. Diese Hingabe ist unbeständig und Jahwe besteht auf der Wiederherstellung seiner Lebensordnung (vgl. Hos 5,15). Er erwartet keinen Kult, sondern die Hingabe und die Erkenntnis. Es geht um personale Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Ihre Schlachtopfer sind ungenügend.

2. DER GEMEINDEAUFBAU (MT 9,13)

Das Hoseazitat kommt in Mt 9,13 vor. Dieser Vers ist Teil der Perikope Mt 9,9–13. Es geht um die Berufung des Zöllners Matthäus. In der Perikope von der Heilung eines Paralytischen sieht man Jesu Ablehnung unter Juden (9,1–8). Der Evangelist berichtet von der feindlichen Haltung der jüdischen Autoritäten Jesus

⁴ vgl. ŠPORČIĆ, Ivan: „Kad je Efrajim svoju bolest vidio, a Judeja ranu svoju ...“ O bolesti u knjizi proroka Hošeje“, *Bogoslovska smotra* 75 (2005) 89.

⁵ vgl. SEIFERT, Brigitte: *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* (FRLANT 166; Göttingen 1996) 164.

⁶ vgl. ŠPORČIĆ, Ivan: „Kad je Efrajim“, 89.

⁷ vgl. SEIFERT, Brigitte: *Metaphorisches*, 164.

gegenüber.⁸ Die Fastenfrage betrifft die religiöse Praxis der Juden (9,14–17). Die Berufung des Matthäus leitet das Mahl mit den Zöllnern und Sündern ein. Jesus und seine Schüler lagen mit ihnen zu Tisch. Die Pharisäer kritisieren diese Mahlgemeinschaft Jesu, aber ihre Kritik äußern sie vor seinen Schülern. Sie greifen ihren Lehrer indirekt an. Jesus wurde von den Pharisäern als Lehrer angeredet (vgl. 8,19). Jesus ißt und trinkt, ist ein Fresser und Weinsäufer, von Zöllnern ein Freund und von Sündern (Mt 11,19). Er hatte vor das Pascha zu essen (Mt 26,17). Darin besteht seine Lehre, daß man mit Zöllnern und Sündern das Pascha ißt. Jesus ist kein Lehrer im jüdischen Sinn und seine Lehre ist im konstitutiven Gegensatz zu der des Judentums.⁹ Diese Lehre Jesu gibt den Willen Gottes kund, weil die Macht seiner Lehre die vom Vater geschenkte Vollmacht ist (vgl. Mt 7,29). In den Paschakontext bettet der Evangelist das letzte Mahl Jesu mit seinen Schülern ein und es passiert zu Erlaß von Sünden (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; Mt 26,28). Eben findet sich in der Perikope von Gelähmten Jesu Erlaß von Sünden (ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι; Mt 9,2.5). Jesus sollte sein Volk von ihren Sünden retten (ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν; Mt 1,21). Durch den Ausdruck „von ihren Sünden“ verdeutlicht der Evangelist, daß er Jesus mit der Kompetenz Gottes auftreten sieht.¹⁰ Das Evangelium schreibt deswegen Rettung bzw. Vergebung der Sünden dem Gott (6,12) und Jesus (9,2.5.6) zu. Das passiert zugunsten des Volkes, Israels. Israel muß die Frucht der Umkehr bringen (vgl. Mt 3,8). Falls nicht, wird das Königtum Gottes dem seine Früchte bringenden Volk (ἔθνει) gegeben werden (vgl. Mt 21,43). Der Auferstandene will alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) zu seinen Schülern machen (vgl. Mt 28,19).

Die Geistbegabung Jesu ist die Voraussetzung für Jesu Vollmacht, Sünden zu vergeben (1,21), Dämonen auszutreiben (12,28), zu lehren (28,16).¹¹ Diese enge Verbindung findet in Mt 1,23 ihren adäquaten Ausdruck im Immanuel-Namen, der in Mt 28,20 in der Verheißung „ich bin mit euch“ aufgenommen wird und nichts anders als Gottes Gegenwart bei seiner Gemeinde meint.

Jesus ißt mit den Menschen, die die Pharisäer mißachteten und dadurch wird er selbst unrein. Er will damit zeigen, worin der wahre Kult besteht. Den Mißachteten und Ausgeschloßenen gegenüber erweist er die Hingabe, die Barmherzigkeit. Die Pharisäer haben darin versagt.

⁸ vgl. WONG, Kun-Chun: *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium*. Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium (Göttingen 1992) 119.

⁹ vgl. WEISS, Hans-Friedrich: „διδάσκαλος“, EWNT I, 767.

¹⁰ vgl. RUCK-SCHRÖDER, Adelheid: *Der Name Gottes und der Name Jesu*. Eine neutestamentliche Studie (Neukirchen-Vluyn 1999) 124.

¹¹ vgl. RUCK-SCHRÖDER, Adelheid: *Der Name*, 129.

Jesus nennt die Zöllner und Sünder diejenigen, denen es schlecht geht (οἱ κακῶς ἔχοντες; 9,12; vgl. auch 4,24; 8,16; 14,35). Sie haben nötig einen Arzt. Die Wundersummarien dieses Evangeliums sind als Heilungssummarien zu kennzeichnen.¹² In diesen Summarien finden wir Erfüllungszitate, die das Wunderwirken Jesu kommentieren (8,17 und 12,17–21). Es handelt sich um Jes 53,4 und Jes 42,1–4. Das Handeln Jesu wird im Sinne des jesajanischen Gottesknechtes gedeutet. In Mt 8,17 ist Jes 53,4 zu finden: „αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν“, aber in der Fassung, die näher dem TM als dem Septuagintatext steht.¹³ In den Summarien ist die Heilungstätigkeit Jesu eng mit dem Evangelium des Königtums verbunden (vgl. 4,23; 9,35). Nach dem Zitat Jes 53,4 wird der Heilende die Krankheiten tragen.¹⁴ Damit ist einen Hinweis auf die Passion Jesu gegeben worden. Jesus ist der Arzt, der die Barmherzigkeit Gottes zu den Zöllnern und Sündern bewirkt.¹⁵ In der Bibel werden die Vorstellungen von Sünde und Krankheit aufeinander eng bezogen. Jesus bricht die tragische Sündenwirkung und ißt mit Sündern.

Gott will die Hingabe, die Barmherzigkeit statt der Opfer. Die Pharisäer verkennen die richtige Bedeutung dieser Hingabe, auf die sie berufen sind. Diese Einstellung muß man gegenüber den Mitmenschen haben. Damit zeigt man seine Liebe und Hingabe zu Gott. Ohne das barmherzige Verhalten gegenüber den Sündern zeigen die Pharisäer die unadäquate Beziehung zu Gott. Jesus ist gekommen die Sünder zu rufen.

3. DIE GEMEINDEIDENTITÄT (Mt 12,7)

Mt 12,5–7 bildet einen kohärenten Text.¹⁶ Das Hoseazitat in 12,7 ist als Fazit aus den beiden vorhergehenden Versen zu verstehen, d.h.:

- Oder nicht last ihr im Gesetz (ἐν τῷ νόμῳ), daß an den Sabbaten (τοῖς σάββασις) die Priester im Heiligtum (ἐν τῷ ἱερῷ) den Sabbat (τὸ σάββατον) entweihen und schuldlos sind?

¹² vgl. MÜNCH, Christian: „Hinführung“, *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band 1. Die Wunder Jesu (Gütersloh 2013) 384.

¹³ vgl. WOJKE, J.: „Der leidende Gottesknecht (Jes 53)“, *Die Verheißung des Neuen Bundes*. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken (Göttingen 2010) 217.

¹⁴ vgl. auch NEYREY, Jerome H.: „The Thematic Use of Isaiah 42,1–4 in Matthew 12“, *Biblica* 63 (1982) 467.

¹⁵ vgl. VILJOEN, F. P.: „Hosea 6:6“, 221.

¹⁶ vgl. WONG, Kun-Chun: *Interkulturelle*, 78.

– Ich sage euch aber: Ein Größeres als das Heiligtum (τοῦ ἱεροῦ) ist hier. Es geht um das Gesetz, den Sabbat und das Heiligtum. Das Gesetz enthält die Normen, die den Sabbat gebieten. Jesus bringt das Beispiel der Entweihung des Sabbats. Den Priestern wird das erlaubt. In Mt 12,4ff bezeugt Jesus seine eschatologische Freiheit gegenüber der Kultsatzung.¹⁷ Worauf bezieht sich das Neutrum „Größeres“ (μεῖζον)? Dieses Wort kommt noch in 13,32; 20,31 und 23,19 vor.

13,32: „das kleiner zwar ist als alle Samen, wann es aber wuchs, größer als die Gartengewächse ist es, und es wird ein Baum, so daß kommen ‚die Vögel des Himmels‘ und ‚nisten in seinen Zweigen“.

Dem Senfkorn ist das Königtum des Himmels gleich.

20,31: „Die Volksmenge aber anfuhr sie, daß sie schwiegen; die aber schrien mehr, sagend: Erbarme dich unser, Herr, Sohn Davids!“

Zwei Blinde schrien mehr nach dem Erbarmen des Herrn, des Sohnes Davids.

23,19: „Blinde, was ist denn größer, die Gabe oder der Altar, der heiligende die Gabe?“

Die Größenalternative für die Pharisäer, die Gabe oder der Altar. Der Altar ist auch der Heiligende (τὸ ἁγιάζον).

Daraus ist zu schließen, daß ein Größeres das Königtum der Himmel, das Erbarmen des Herrn, des Sohnes Davids, bzw. den heiligenden Altar bezeichnet.

„Das Königtum der Himmel“ ersetzt das sonst übliche Gottes-Prädikat durch „die Himmel“.¹⁸ Himmel steht dabei metonymisch für den Gott Israels und sagt einerseits seine Erhabenheit aus, andererseits die Erfahrung, daß Gott nicht direkt, sondern durch Jesus auf Erden wirkt. Das Mitleid wird als Handlungsmotiv Jesu hervorgehoben (20,34: συναγγισθεῖς).¹⁹ Es korrespondiert in der Sache mit dem Schreien nach Erbarmen (20,30f.: ἐλέησον). Erbarmen wird mehrfach als Beweggrund Jesu genannt, wenn er sich dem Volk heilend zuwendet (9,36; 14,14; 15,32). Diese Verwendung bedeutet eine Modifizierung der königlichen Messias-Tradition von der Überlieferung des Wundertäters Jesus her und damit eine christologische Umprägung des Messias von einer politischen zu einer heilenden Gestalt.²⁰ Das

¹⁷ vgl. BAEHR, J.–BIETENHARD, H.: „ἱερεὺς“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 2 (Wuppertal – Neukirchen 2000) 1446.

¹⁸ vgl. SCHREIBER, Stefan: *Die Anfänge der Christologie*. Deutungen Jesu im Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn 2015) 169.

¹⁹ vgl. MÜNCH, Christian: „Erhellende Begegnung. Die Heilung von zwei Blinden bei Jericho (Mt 20,29–34)“, *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band 1. Die Wunder Jesu (Gütersloh 2013) 496. LÓPEZ, E. Estévez: „Jesucristo, Hijo de David y Benefactor que otorga la salud: la curación de los ciegos de Jericó (Mt 20,29–34)“, *Umbra – Imago – Veritas* (FS. M. Gesteira, E. Gil und A. Vargas Machuca; Madrid 2004) 190.

²⁰ vgl. SCHREIBER, Stefan: *Die Anfänge*, 170.

Aufwachsen des Senfbaumes und das Kommen der Vögel bilden einen allegorischen Zug: In der endzeitlichen Herrschaft werden die Völker gesammelt (vgl. 13,32).²¹

Jesu Argumentation geht weiter. Er zitiert Hos 6,6. Damit unterstreicht er die Notwendigkeit des Erbarmens. Die Aufnahme der Boten Gottes bringt den Segen und die Erneuerung; bringt die Verantwortung; das Erbarmen und die Sorge um die Menschen (12,7.9–13), die Herzensänderung und die Aufnahme in die Familie Gottes (12,46–50).²² Das Hoseazitat entfaltet den Horizont, wenn es um die Sorge um die Menschen geht. In der Synagoge heilt Jesus am Sabbat einen Menschen mit der vertrockneten Hand. Es ist erlaubt, an den Sabbaten recht zu tun (12,12: καλῶς ποιεῖν). Das recht Tun ist oft Synonym für das Erbarmen (vgl. Mich 6,8; Sir 2,9; Apg 9,36).²³ Damit wird in Erinnerung gebracht, wer Jesus ist (11,29), was er redet (12,7.12) und macht (12,13). Wir können sagen, daß Jesus der Herr des Gesetzes und des Lebens ist.²⁴ Noch schwingen einige Aspekte mit. Jesus ist der Lehrer, von dem man lernen soll. Er ist sanft und demütig (πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ; vgl. auch Mt 5,5; 21,5).²⁵ Das sind die Attribute des Knechtes Jahwes (Mt 12,15–21).

4. DAS ERBARMEN

Es kommen im Matthäusevangelium das Substantiv ἔλεος (Mt 23,23) und das Verb ἐλέειν (5,7; 9,27; 15,22; 17,15; 18,33bis; 20,30.31) vor.

Mt 23,23: „Wehe euch, Schriftkundige und Pharisaier, Heuchler, weil ihr bezehntet die Minze und den Dill und den Kümmel und unterließet die gewichtigen Teile des Gesetzes, das Recht und das Erbarmen und die Treue; dieses aber müßte man tun und jenes nicht lassen“. Das Erbarmen wird mit dem Recht und der Treue erwähnt. Es handelt sich um die gewichtigen Teile des Gesetzes.²⁶ Der Evangelist

²¹ vgl. GÄBEL, Georg: „Mehr Hoffnung wagen (Vom Senfkorn). Mk 4,30–32 (Q 13,18f./Mt 13,31f./Lk 13,18f./Ev Thom 20)“, *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Gütersloh 2007) 330.

²² vgl. JONES, Ivor H.: *The Matthean Parables. A Literary and Historical Commentary* (Leiden–New York–Köln 1995) 282.

²³ vgl. WILSON, Walter T.: „Matthew, Philo, and Mercy for Animals (Matt 12,9–14)“, *Biblica* 96 (2015) 218.

²⁴ vgl. NEYREY, Jerome H.: „The Thematic“, 460: „in ch. 12 where Jesus claims extraordinary authority to pronounce halachic judgments on Sabbath observance (12,8.12)“. Auch VILJOEN, F. P.: „Hosea 6:6“, 230.

²⁵ vgl. ESTÉVEZ LÓPEZ, E.: „Jesucristo“, 203.

²⁶ vgl. WILSON, Walter T.: „Matthew“, 216.

Matthäus plädiert für die Befolgung des Gesetzes (5,17–20) einschließlich seiner rituellen Bestimmungen (Mt 23,23f). Allerdings befürwortet der Evangelist keine Gesetzesbefolgung pharisäischer Prägung. Dabei läßt die wichtige Rolle, die die Schriftgelehrten und Pharisäer in der Jesusgeschichte des Matthäusevangeliums im Disput um das Toraverständnis Jesu haben, vermuten, daß der Evangelist und seine Gemeinde sich mit einer pharisäisch und schriftgelehrt geprägten Gruppe auseinandersetzen.²⁷

In der Bergpredigt Jesu kommt die Seligpreisung über die sich Erbarmenden vor: „Selig die sich Erbarmenden, denn sie werden Erbarmen finden“ (Mt 5,7). Im Matthäusevangelium ist das Konzept der Barmherzigkeit (12,7) am besten als Extension des Liebegebotes in Mt 5,43–46 zu verstehen.²⁸ Der Befolgung des doppelten Liebegebotes (22,34–40) werden die rituellen Vorschriften (e.g. Reinheitsgebote in 15,1–20) oder das Sabbatgebot (12,1–14) nach- bzw. untergeordnet.²⁹

Alle Vorkommen des Erbarmens Jesu sind im Kontext seiner Heilungstätigkeit (9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31):

- 9,27: „Und dem von dort weitergehenden Jesus folgten zwei Blinde, schreiend und sagend: Erbarme dich unser, Sohn Davids!“
- 15,22: „Und siehe, eine Frau, eine Chananaierin, von jenen Gebieten herauskommend, schrie, sagend: Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids! Meine Tochter ist böse besessen“.
- 17,15: „und sagend: Herr, erbarme dich meines Sohnes, denn er ist mondsüchtig, und schlecht ergeht es ihm; denn oft fällt er ins Feuer und oft ins Wasser“.
- 20,30–31: „Und siehe, zwei Blinde sitzend am Weg, hörend, daß Jesus vorbeigeht, schrien, sagend: Erbarme dich unser, Herr, Sohn Davids! Die Volksmenge aber anfuhr sie, daß sie schwiegen; die aber schrien mehr, sagend: Erbarme dich unser, Herr, Sohn Davids!“

Jesus wird als Sohn Davids bzw. als Herr angeredet. Diese Verwendung bedeutet eine Modifizierung der königlichen Messias-Tradition von der Überlieferung des Wundertäters Jesus her und damit eine christologische Umprägung des Messias von

²⁷ vgl. GIELEN, Marlis: „Blick zurück nach vorn. Die Verflechtung des Geschicks Jesu und Jerusalem in ihrer Bedeutung für die matthäische Gemeinde“, *Bibel und Kirche* 62 (2007) 152.156.

²⁸ vgl. WILSON, Walter T.: „Matthew“, 217.

²⁹ vgl. GIELEN, Marlis: „Blick“ 152. LUJIĆ, Božo: „Ljubav prema neprijatelju: Vrhunac Isusove poruke (Mt 5,43–48)“, *Govor na Gori (Mt 5–7)*. Egzegetsko-teološka obrada (Split 2004) 126–133. NEUDECKER, Reinhard: „Rabbinic Literature and the Gospels. The Antithesis of Love for One's Enemies“, *Biblical Exegesis in Progress*. Old and New Testament Essays (Roma 2009) 265–297.

einer politischen zu einer heilenden Gestalt.³⁰ Diese Davidsohnschaft Jesu wird einerseits durch seine Einsetzung zum Herrn relativiert, andererseits öffnet sich diese Darstellung Jesu für seine universale Heilsbedeutung (vgl. Mt 28,19).³¹ Diese Universalität unterstreicht auch die Anrede der Chananaierin (vgl. Mt 15,22).³² Der Episode geht eine innerjüdische Debatte Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten über die Auslegung der jüdischen Reinheitsvorschriften voraus (Mt 15,1–20).³³ unmittelbar im Anschluß an diese Auseinandersetzung begibt sich Jesus in die Gegend von Tyrus und Sidon, d. h. in heidnisches Gebiet. Diese Erzählung antizipiert, was Jesus als Auferstandener seinen Jüngern auftragen wird: „Gehend nun, macht zu Schülern alle Völker, taufend sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, lehrend sie, alles zu bewahren, wieviel ich euch geboten habe“ (Mt 28,19–20). Am Ende des Evangeliums findet die Hoffnung der Völker (vgl. Mt 12,21 = Jes 42,4) den Ausdruck in der Taufe „aller Völker“ auf den Namen. Dieser Name bezieht sich auf Jesus als Knecht Jahwes und Gottessohn.³⁴

Mt 18,33 ist Teil der Parabel 18,23–35. Der Herr des Schalkssklaven sagt: „Mußtest nicht auch du dich erbarmen deines Mitsklaven, wie auch ich mich deiner erbarmte?“ Dem der nicht verzeiht, wird die bereits gewährte Verzeihung entzogen und er hat seine Schuld und deren Folgen zu tragen (18,34–35).³⁵ Verzeihung ist

³⁰ vgl. SCHREIBER, Stefan: *Die Anfänge der Christologie*. Deutungen Jesu im Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn 2015) 170.

³¹ vgl. ESTÉVEZ LÓPEZ, E.: „Jesucristo“, 200: „Entre ambos sumarios quedan enquadados los capítulos 5–7 y 8–9, en donde se abordan respectivamente las dos tareas fundamentales de este Mesías: el anuncio de la Buena Noticia y los hechos benefactores para una comunidad que se encuentra en una situación de abandono. Es importante notar que ha habido un cambio entre la cita de Mt 4,23 y la de 9,36: en la primera, se habla de 'pueblo' (λαός), mientras que en la segunda se utiliza término 'muchedumbre' (ὄχλος), es decir, *podría* pensarse que entre ambos sumarios el evangelista ha dado más conscientemente el paso de pensar sólo en Israel y sus dirigentes contrarios al mensaje de Jesús a una comunidad que está llamada a ampliar sus fronteras y a ponerse en disposición de seguimiento, tal y como se formula con toda nitidez al final del evangelio: 'haced discípulos a todas las naciones' (ἐθνῶν)' (Mt 28,19). El discipulado se hará realidad con creyentes de todos los pueblos, de Israel y de todas las naciones.“

³² vgl. auch POPLUTZ, Uta: „Das Heil an den Rändern Israels (Die kanaanäische Frau). Mt 15,21–28“, *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band 1: Die Wunder Jesu (Gütersloh 2013) 465–466.

³³ vgl. POPLUTZ, Uta: „Jesus als Grenzgänger. Von notwendigen Überschreitungen und begründeten Trennungen“, *Bibel und Kirche* 71 (2016) 91.

³⁴ vgl. RUCK-SCHRÖDER, Adelheid: *Der Name*, 127.135–137.

³⁵ vgl. STOCK, K.: „Nur einer ist euer Lehrer, Christus, nur einer ist euer Vater, der im Himmel (Mt 23,8–10). Personale Beziehungen als Fundament des Handelns nach der Bergpredigt“, *Biblical Exegesis in Progress*. Old and New Testament Essays (Roma 2009) 324.

Barmherzigkeit (vgl. Mt 5,7). E. Linnemann findet den Sinn dieses Wortes, indem wir uns mit unserem Leben auf die Ordnung der Barmherzigkeit einlassen sollen.³⁶ Der Evangelist macht aus der Barmherzigkeit das unterscheidende Charakteristikum der Jüngerschaft und bevor sie es wurde, ist sie ein theologisches und messianisches Charakteristikum.³⁷ Aufgrund seiner Ausführungen über die Brüderlichkeit mit der Barmherzigkeit markiert und definiert das Matthäusevangelium seine Theologie über die Kirche.

5. SCHLUß

In die Nachfolge³⁸ Jesu sind die Sünder wie Matthäus eingeladen. Damit hat der Aufbau seiner Gemeinde begonnen. Jesus und seine Schüler setzen sich mit der Umwelt auseinander. Es geht zuerst um das jüdische Gesetz. Nicht der Tempel nicht die Opfer sind für die Gemeinde entscheidend, sondern einzig die Barmherzigkeit, die Gott will (Hos 6,6). Sein ethischer Wille ist wichtiger als alle rituellen Forderungen. Jesus wird zur Gegenwart und Quelle der Barmherzigkeit. Er lehrt, was das bedeutet (9,13; 11,29; 24,32). In 24,35 finden wir, daß die Worte Jesu nicht vorübergehen werden. Das Anhalten des Gesetzes ist relativiert (vgl. Mt 5,18).³⁹ Jesus hat Autorität über das Gesetz. Man muß nach seinem Vorbild leben (11,29). Die Haltung des Dienens bestimmt seine Lehre (vgl. 20,28; 21,5). Was Jesus lehrt, mißt sich damit das ethische Leben in Israel und bestimmt das, was allen Völkern zu lehren sei (28,20).⁴⁰ Die matthäische Gemeinde begegnet dem Judentum, dessen pharisäische Identität unbestreitbar ist (9,11; 12,2.14). Für die christliche Gemeinde haben doch Messias und seine Lehre Priorität.

³⁶ vgl. LINNEMANN, Eta: *Gleichnisse Jesu*. Einführung und Auslegung (Göttingen 1978) 110.

³⁷ vgl. GRILLI, Massimo: „Erster Teil: Lektüre von Mt 18 als Kommunikationsprozess“, *Gottes Wort in menschlicher Sprache*. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1 – 3 als Kommunikationsprozess (SBS 201; Stuttgart 2004) 93–94.

³⁸ vgl. THEISSEN, Gerd: „Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikt im frühen Urchristentum“, *Theologie der Gegenwart* 48 (2005) 169: „Die urchristliche Ethik begann mit radikalen Nachfolgeforderungen“.

³⁹ vgl. CUVILLIER, Élian: „Torah Observance and Radicalization in the First Gospel. Matthew and First-Century Judaism: A Contribution to the Debate“, *New Testament Studies* 55 (2009) 151. THEISSEN, Anders Gerd: „KIRCHE“, 170.

⁴⁰ vgl. KARRER, Martin: *Jesus Christus im Neuen Testament* (Göttingen 1998) 230.

**„DICSEKEDJÉK A GAZDAG MEGALÁZOTT VOLTÁVAL.” (JK 1,9–10)
SZEGÉNY(SÉG) ÉS GAZDAG(SÁG) VALLÁSI KONFLIKTUSA
A JAKAB-LEVÉLBEN A SZEMÉLYVÁLOGATÁS (προσωποληψία)
FOGALMÁNAK FÉNYÉBEN (JK 2,1–9)**

Czire Szabolcs

“The rich should take pride in their humiliation.” (James 1:9–10)

Religious conflict of poor(ness) and rich(ness) in James.

In the last twenty years of Jamesian research there has been an increasing focus on issues concerning poverty and wealth. Generally, there are those who see the conflict between poor and rich in the epistle as a religious conflict, a conflict between pious and non-pious. A second group of scholars interpret this conflict literally, a conflict between materially poor and wealthy, and then there are those who are aware of the social-structural dimensions within the Roman Empire, understanding this conflict more as a counter-cultural rhetoric. Paying close attention to the identity and cultural texture of the *ptokos*, this presentation argues that the focus of James is not as much on material wealth and poverty, but more on differences in rank corresponding to the Roman imperial system of rank.

Az ősegyház egyik igen sajátos konfliktusa tükröződik a Jakab-levélben, mégpedig egy vallási, ideológiai konfliktus, amelynek tengelyét a szegény(ség) és gazdag(ság) fogalmai jelölik ki. A tanulmány célja ennek az ősegyházi konfliktusnak a feltárása és bemutatása. Vizsgálódásunk során kiemelt figyelmet fordítunk a társadalomtudományi olvasatok megállapításaira, ugyanakkor értelmezésünkben igyekszünk érvényesíteni azt a tényt, hogy Jakab levele a teljes újszövetségi levélirodalmon belül a legszorosabb kapcsolatot mutatja a Jézus-hagyománnyal. A levélen belül három szövegrész foglalkozik közvetlenül a szegénység és gazdagság témakörével (1,9–11; 2,1–13; 4,13–5,6), ezek közül mi kiemelten a második fejezettel foglalkozunk, amely a személyválogatás (προσωποληψία) fogalma köré rendeződik. Ami a felépítést illeti, először a témára fókuszált kutatástörténeti áttekintést végzünk, ezt követően a Jakab-levél és a Jézus-hagyomány kapcsolatának mibenlétét tekintjük át, majd a 2,1–9 részletesebb elemzése felé fordulunk.

I. A JAKAB-LEVÉL SZEGÉNYSÉG ÉS GAZDAGSÁG TÉMÁJÁRA IRÁNYULÓ KUTATÁSTÖRTÉNETE

Az alábbi rövid kutatástörténeti áttekintésben azokra a művekre szorítkozunk, amelyek Jakab levelén belül a szegénység–gazdagság témáját kiemelt fókuszban tartották, és amelyek hatása mindmáig érvényesül a kutatásban. Természetesen még ezzel a kettős korlátozással sem törekedhetünk teljességre.

A sort indokoltnak látszik Martin Dibelius 1921-ben megjelent kommentárjával kezdeni, amely mű fordulópontot jelentett a levél értelmezésében.¹ Dibelius sarkalatos álláspontja, hogy műfajilag nem levélről, hanem paraenetikus szövegről kell beszelnünk², amelyben az általános érvénnyel megfogalmazódó erkölcsi intések sem a szövegtesten belül nem kapcsolódnak koherensen egymáshoz³, sem az adott történelmi környezethez.⁴ Ebből a nézőpontból Dibelius mind a szegénységet, mind a gazdagságot jelképes vallási fogalmakként érti, ahol is a gazdagság a bűnösség, a szegénység pedig a kegyesség szinonimájává válik.⁵ Dibeliusnál tehát a szegény és gazdag nem tényleges társadalmi helyzetre utaló fogalmak, hanem a kegyes és a nem kegyes vallási magatartás idealizált fogalmai: „A kegyesek szegényként tekintettek magukra, mert a *szegénység vallási fogalom* má vált.”⁶

¹ DIBELIUS, Martin: *Der Brief des Jakobus*, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 15), 12. kiadás, Göttingen: Van-denhoeck & Ruprecht, 1984.

² A későbbi bírálatok Dibelius paraenesis fogalomhasználatának kidolgozatlanságára mutattak rá, annak sajátosan formatörténeti logikán belüli használatát kifogásolták, legélesebben POPKES, Wiard: *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes*, vol. 125/126 SBS, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1986. Ugyanakkor számos kiemelkedő kiadványban Dibelius paraenesisre épített inkoherenca tétele kritikátlanul jutott érvényre. Lásd például SCHLATTER, Adolf: *Der Brief des Jakobus*, (2. kiadás), Stuttgart: Calwer, 1956 vagy SCHRAGE, Wolfgang: *Die 'Katholischen' Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, (NTD, vol. 10), Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

³ A későbbi kutatás a levélben belüli összekötő elemeket ismert fel, irodalomkritikai megközelítésben például BAASLAND, Ernst (*Der Jakobusbrief als neutestamentliche Weisheitsschrift*, ST 36, 1982, 119–139), retorikai vizsgálattal WEBBER, Randall C. (*Reader Response Analysis of the Epistle of James*, San Francisco: International Scholars Publications, 1996).

⁴ Dibelius ismételten int arra, hogy az olvasó ne keverje össze a paraenetikus intéseket történelmileg megbízható kijelentésekkel („historische Angabe”), pl. i.m. 20, 162, 168.

⁵ DIBELIUS: i.m. 57–59. Dibelius szerint ez szegénység-értelmezés közvetlenül a prófétai és zsoltárhagyomány folytatásaként jelentkezik a levélben belül.

⁶ DIBELIUS: i.m. 40 (kiemelés az eredetiben).

Martin Hengel jelenti az alapirányokat kijelölő klasszikus kutatási időszak másik nagy szerzőjét.⁷ Hengel a szegénység és gazdagság témáját a Pál-ellenes polémia összefüggésében tárgyalja, amely szerinte a teljes levelet jellemzi. Érvelésében két szintje van ennek a polémianak. Az egyikben a pogány-keresztény közösségek esnek kritika alá, főként az olyan nagy városokban, mint Korintus, Athén, Efezus, kiemelten pedig Róma, amiért társadalmuk előkelőitől, „patrónusaitól” tették függővé magukat, akik számukra találkozóhelyet, jogi védelmet és egyéb előnyöket tudnak biztosítani. Hengel szerint a második fejezetben megjelenő aranygyűrűs férfi ilyen patrónusra utal. A levél polémiaiában Pál okolható a gazdagoktól való függő viszony kiépítéséért (lásd Pál előkelő, főként kereskedő munkatársait), amely a gyülekezeteket elkerülhetetlenül a személyválogatás kényszerhelyzetébe juttatja.⁸ De nem csak a gyülekezetek kerültek ebbe a helyzetbe, hanem maga Pál is, és Hengel szerint itt érhető tetten a polémia élesebb, személyre irányuló hangja.⁹ Ebben a logikában a levél gazdag és szegény közti ellentéte lényegében a pogánykeresztény és zsidókeresztény közösségek közti ellentétet jeleníti meg, ahol is Jakab a zsidókeresztény közösség vallási korrumpálódása ellen száll síkra gazdagságellenes (és Pál-ellenes) polémiaiával.

Elsa Tamez új kutatási csapást indít útjára, amelyben a szegénység és gazdagság immár nem vallási kategóriákat jelképeznek, hanem tényleges társadalmi valóságot írnak le. Tamez a maga megközelítését szándékolta a felszabadítási teológia érzékenységgel hirdeti meg¹⁰, amit ma, huszonvalahány évvel később, a posztkoloniális megközelítések egyik előfutárának tekinthetünk¹¹. A nyugati Jakab-értelmezések éles kritikájával indított kötetében a szegények és marginalizáltak nézőpontját megszólaltató olvasatra törekszik, amelyet szerinte egybeesik a levél eredeti szándékával. Érvelése szerint ezt az olvasatot az időközben megváltozott társadalmi összetételű ke-

⁷ Több művében is tárgyalja a levelet, legfontosabb, amire a tanulmány hivatkozásai épülnek: HENGEL, Martin: *Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik*, in: HENGEL, Martin (szerk.): *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften*, 3. kiadás, WUNT 141, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 511–548.

⁸ HENGEL: i.m. 545.

⁹ Hengel szerint ezért nem illette kritikával Pál a Római Birodalom alatti társadalmi berendezkedést, ezért int Pál a hatalmat viselők iránti engedelmességre, és fogadja el még a rabszolgaság tényét is. Vö. i.m. 534–535.

¹⁰ TAMEZ, Elsa: *The Scandalous Message of James: Faith Without Works Is Dead*. Spanyol eredeti: 1985. Revidált angol fordítás, amit itt használunk John Eagleson fordításában: New York: Crossroad, 2002.

¹¹ Így tekinti MONGSTAD-KVAMMEN, Ingeborg (*Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James James 2:1–13 in its Roman Imperial Context*, Leiden–Boston: Brill, 2013, 56). Természetesen a felszabadítási teológia és a posztkoloniális teológia között teljes kronológiai folytonosság nem rajzolható meg, de több szerző esetében nyomon követhető az előbbiből az utóbbiba való elmozdulás.

resztény gyülekezetek kényelmetlenek érezték, és részint ez magyarázza a Jakab-levél „kánon-peremi” pozícióját.¹² Tamez a levél címezésében szereplő „szórvány” (διασπορα) kifejezést nem csak földrajzi, hanem társadalmi fogalomként is érti, és a levél keletkezése mögött az elnyomás, a nyomorúság léthelyzetében élő gyülekezet bátorítását látja. Érvelése szerint a megszólítottak maguk élnek ebben a marginalizált helyzetben, gazdasági, jogi, politikai és társadalmi szorongatásban, és a levélben ezért jelenik ismételten meg a szegények ellentétpárjaként az elnyomást megtestesítő csoportja, a gazdagok.¹³

A Jakab-levél szegénység és gazdagság fókuszált témakörének első önálló monográfiáját Pedrito U. Maynard-Reid készíti el.¹⁴ A kötetnek, amely lényegében egy történelmi nézőpontú szociológiai tanulmány, külön értéke a metodológiai kérdésfelvetés részint a mai társadalomtudományi módszerek alkalmazhatóságáról, részint pedig az ősegyház társadalmi rekonstrukciójának datálási problematikájáról. A négy szegény–gazdag tematikát felmutató perikópát (Jk 1,9–11; 2,1–13; 4,13–17; 5,1–6) igyekszik az első századi mediterrán társadalmi stratifikáció összefüggésében bemutatni, majd a zsidó, illetve keresztény irodalom szegényekre és gazdagokra vonatkozó tanításainak térképén elhelyezni. Ezek alapján amellet érvel, hogy a levél a szegények nézőpontját szólaltatja meg, akik oldalán Isten is áll.¹⁵ Velük szemben állnak a gazdagok különféle csoportjai, akik képviselőiből a levél hármat sorakoztat fel: a 2. fejezetben a pénzügyekkel foglalkozók (pénzváltók, bankárok, tőkések), az 1. és 4. fejezetben a kereskedők, míg az 5. fejezetben a nagygazdák (mezőgazdaság) csoportja jelenik meg. Maynard-Reid tehát újabb szempontokat vonultat fel arra nézve, hogy a Jakab-levélben belül a szegénység és gazdagság témáját a maga társadalmi valóságának összefüggésén belül elhelyezve kell megközelíteni, és azt nem szabad vallási normák által relativizálni vagy spiritualizálni.¹⁶

Az utóbbi másfél évtized kutatásában felismerhető tendencia az anyagi, illetve a spirituális fogalomértés tengelyének egyensúlyba hozása. Ennek egyik kiemelkedő

¹² TAMEZ: i.m. 4–5.

¹³ TAMEZ: i.m. 12–38. A διασπορα értelmezésében John H. Elliot híres szociológiai exegézisére támaszkodik, amelyben Elliot az 1Pét levél címzettjeinek társadalmilag elidegenedett helyzetét írja le (*A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia: Fortress Press, 1981, 21–58).

¹⁴ MAYNARD-REID, Pedrito U.: *Poverty and Wealth in James*, Maryknoll: Orbis, 1987.

¹⁵ MAYNARD-REID: i.m. 97–98.

¹⁶ Hasonló szociológiai módszertani utat jár végig, és hasonló eredményre jut AHRENS, Matthias: *Der Realität Widerschein oder Arm und Reich im Jakobusbrief: Eine sozialgeschichtliche Untersuchung*, Berlin: Alektor, 1995. Következtetése, hogy nem a szegények kegyessége (*Armenfrömmigkeit*), vagy a szegénységben megvalósuló pietizmus a levél témája, hanem egy kegyetlen társadalmi valóságban élő keresztény közösség élete (138).

úttörője Wesley Hiram Wachob, aki nem csak ebben az egyensúlykeresésben kiemelkedő, hanem egy egészen új kérdéskör fókuszba emelésével is, nevesül a Jakab-levélnek a történeti Jézussal való kapcsolata oldaláról való megértésével.¹⁷ Wachob szerint a Jakab-levél kulcsverse a 2,5¹⁸, amely egy Q-ban (Mt 5,3) megőrzött jézusi mondás – „Boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyek országa.” – retorikai aktualizálása. E szerint a levél középpontjában a történeti Jézus azon ígérete áll, amely szerint az Isten országát a szegények öröklik. Ilyetén a szegénység fogalmának egyszerre van identitási, társadalmi és életvitelre utaló normatív jelentésköre.¹⁹ Ennek a jelentéskörnek a feltárására Wachob legalkalmasabbnak a retorikai elemzést tartja, amely – több alkalmazójával ellentétben – kötelezően ki kell, hogy terjedjen az adott retorikai teljesítmény társadalmi jelentőségére, mert minden retorikai alakítás célja a „megszólítottak társadalomról való gondolkozásának és a viselkedésüknek a megváltoztatása”.²⁰ Ilyetén a retorika mindig magán viseli a szituacionalitás és a társadalmi diskurzus jegyeit. Megértése pedig lehetetlen az adott társadalmi szövet feltárása nélkül. Wachob következtetése az, hogy Jakab retorikája, amelynek célja a közösség identitásának építése és a megfelelő viselkedés határainak kijelölése, a zsidó kultúra irányában szubkultúrát képviselő, a közvetlen társadalmi környezetet jelentő görög–római kultúra irányában pedig ellenkultúrát megjelenítő. Az utóbbira jó példa a személyválogatás nélküli, mindenkit egyenlőként kezelő magatartást szorgalmazó jézusi mondás kiterjesztése, amely éles ellentétben áll a római társadalmi berendezkedés rétegzettségével.²¹ A szegénység tehát itt egyszerre társadalmi és vallási fogalom, léthelyzetből normatívvá emelt tartalommal, illetén lényegében a keresztény önmegjelölés szinonímája.²²

David H. Edgar monográfiája több ponton is Wachob munkájának továbbgondolásaként értékelhető.²³ Bár nem retorikai, sokkal inkább társadalomtudományi és nyelvészeti megközelítési módszertant alkalmaz, itt is a Jk 2,5 képezi a levél meg-

¹⁷ WACHOB, Wesley H.: *The voice of Jesus in the social rhetoric of James*, (SNTSMS 106), Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

¹⁸ „Figyeljete csak ide, szeretett testvéreim: vajon nem Isten választotta-e ki azokat, akik a világ szemében szegények, hogy hitben gazdagok legyenek, és örököljék azt az országot, amelyet Isten az őt szeretőknak ígért?”

¹⁹ WACHOB: i.m. 195–200.

²⁰ WACHOB: i.m. 1.

²¹ WACHOB: i.m. 197–198.

²² Wachob felhívja a figyelmet a „lelki szegény” (önként szegény) kategóriára, amely egyszerre foglalta magában a nagyobb számú anyagilag szegény, és a kisebb számú anyagilag gazdag tagságot. Vö. i.m. 195–196.

²³ EDGAR, David H.: *Has God not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*, (JSNTSup 206), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

értésének központi versét (egyben a mű címét), továbbá ugyancsak a Jézus-hagyomány oldaláról közelít a levélhez. Erősen építve Gerd Theissen vándorradikalizmusról szóló elméletére, a levélben szereplő szegényeket Jézus vándortanítói életmódját folytató tanítványainak tekinti, akik az ősegyházi közösségekben nagy tekintéllyel bírtak. Edgar szerint a levél egy olyan meg hasonlítás ellen száll síkra, amelyben az isteni (jézusi) üzenetet hordozó szegény vándortanítók gyülekezeten belüli tekintélyét egyre inkább felváltja a közösség anyagi és egyéb támogatását biztosító gazdag patrónusok tekintélye. Ilyetén a környező társadalom normáinak gyülekezeti átvétele, a rangok szerinti „személyválogatás” (προσωπολημπτω) jelképes elfordulást jelent az Isten gondviselésébe vetett bizalomtól a gazdagok támogatásába vetett bizalom felé.²⁴

A szegény–gazdag témakörére kihegyezett kutatástörténet áttekintését az utóbbi néhány év két olyan művével zárjuk, amelyek posztkoloniális nézőponttal közelítettek a Jakab-levélhez. Az úttörő munkának Ingeborg Mongstad-Kvammen 2013-ban könyvként megjelent doktori disszertációját tekinthetjük, amely a Jk 2,1–13 szakasz részletes elemzését végzi el.²⁵ A megközelítés újdonsága, hogy a gazdag–szegény fogalmak számára a Római Birodalmon belüli rangsorolási rendszerben finomabb árnyalásokat lehetővé tevő kategóriákat sorakoztat fel. Ezt számára az a feltevés indokolja, amely szerint a levél a Birodalom egyik városában keletkezett (abban élő gyülekezetet szólít meg). Következtetése az, hogy a Jakab-levél nem arról szól, hogy a gyülekezet tagjai hogyan viszonyuljanak a szegényekhez, illetve a gazdagokhoz, hanem arról, hogy a római birodalmi adminisztráció képviselőivel milyen viszonyrendszerben helyezték el magukat.²⁶ A norvég Bibliatársulat elnöke a további kutatás szükséges irányának kijelölésével zárja a művét, amely szerint újabb posztkoloniális kutatásoknak arra kell irányulnia, hogy „Milyen hatást gyakoroltak, és miként befolyásolták a Nyugat birodalmi Jakab levelének az értelmezését?”²⁷

Lényegében ettől a kérdéstől indul el K. Jason Coker, aki a 2015-ben megjelent kötetében széles posztkoloniális elméleti keretet felvonultatva vizsgálja Jakab levelét.²⁸ Coker érvelésében egy korai, autentikus levéllel van dolgunk, amely Jeruzsálemben keletkezett. Ezért az alkalmas a „nativista” elemzésre, amelyben a tisztaság és az erkölcsi tökéletesség a jeruzsálemi zsidó ősegyházi identitásépítés elemeiként

²⁴ EDGAR: i.m. 137.

²⁵ MONGSTAD-KVAMMEN, Ingeborg: *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James James 2:1–13 in its Roman Imperial Context*, Leiden–Boston: Brill, 2013.

²⁶ MONGSTAD-KVAMMEN: i.m. 223.

²⁷ MONGSTAD-KVAMMEN: i.m. 227

²⁸ COKER, K. Jason: *James in Postcolonial Perspective: The Letter as Nativist Discourse*, Minneapolis: Fortress Press, 2015.

funkcionálnak, és egyszersmind kritikai ellenhangot képviselnek a Római Birodalom értékrendjével, illetve az azt integráló páli „hibrid” misszió nyomán létrejött új identitással szemben. Ebben a megközelítésben a „szegény” az előbbi, natív jeruzsálemi hívőt jelképezi, míg a „gazdag” a kolonizált diaszpórabeli utóbbit.

2. A JAKAB-LEVÉL ÉS A JÉZUS-HAGYOMÁNY KAPCSOLATA

Feltűnő a szoros kapcsolat Jakab levele és a szinoptikusoknál megjelenő Jézus-hagyomány között. Elhibázott lenne minden olyan Jakab-értelmezés, amely ezt a jelentést figyelmen kívül próbálja hagyni. A kapcsolatot röviden David Edgar már említett műve alapján tekintjük át.²⁹ A mindössze 108 versből álló Jakab-levélben mintegy 80 evangéliumi vers visszhangját lehet felismerni. A „visszhang” kifejezés használata szándékos, mert a Jézus-hagyomány tükröződése rendkívül változatos formában jelenik meg a levélben, az idézéstől (Jk 5,12) a hasonló kifejezések, illetve szófordulatok használatán át (1,5; 5,9; 2,5) a hasonló témaválasztásig (2,1–13) számos formát ölt magára. A nehézség részét képezi, hogy ha külön-külön vizsgáljuk meg ezeket a helyeket, szó szerinti egyezést egyetlen esetben sem lehet kimutatni az evangéliumi párhuzamaikkal.³⁰ Összességében tekintve azonban ezt a nagyszámú párhuzamot, nem lehet azt az ősegyházi ethosz véletlenszerű leképeződésének tekinteni.

Nem lehet most célunk részletekbe menően áttekinteni e komplex viszonyrendszer megoldási javaslatait, mindössze néhány olyan következtetés felmutatására vállalkozhatunk, amelyek az utóbbi évtizedek erre irányuló kutatásából kikristályosodni látszanak. Tesszük mindezt azzal a szándékkal, hogy a Jakab-levélben belül tükröződő szegény-gazdag ősegyházi konfliktus valószínű társadalmi környezetét és üzenete jellegét be tudjuk határolni a vonatkozó szövegrészek értelmezése számára.

Megállapítást nyert, hogy az általunk Q-forrásként ismert mondásgyűjteménnyel áll fenn a legtöbb jakabi párhuzam.³¹ Itt azonban azonnal hozzá kell tenni, amit az

²⁹ A vonatkozó irodalom áttekintése után Edgar a párhuzamba állítható versekről a szerint, hogy milyen szintű egyezés ismerhető fel, részletes táblázatot készít. Lásd EDGAR: i.m. 75–94.

³⁰ Ez alapján merül fel egyeseknél az a következtetés, hogy itt lényegében nincs többről szó, mint egy közös ősegyházi ethosznak az érvényesüléséről. Lásd pl. SPITTA, Friedrich: *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896, 158–178.

³¹ Ennek korábbi részletes elemzését HARTIN, Patrik J. végezte el: *James and the Q Sayings of Jesus*, (JSNTSup 47), Sheffield: JSOT Press, 1991. Lásd továbbá újabb összefoglalásként: John NOLLAND: *The Non-Synoptic Jesus: An Introduction to John, Paul, Thomas, and Other Outsiders of the Jesus Quest*, in: Tom HOLMÉN / PORTER, Stanley E. (szerk.):

aprólékos vizsgálat egyértelművé tesz: Jakab időnként a Mt-i, időnként pedig a Lk-i hagyományon belül megőrzött Q anyaggal – különösen is a hegyi beszéd/mezei prédikáció esetében – mutat közelebbi pontokon párhuzamot, ami alapján felmerül az a sejtés, hogy Jakab a Q-hoz tartozó hagyományt egy korábbi, még a szinoptikusok általi írásos rögzítés előtti állapotában ismerhette. A kapcsolat természetére túl összetett ahhoz, már csak a Q-forrás hipotetikus jelleg miatt is, hogy könnyű megoldást lehetne javasolni.

Az irodalmi viszony elemzése helyett célravezetőbb a *közös témák* mentén áttekinteni a Jakab-levél és a Jézus-hagyomány összhangját. Edgar a teljes párhuzamba állítható anyag részletes taxonómiai vizsgálatára építve hét ilyen témakört különít el, mint amelyeket nagy bizonyossággal lehet párhuzamként felmutatni.³² Ezeket a közös témákat röviden az alábbiakban tekintjük át.

a. Az alázatosak és a marginalizáltak kedvező helyzetének kinyilvánítása. A Jézus-hagyomány e sarkalatos ismérve, amely jókora feszültséget hordoz a kisemmizettek státusa és helyzetük kedvező fényben való bemutatása között, a Jakab-levélben is meghatározó téma, kiemelten a *ταπεινὸς* (1,9–11) és a *πτωχὸς* (2,1–13) kifejezések használatának összefüggésében.

b. Státusreverzió. Szoros összefüggésben az előbbi témával, a gazdagok és szegények, a gőgösök és az alázatosak, az önmagukban elegek és a semmivel nem rendelkezők közti státuscseré té mája szintén közös az evangéliumi Jézus-hagyományban és a Jakab-levélben (konkrétan ez a témája az 1,9–11-nek, de ide sorolható a 2,5 és a 4,7–10 is).

c. Eszkatológiai váradalom és végső státusreverzió. Isten világrendjének mérlegén már a földi életben más megítélés alá esnek az emberek, mint azt társadalmi státusukból vagy helyzetükből várnánk, de ez a megítélés véglegessé és teljessé az eszkatológiai jövőben válik. Ezért a próbatétel és ítélet váradalma örömmel kell, hogy eltöltse a szegényt, és félelemmel a gazdagot. A téma változatos formában jelenik meg a Jakab-levélben, az ítélet témájától (4,11–12; 5,9) az állhatatosságra biztatáson át (5,11) a földi és mennyei kincsek felvonultatásáig (5,2–3) és Isten olyan bemutatásáig, mint akinek egyedül van hatalma megőrizni vagy elveszteni az embert és a világot (4,12).

d. Radikális tanítványi magatartás. A környező világ számára megszokott, sőt elvárt viselkedéssel szembeni radikális értékrendet tükröző magatartás Jézus-hagyományból ismert jelensége visszatérő témája a Jakab-levélnek is. Mindezt az Isten világrendjéhez, akaratához való igazolás legitimálja (1,22–25). Ilyen összefüggésben

Handbook for the Study of the Historical Jesus, Leiden–Boston: Brill, Vol. III., 1933–1996, kiemelten 1969–1971.

³² EDGAR: i.m. 68–72

jelenik meg a nagy parancsolat (2,8), de ide kell sorolnunk a Shemára történő utalást is (2,19).

e. Isten irgalma az ítéletben. Az eszkatológiai ítélet és Isten irgalmának együttállása Jézus tanításának jellegzetes vonása. Ennek szelleme tükröződik „az irgalom győzelmet arat az ítélet fölött” (2,12–13) jakabi tanításban, de a gyógyulás és bűnbocsánat témájában is (5,14–20).

f. Teljes Istenre hagyatkozás. A radikalitásig fokozott Istenre hagyatkozás alapja az a meggyőződés, hogy minden (jó) adója egyedül Isten (1,17), aki ad mindazoknak, akik kéri őt (1,5). Ugyanez jut kifejezésre negatív fogalmazásmódban a 4,2–3-ban.

g. A hatékony imádkozás. A fentivel szoros összefüggésben áll a hatékony imádkozás evangéliumi témája, amely szintén hangsúlyosan van jelen a Jakab-levélben (1,5–6; 5,13–18).

3. AZ ŐSEGYPHÁZI KONFLIKTUS TERMÉSZETE A JK 2,1–9-BEN

3.1. A szövegrész

Jk 2,1–9 (RÚF)

¹Testvéreim, amikor a dicsőséges Urunkba, Jézus Krisztusba vetett hitetek szerint éltek, ne legyetek személyválogatók (προσωποληψία). ²Mert ha belép hozzátok a gyülekezetbe (συναγωγήν) fényes ruhában egy aranygyűrűs (χρυσοδακτύλιος) férfi, és ugyanakkor egy szegény (πτωχός) is belép kopott ruhában, ³és ti arra figyeltok, aki a fényes ruhát viseli, sőt ezt mondjátok neki: „Te ülj ide kényelmesen”, a szegényhez pedig így szóltok: „Te állj oda”, vagy „Ülj le ide a zsámolyomhoz”, ⁴nem kerültetek-e ellentmondásba önmagatokkal (διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς – önmagatokban megkülönböztöktök), és nem lettetek-e gonosz szándékú bírakká? ⁵Figyeljete csak ide, szeretett testvéreim: vajon nem Isten választotta-e ki azokat, akik a világ szemében szegények (πτωχοὺς τῷ κόσμῳ), hogy hitben gazdagok legyenek (πλουσίους ἐν πίστει), és örököljék azt az országot, amelyet Isten az őt szeretőknek ígért? ⁶De ti megszégyenítettétek (ἡτιμάσατε – tisztességtelenséggel illet) a szegényt. Vajon nem a gazdagok hatalmaskodnak-e rajtatok, nem ők hurcolnak-e titeket törvény elé? ⁷Nem ők káromolják-e azt a szép nevet (καλὸν ὄνομα), amelyről titeket elneveztek? ⁸Ha ellenben betöltitek a királyi törvényt (νόμον τελεῖτε βασιλικόν) az Írás szerint: „Szeresd felebarátodat, mint magadat!”, helyesen cselekedtek. ⁹De ha személyválogatók vagytok, bűnt követtek el, és a törvény mint törvényszegőket marasztal el titeket.

3.2. Az alaptétel

A Jk 2,1 verse egyike az Újszövetség nyelvtani rejtélyeinek:

Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.

A magyar fordítások eltérő megoldásokat javasolnak.³³ A nehézséget az jelenti, hogy az állítmány többes számú imperatívuszban megjelenő tagadás: μὴ ... ἔχετε. Az állítmányt minősítő viszonyzó ezt a személyválogatással kapcsolja össze (ἐν προσωπολημψίαις), mindezt a hitre (πίστις) vonatkoztatva. Tehát szó szerint úgy lehetne a mondat elejét fordítani, hogy „nem lehet a személyválogatás- (állapotában) hitetek...” A nagyobb nehézséget viszont a mondat második része jelenti. Ugyanis a genitívuszos szerkezetet két fordítást tesz lehetővé, szubjektív és objektív birtokos módot: „a mi Urunk, Jézus Krisztusban való hitetek” vagy „a mi Urunk, Jézus Krisztusnak a hite”. Lényegében az utóbbit találjuk a Szent István Társulat fordításában: „Jézus Krisztus hitét”.³⁴ A mi értelmezésünk is ezt a változatot követi, tehát az első mondat értelmét így adjuk vissza:

„Testvéreim, nem lehet a személyválogatás állapotában a mi dicsőséges Urunk, Jézus Krisztus hite bennetek.”

Ez a fordítás sejtetni engedi, hogy a levélíró által megszólítottak Jézus Krisztus hitének hordozóiként tekintettek magukra, és ez által érthetőbbé válik az az ideológiai konfliktus, amely a gyülekezet tagjaiban feszült a gyülekezetet felkereső szegény (Jézus vándortanítói mozgalmának tagjait idéző) és gazdag (a gyülekezet túlélését segíteni tudó patrónus vagy patrónusjelölt) láttán. Mielőtt a személyválogatás tiltásának problematikáját megvizsgáljuk, tekintsük meg, hogy miként is kerül bemutatásra a szövegészben a „szegény” és a „gazdag”.

3.3. A „látogatók” bemutatása

A 2. vers egy olyan helyzetet szemléltet, amelyben „ha belép hozzátok a gyülekezetbe” egy gazdag és egy szegény. A gyülekezet itt használt fogalma a συναγωγήν,

³³ Néhány fontosabb fordítás: Káldi-Neovulgáta: „Testvéreim, a mi dicsőséges Urunkban, Jézus Krisztusban való hitetek legyen mentes minden személyválogatástól.” Szent István Társulat: „Testvéreim, Urunk, a megdicsőült Jézus Krisztus hitét ne személyválogatással tartásatok.” Békés–Dalos: „Testvéreim! Ha hisztek dicsőséges Urunkban, Jézus Krisztusban, ne legyetek személyválogatók.” Magyar Bibliatársulat (RUF): „Testvéreim, amikor a dicsőséges Urunkba, Jézus Krisztusba vetett hitetek szerint éltek, ne legyetek személyválogatók.”

³⁴ Ezt az objektív birtokos fordítást javasolja WALLACE, Daniel B.: *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996, 116, 114. jegyzet. Nem így HARTIN (i.m. 117) és WACHOB (i.m. 65).

amelyről tudjuk, hogy a korábbi időben inkább a közösség összegyülekezésére utalt, ritkábban az istentisztelet helyére.³⁵ A nehezebb kérdés, hogy a két képzelt „belépő” a gyülekezet tagja-e vagy csak alkalmi látogató. Másként fogalmazva: az Ἀδελφοί μου megszólítás³⁶ köréhez tartozók-e vagy sem. Azok a kutatók, akik közvetlenül a második fejezet szövegére támaszkodnak, általában nemmel válaszolnak. Ennek fő érve az, hogy mindkét személy mint ismeretlen kerül bemutatásra a gyülekezet számára, csupán külső ismérveik, megjelenésük alapján.³⁷ Néhányan, akik a második fejezetet az első fejezet próbatételeinek összefüggésében olvassák, a szóban forgó helyzetet nem gyülekezeti-istentiszteleti helyzetként látják, hanem törvényszéki szituációban, amikor is két gyülekezeti tag pereskedik egymással. Ezt részletes érvelés mentén újabban Ward vetette újra fel, de erre vonatkozó érveit közvetlenül a szövegben (különösen a 2,1-ben) semmi nem támasztja alá.³⁸ Nem célravezető az a spekulatív megközelítés sem, akik a gazdagokhoz való vallásos viszonyulás eszmei távlatából próbálják valószínűsíteni az adott személy lehetséges viszonyát a gyülekezettel.³⁹ Fontosabb kérdés, hogy egy a társadalmi ranglétrán magasabban levő, jólétben élő személy miért látogatna meg egy gyülekezetet? Ilyen irányú pusztá kíváncsiságot nem tudunk dokumentálni az első századokból, azonban az akkori társadalmi rendszer utóbbi évtizedek kutatásaival egyre gyarapodó ismerete plauzibilis magyarázatot kínál. Az akkori patrónus-kliens jellegű vertikális társadalmi berendezkedés

³⁵ E jelentés általános érvényt nyert KEE, Howard C. tanulmánya óta: *Defining the First Century Synagogue: Problems and Progress*, NTS 41 1995, 481–500.

³⁶ Az ún. katolikus levelek közül Jakab használ a leggyakrabban testvér-terminológiát, a rövid levélben mintegy tizenkét esetben (1,2; 2,1.14; 3,1.10.12; 4,11; 5,7.9.10.12.19). Az Ἀδελφοί önálló formájú használata különösen ritka, mindössze a 2Pét 3,15-ben és az 1Jn 3,13-ban fordul elő. A nőὶ Ἀδελφῆ (Jak 2,15) egyetlen másik előfordulása a 2Jn 13. Az újszövetségi levéltudomány egészen belüli szóhasználat áttekintéséhez lásd AASGAARD, Reidar: *‘My Beloved Brothers and Sisters!’ Christian Siblingship in Paul* (Early Christianity in Context), JSNTSup 265, London: T&T Clark, 2004. Arról, hogy a testvér-terminológia Jakab levelén belüli bír-e strukturális funkcióval, lásd MOO, Douglas: *The Letter of James* (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids: Eerdmans, 2000, 100–101.

³⁷ DIBELIUS (i.m. 85) óta nagyon sokan a gyülekezet számára idegennek tekintik a két látogatót, újabban például BURCHARD, Christoph: *Gemeinde in der strohernen Epistel: Mutmassungen über Jakobus*, in: D. LÜHRMANN / G. STRECKER (szerk), *Kirche (Festschrift Günther Bornkamm)*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1980), 315–328; HOPPE, Rudolf: *Jakobusbrief* (Stuttgarter Kleiner Kommentar zum Neuen Testament, 15), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989, 52. EDGAR i.m. 116–117.

³⁸ WARD, Roy B.: *Partiality in the Assembly: James 2:2–4*, HTR 62, 1969, 87–97.

³⁹ Lásd például KRABBENDAM, Henry: *The Epistle of James. Tender Love in Tough Pursuit of Total Holiness. A Commentary*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2006, 264.

kölcsönös előnyöket biztosított a különféle társadalmi rétegekhez tartozók számára.⁴⁰ A magasabb rangú ember becsületének társadalmi elismertségéhez hozzátartozott, hogy alacsonyabb rangúak számára közvetítő szerepet töltsön be a politikai képviselttől a különféle forrásokhoz való hozzáférésig.⁴¹ Csakhogy ezekből a kutatásokból azt is tudjuk, hogy a gazdag embert az alacsonyabb rétegekhez tartozók fenntartással fogadták mint olyant, aki a korlátolt javak világában gazdagságával nem csak lehetőséget jelentett, de egyszersmind a mások szegénységének okozóját is. E kettős viszonyulást láthatjuk a Jk 2. fejezetében: a gyülekezet részéről a tiszteletadást, a levélíró részéről az elmarasztalást ezért a „személyválogatásért”.

Jakab a gazdag személyt úgy mutatja be, mint aki külső ismertető jegyként aranygyűrűt (χρυσοδακτύλιος) és fényes ruhát (ἐσθῆτα τὴν λαμπράν) visel. Ugyanakkor annak a társadalmi csoportnak a képviselője, akik a gyülekezet tagjait a törvény elé hurcolják, és akik káromolják „azt a szép nevet” (καλὸν ὄνομα)⁴², amelyről őket elnevezték? Tehát a látogató bemutatása után Jakab hangot vált, és már egészen világosan nem egy emberről beszél, hanem egy társadalmi csoportról, a „gazdagokról” (πλούσιοι, 6. vers), akikkel a gyülekezet tagjainak általános, mindennapi tapasztalata tükröződhet a 6. és 7. versekben. Itt tehát már magatartásról, vallási értelemben minősíthető kategóriáról esik szó. Ilyetén releváns kiegészíteni a gazdagokról itt elhangzottakat a 4. és 5. fejezet képeivel. A 4,13-ban a kereskedők kérkedése (ἀλαζονεία) kerül szemléltetésre, amikor is nem gondolva az Úr akaratára, a holnapot nagy magabiztossággal tervezik. Bűneik listája az anyagi harácsolással egészül

⁴⁰ JOHNSON, Terry / DANDEKER, Christopher: *Patronage: Relation and System*. In HADRILL, Andrew W. (szerk.): *Patronage in Ancient Society*, London: Routledge, 1989, 219–242.

⁴¹ Az evangéliumokban és az ApCsel-ben is számos példával találkozhatunk. Átfogó tárgyalásához lásd ELLIOT, John H.: *Patronage and Clientage*, in: ROHRBAUGH, Richard L. (szerk.): *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, MA: Hendrickson, 1996, 144–156. Az első századi bibliai korra irányuló társadalomtudományi kutatás céljával jött létre a Bruce J. MALINA által alapított Context Group, akikhez a vonatkozó forrásirodalom többsége köthető.

⁴² Hogy a „szép név” Istenre vagy közelebbi keresztény értelemben Jézusra vonatkozik, abban a szerzők véleménye megoszlik. Akik Istenre vonatkoztatják, rámutatnak arra, hogy a nevezetni (ἐπικληθῆναι) tárgyesetű szenvedő melléknévi igenév a Szeptuaginta használatában megfelel a ⲛⲓⲣⲓ ige nifáljának, pl. 2Sám 6,2; 2Krón 6,33; Ám 9,12; Ézs 43,7; Jer 7,10–11. (Vö. BEYER, Hermann W.: „βλασφημέω”, TDNTI, Eerdmans 1964, 621–625). Akik Jézus nevével hozzák kapcsolatba, azok többnyire a keresztelési szertartás invokációjának gyakorlatára vezetik vissza a szóhasználatot. (Pl. DIBELIUS i.m. 140–141; HOPPE i.m. 58; DAVIDS, Peter H.: *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, Exeter: Paternoster Press, 1982, 113–114). Az invokáció-értelmezésre nézve óvatosságra int FRANKEMÖLLE, Hubert: *Der Brief des Jakobus* (Ökumenischer Taschenbuch Kommentar zum Neuen Testament 17), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, 396–398.

ki (mulandó kincsek gyűjtése, munkások bérének visszatartása, dőzsölő életmód, 5,1–5) majd az igazak elítélésével és megölésével (5,6) tetőződik.

A szegények megnevezésére a 2. fejezet a jézusi hagyományból jól ismert $\pi\tau\omega\chi\delta\varsigma$ kifejezést használja.⁴³ A *ptókosz* jelentése a gazdasági értelmén túl szoros összefüggést mutat a szégyenérzettel, a megalázottsággal, a teljes kiszolgáltatottsággal, azaz olyan emberre mutat, aki a társadalom peremére szorult. Ilyetén – hasonlóan a gazdag fogalmához – a gazdasági jelentésen túl mindig társadalmi és vallási jelentést is hordozott.⁴⁴

Jakab a szegényeket úgy mutatja be, mint akiket Isten választott ki arra, hogy hitben gazdagok ($\pi\lambda\omicron\upsilon\varsigma\iota\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\nu \pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota$), a világ szemében szegények ($\pi\tau\omega\chi\omicron\upsilon\varsigma \tau\tilde{\omega} \kappa\omicron\varsigma\mu\omega$) legyenek, és hogy ők örököljék az Isten országát. Ez a bemutatás jól szemlélteti, hogy Jakab számára a szegények Jézus valódi követőit jelentik, akiket Isten választott ki, nem anyagiakban, hanem hitben gazdagok, és akik a mennyi királyság várományosai. Érdekes többletjelentést hordoz a $\kappa\omicron\varsigma\mu\omega$ használata. Jakab levelében négyszer szerepelteti a fogalmat (1,27; 3,6; 4,4 – kétszer), mindenik esetben Isten világrendjének ellentétéként.⁴⁵ Tehát a primordiális feszültség kozmikus léptékű, az Isten világrendje és a földi világ rendje között feszül. Feloldása ezért csak az eszkatológia szintjén lehetséges. A gyülekezet tagjainak ezt a különbséget látniuk kellene, de őket megtéveszti az aranygyűrű és az előkelő ruházat, megtéveszti a földi érvényesülést elősegíteni tudó lehetséges patrónus előtérbe helyezése. Ilyetén állíthatja Jakab a szegényekről azt is, hogy őket a gyülekezet tagjai megszegényítették, azaz tisztességtelenséggel illeték ($\eta\tau\iota\mu\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\epsilon$) őket. És itt tér vissza a személyválogatás bűnének a témája, amely a levél írója szerint a gyülekezet belső meghasonuláshoz ($\delta\iota\epsilon\kappa\rho\iota\theta\eta\tau\epsilon \epsilon\nu \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$) vezet.

3.4. A személyválogatás szövevei

A kifejezés korabeli társadalmi–kulturális szövetét vizsgálva megállapítható, hogy a római etikett a társadalmi rangok és pozíciók szerinti megkülönböztetés etikettjét jelentette.⁴⁶ Ebben a társadalmi viszonyrendszerben a személyválogatás ($\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron$ -

⁴³ Szemben a Jk 1,9 versben használt $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\delta\varsigma$ – megalázott, alacsony, szegény sorsú – általánosabb jelentésű fogalommal. Párhuzamos használatához lásd például a hegyi beszédben a Mt 5,3-at, vagy a szegényeknek hirdetett evangéliumról a Mt 5,11-et.

⁴⁴ Vö. MALINA, Bruce J.: *Wealth and Poverty in the New Testament and its World*, Int 41, 1987, 354–367.

⁴⁵ Részletesen veti össze a két fogalomhasználatot HARTIN, Patrick J.: *The Poor in the Epistle of James and the Gospel of Thomas*, *Hervormde Teologiese Studies* 53, 1997, 146–162.

⁴⁶ A fogalom többrétű vizsgálatához, amelynek néhány gondolatát itt felhasználjuk, lásd MONGSTAD-KVAMMEN: i.m. 99–114.

λημψία) a viselkedés természetes és elvárt formája volt.⁴⁷ Római nézőpontból az nem jelentett mást, mint mindenkit azzal a tisztelettel (becsülettel) illetni, amely neki a társadalmi helye szerint kijárt.⁴⁸ Az előkelő ember öltözete (fényes ruha, gyakran tóga) és kiegészítői (pl. aranygyűrű) egyértelmű jelzést hordoztak erre az elvárt viszonyulásra, amit Jakab a kényelmes, kiemelt hely felkínálásával szemléltet.⁴⁹

A személyválogatás kulturális szövetéhez tartozik, hogy a zsidó(-keresztény) közösségek számára, akiknél a vallási ethosz alapját jelentette a felebarát szeretetének parancsa, a római társadalom értékrendjével való azonosulás törekvése állandó feszültséget generált. Továbbá, ebbe a hagyományba mélyen ágyazódott a személyválogatás fogalmához kapcsolódóan az igazságosság képze, mégpedig annak részrehajlásmentes gyakorlása.⁵⁰ Az eltérő vallási-kulturális értékekből fakadó kulturális konfliktus ténye magyarázhatja a személyválogatás fogalmának gyakori előfordulását az újszövetségi levélirodalomban.

A fogalom intertextuális vizsgálata azt mutatja, hogy az minden esetben Istenre vonatkozik, mint aki szentesíti az egyenlő bánásmód „abszurditását”. Például a Róm 2,11 szerint Isten nem személyválogató a zsidók és pogányok irányában (hasznos érvelés az ApCsel 10,34-ben). Az Ef 6,9 (vö. Kol 3,25) szintén Istenre mutat, mint aki nem személyválogató, miközben lelkiismeretes munkára biztatja a rabszolgát, urát pedig jó bánásmódra (tehát nem kifogásolja a fennálló társadalmi rendet). Ezekben az esetekben a személyválogató melléknévkényt szerepel, jelentésmezejét minden bizonnyal a Septuaginta λαμβάνειν πρόσωπον – felemelni arcát, felnézni valakire kifejezésből nyerte.⁵¹ A fogalom az Újszövetségben egyedül Jakabnál szerepel igeként (2,9), de ami ennél is jelentősebb, hogy egyedül itt vonatkozik ember–ember közti viszonyra (2,1; 2,9).

⁴⁷ Vö. SALLER, Richard: „Status and Patronage”, in: BOWMAN, Alan K. / GARNSEY, Peter / RATHBONE, Dominic: *The Cambridge Ancient History: The High Empire, A.D. 70–192*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, XI, 817–854 (822).

⁴⁸ Hasonló szemlélet jelenik meg Pálnál: „Adjátok meg mindenkinek, amivel tartoztok: akinek az adóval, annak az adót, akinek a vámmal, annak a vámot, akinek a félelemmel, annak a félelmet, akinek pedig a tisztelettel, annak a tiszteletet.” (Róm 13,7)

⁴⁹ Az ülésrend részint a rangok leképezését jelentette, részint pedig az alacsonyabb rétegektől való megfelelő fizikai távolságot biztosította. (Vö. SALLER i.m. 820).

⁵⁰ Néhány jelentősebb hely: 2Móz 23,6–8; 3Móz 19,15; 5Móz 1,16–17. 16,18–20; Zsolt 58,2–3; Péld 24,23–29; Ézs 11,4–5; Jer 12,12.

⁵¹ Példákhoz lásd DANKER, Frederick W. (szerk.): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000, 887. jegyzet. Többen úgy vélik, hogy ez lehet egyike a legkorábbi keresztények által alkotott szavaknak (pl. MAYNARD-REID i.m. 49, MOO i.m. 102).

KÖVETKEZTETÉSEK

A gyülekezet, amelynek Jakab megfogalmazza intéseit, személyválogató.⁵² Mint láttuk, ezzel kapcsolatban az első kijelentés az, hogy nem lehet bennük Jézus Krisztus hite miközben személyválogatók. A kettő egymást kizárja. A 9. vers ehhez hozzáteszi, hogy „ha személyválogatók vagytok, bűnt követtek el, és a törvény mint törvényszegőket marasztal el titeket.” Mindennek indoklása a királyi törvényre (νόμον τελείτε βασιλικόν) való utalással történik (3Móz 19,18 és Mk 12,30–31 és par.), amely megköveteli, hogy „Szeresd felebarátodat, mint magadat!” Ha a két állapotot – a személyválogatást és Krisztus hitét – egyszerre próbálják fenntartani, akkor az apostol szerint önelmentmondásba kerülnek, önmagukban megkülönböznének (διακρίθητε ἐν ἑαυτοῖς).

Egyértelmű Jakab szimpatizálása a szegényekkel, és a gyülekezet tagjaitól is a Jézus-hagyományból ismert pozitív viszonyulást várja el irányukba. Ez éles ideológiai ellentétben áll a római társadalom etikettjével, de ellentétben áll azzal a gyülekezeti érdekekkel is, amely a magasabb rangú polgároknak patrónusokat keresne. Ezen a ponton jogos Jakab Pál-polémiáját felismerni.

Az a sajátos ősegyházi konfliktus, amit Jakab bemutat, nem annyira tényleges társadalmi csoportok között („szegények” és „gazdagok”) feszül, mint inkább a jézusi ethosz és a gyülekezet római társadalmi valósága között, azaz inkább vallási, ideológiai jellegű. Nem külső, hanem belső. Ilyetén a levélben a „szegény” és „gazdag” fogalmak túllépik a társadalmi csoport határait, és vallási jelentéssel telítődnek. Lényegében az Istenre hagyatkozás (hit), illetve az önmagukra támaszkodás (hitetlenség) jelképes kategóriáivá válnak. Az apostol tanítása egyértelmű: a magasat és az alacsonyt ne a mostani társadalmi rangok, hanem az eljövendő eszkatológiai reverzió fényében lássák, és annak megfelelően éljenek.

Jakab levelének jellegzetes vonása a jelenre néző bölcsességi magatartás és a jövőre tekintő eszkatológiai váradalom együttállása.⁵³ A 2. fejezet inkább a (bölcsességi) magatartást kéri számon a gyülekezettől a személyválogatás fogalmára építve. Ezt a magatartást azonban csak annak a jövőre irányuló eszkatologikus bizalomnak a fényében lehet felvállalni, amely a levél két másik gazdagokkal foglalkozó részének (1,9–11; 4,13–5,6) a fókuszában áll. A környező társadalmi normákkal szembehelezkedő radikális jézusi ethosz követelése azért lehetséges, mert Jakab eszkatológiai víziójában a gazdagok sírnak és jajgatnak a bekövetkező nyomorúságuk miatt (5,1), és ebben a jövő-bizonyosságú jelenben, ha valamivel egyáltalán igen, akkor „a gazdag megalázott voltával dicsekedjék” (1,10a).

⁵² MOO találóan jegyzi meg, hogy jól utal a gyülekezeti valóságra az a tény, hogy Jakab levelében ilyen nagy terjedelmet szentel a személyválogatás témájának. (i.m. 99–100)

⁵³ Vö. CZIRE Szabolcs: „Kicsoda bölcs és értelmes közöttetek?” *Bölcsesség és eszkatológia Jakab levelében*, Studia Doctorum Theologiae Protestantis 2, Kolozsvár, 2011, 159–169.

JÉZUSI KONFLIKTUSKEZELÉS.

JÉZUS ERŐSZAKOS FELLÉPÉSE A TEMPLOMBAN

CSERNAI Balázs

Jesu Konflikt um Tempel und Reich Gottes

Jesus hat den Anbruch des Reiches Gottes sowohl in Galiläa als auch in Jerusalem mit Wort und Tat verkündet. Durch seinen Einzug in die heilige Stadt und seine Tempelaktion hat er dafür deutliche Zeichen gesetzt und einen schweren Konflikt mit der Tempelaristokratie ausgelöst, welche wesentlich zu seiner Hinrichtung beigetragen hat. Durch die Rekonstruktion der Ereignisse und der Worte Jesu wird ein Einblick in diesen Konflikt Jesu eröffnet, den er für den Anbruch des Reiches Gottes bis zum Tod auf sich genommen hat.

BEVEZETÉS

„Békét hagyok rátok, az én békémet adom nektek” (Jn 14,27) – mondja Jézus az utolsó vacsorán, s feltámadása után is békével köszönti tanítványait (vö. Jn 20,19). Igen, Jézus úgy áll előttünk, mint a béke embere, mint Isten igazi békekövete, aki elhozza nekünk a várva-várt isteni békét. Ezt a békét persze gyakran összetévesztjük a konfliktusmentesség nyugalmával. Jézustól ez utóbbi végtelenül távol áll. Hiszen ő maga is rengeteg konfliktust élt meg családjával (vö. pl. Mk 3,20–21.31–35; 6,1–6 par.), tanítványaival (vö. pl. Mk 4,40–41; 5,31; 6,35–37; 8,32–33; 9,33–35. 38–39; 10,13–14. 35–45 par.) és kora elismert társadalmi csoportjaival (vö. pl. Mk 2,6–12; 23–28; 3,22; 7,1–13; 8,10–13; Mt 23,13–36). E konfliktusok nélkül elképzelhetetlen lett volna erőszakos halála is. Jézus nemegyszer provokálta hallgatóit, s jellemzően sohasem engedett saját nézeteiből – a saját meggyőződéshez való ilyen ragaszkodás leírására számtalan negatív jelzőnk van.

Jézus e konfliktusokat arra használta fel, hogy az Isten Országát hirdethesse és valósíthassa meg. Ebbe az összefüggésbe tartozik Jézus legerőszakosabb tette is, a kereskedők elleni fellépése a Templomban. Járjunk utána, mi történhetett ott és akkor! Határozzuk meg az időpontot, a helyszínt, s Jézus ezen erőszakos tétének jelentőségét és következményeit! Ennek fényében keressük meg, hol van az erőszak helye Jézus életében és küldetésében! Végül – az irgalmasság évében – tegyük fel a kérdést: hogyan lehet úgy kiobbantani egy konfliktust, hogy abban ne sérüljön az igazság, mégis megmutatkozzon Isten végtelen irgalma?

JÉZUS FELLÉPÉSE A TEMPLOMBAN – HOL, MIKOR ÉS MI TÖRTÉNT?

Jézus templomi akciójáról a négy kánoni evangéliumban olvashatunk (Mk 11,15–19; Mt 21,12–17; Lk 19,45–46; Jn 2,13–22). Az erről szóló beszámolók több ponton egyeznek, ám jelentős különbségeket is találunk. Mind a négy evangélista a Templomról beszél, jelenlegi ismereteink szerint ez gyakorlatilag a pogányok udvarát jelentette, ahol Kajafás Kr. u. 30-ban kiadott rendelkezése alapján lehetőség nyílt áldozati állatok árusítására.¹ Komoly eltérés mutatkozik az időpontban: amíg a szinoptikusok nagyhét elejére datálják Jézus templomi fellépését, János evangéliumában Jézus nyilvános működésének kezdetén találkozunk vele.² A történetek leírásában az evangélisták megegyeznek abban, hogy Jézus pénzváltók és galambárusok asztalainak felforgatásával megzavarja a Templom rendjét. Márk ehhez hozzáteszi, hogy Jézus senkinek sem engedi meg, hogy bármit is átvigyen a templomtéren; János szerint Jézus az ökröket is kihajtatja, a kereskedőket pedig ostorral űzi ki a Templom területéről. Mind a négy evangélium beszámol arról, hogy Jézus tette felkeltette a jeruzsálemi hatóságok érdeklődését, azonban nem esik szó a rendbontó letartóztatásáról.

A Templom udvarának méreteit ismerve egyes kutatók Jézus vázolt tettét elképzelhetetlennek, így történelmileg hiteltelennek tartják.³ Szerintük Jézus egymaga képtelen lett volna minden kereskedőt kiűzni a Templomból, s a templomørség és a római katonák beavatkozása nélkül átvenni e hatalmas térség irányítását. Bár a beszámolók Jézus tettét saját teológiájuknak megfelelően stilizálva és felnagyítva mutatják be,⁴ több érv szól a történelmi hitelesség mellett.⁵ A történeteket a következő

¹ Vö.: FIEDLER: *Gekreuzigt*, 245.

² Ez az eltérés már Órigenésznek is szemet szúrt, vö. MEES: *Rezeptionsgeschichte*, 72–73. BAMEL: *Tempelreinigung* pedig megpróbálja bebizonyítani, hogy a Templom megtisztítása eredetileg a Jn 12-ben volt.

³ Nem tartják történelmileg hitelesnek az elbeszélést többek között BECKER: *Johannes I*, 147.; FIEDLER: *Gekreuzigt*, 246–248.; EBNER: *Jesus*, 144–145.

⁴ Az egyes evangélisták értelmezéséhez vö. a kommentárokon túl RAHNER: *Tempel*, 204–256.; SÖDING: *Tempelaktion*, 39–50.; továbbá Mátéhoz: CIFRAK: *Aganakteo*; Márkhoz: SCHMIDT: *Wege*, 347–354.

⁵ Jézus templomi fellépéséről mind a négy evangélista beszámol; általánosan elfogadott vélemény, hogy a Jn 2 a szinoptikusokétól különböző hagyományt dolgoz fel (Ezzel szemben KOCSIS *Lk*, 414. közös hagyományra vezeti vissza a szinoptikusok és János elbeszélését; a részletes hagyománytörténethez vö. SÖDING: *Tempelaktion*, 39–50.). Másodszor a történeti hitelesség támadói sem tudnak olyan indokokat felhozni, amelyek megmagyaráznák, miért és hogyan keletkeztek a Jézus templomi fellépéséről szóló elbeszélések (FIEDLER: *Gekreuzigt*, 247. szerint az elbeszélést az Iz 56,7 és a Jer 7,11 ihlette, amint a Márk forrását képező szenvedésbeszélés sem hiteles forrásokra, hanem a szenvedő igaz motívumára épül). Harmadszor mind a négy evangélista más-más módon stilizálja az elbeszélést, amelyből arra kö-

képpen rekonstruálhatjuk⁶: Nagyhét elején⁷ Jézus a pogányok udvarán tettelesen is megzavarta a pénzváltók és galambárusok kereskedését. Tette ezt olyan mértékben, ami egy embernek lehetséges volt – ez a mérték messze kevesebb a Templomban zajló kereskedés és pénzváltás akár csak időleges szüneteltetésénél. E kisebb dulakodás vagy garázdaság nem követelte a rendfenntartók azonnali közbelépését. Jézus tette így csupán néhány kereskedőt érintett, de a Templom működését, benne az áldozati állatok eladását és a pénzváltást lényegesen nem akadályozta meg. Bizonyára azok a kereskedők és pénzváltók, akiknek asztalait Jézus valóban felforgatta, s akiket esetleg a Templomból is elűzött, jelentős károkat szenvedhettek; mivel azonban Jézus csupán egyetlen alkalommal lépett fel ellenük a Templomban, hamarosan újra folytathatták tevékenységüket. A Templom megszokott gazdasági és kultikus működését Jézus fellépése nem zavarta meg jelentősen.

Mind a négy evangélista beszámol arról is, hogy Jézus nemcsak tettelesen lépett fel a Templomban, hanem meg is magyarázta azt. A szinoptikusok szerint Jézus egy prófétai idézettel világítja meg tettének értelmét (vö. Iz 56,7 és Jer 7,11), amely szerint az imádság helyét a kereskedők – és a háttérben lévő szadduceusok – rablóbarlanggá tették (Mk 11,17; Mt 21,13; Lk 19,46). Jánosnál Jézus a szinoptikusokhoz hasonlóan nyilatkozik, amikor azt mondja: „Ne csináljatok Atyám házából vásárcsarnokot!” (2,16). Ha e források kevesek is ahhoz, hogy pontosan rekonstruáljuk belőlük Jézus szavait, nyilvánvalóvá válik belőlük, hogy Jézus a próféták sorába áll.⁸ Jézus templomi fellépésekor szembeállítja a gazdasági életet az imádsággal, folytatva

vetkeztethetünk, hogy az elbeszéléssel hagyományaik között találkoztak, ám ahhoz, hogy a Templom pusztulása után az erről szóló elbeszélés releváns maradjon, annak új értelmet adtak. A történeti hitelesség mellett érvel GNILKA: *Jesus*, 276–277.

⁶ Részletes rekonstrukciót kínál PETERSEN: *Mutmaßungen*, 283–291. és SÖDING: *Tempelaktion*, 50–52.

⁷ Ezen időpont mellett két jelentős érv szól: A Templom megtisztítását követően a jeruzsálemi arisztokrácia különböző képviselői próbálják meg tisztázni, ki is Jézus, s milyen viszonyt tudnak kialakítani vele. Másodszor pedig Jézus perében is visszacseng a Templom megtisztítása, vagyis valószínűleg Jézus e tettevel jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy Jeruzsálem vallási vezetői ellene forduljanak és halálra adják. A szinoptikusok nagyhét elejére datálják az eseményt: Máté és Lukács még virágvasárnap délutánra, Márk pedig nagyhét hétfőjére. Mivel Jeruzsálemben a szombat volt az ünnepnap, a vasárnap és a hétfő egyforma jelentőséggel bírt, így a történetek rekonstrukciója szempontjából nincs jelentősége a nap meghatározásának. Mindenesetre a virágvasárnapi bevonulás és a Templom megtisztítása a szinoptikusok szerint szorosan összetartoznak, együtt mutatják be a jeruzsálemieknek Jézus messiási mivoltát. LOHFINK: *Jesus*, 349. Jézus utolsó napjainak három nagy, egymással mélyen összekapcsolódó jelképes cselekedetét különbözteti meg: a jeruzsálemi bevonulást, a Templom megtisztítását és az utolsó vacsorát.

⁸ LOHFINK: *Jesus*, 356–357. szerint Márk őrizte meg a leghitelesebben Jézus e szavait.

ezzel a próféták kultuszkritikáját, amikor a korábbi prófétákhoz (különösen Mikeáshoz és Jeremiáshoz) hasonlóan rámutat a kultusz megromlásának veszélyére, amely azt lényegéből kiforgatva a haszonszerzés eszközévé teszi. Jézus emellett felveszi azt a prófétai hagyományt is (vö. Iz 56 mellett kül. Mik 4,1–4), amely szerint Isten a pogányok számára is elérhetővé akar válni.

A későbbiekből kiderül, hogy tetteivel Jézus magára vonta a templomi arisztokrácia figyelmét. Mind a négy evangéliumban felmerül ugyanis az autoritás kérdése. Jézust a szinoptikusok szerint a főpapok, a vének és az írástudók (utóbbiak Mt-nál hiányoznak) kérdezik tettének háttéréről (Mk 11,27–28; Mt 21,23; Lk 20,1–2); János szerint a kérdezők a zsidók (2,18) – ez a kifejezés itt tudvalevőleg nem egy népcsoportot vagy vallási közösséget, hanem a korabeli zsidóság Jézussal ellenségesen szembehelyezkedő csoportját jelöli. Ezen adatok alapján Jézus tette elsősorban nem a kereskedőket érintette a legérzékenyebben, hanem a Templom előljáróit. Figyelemre méltó az a tény, hogy Jézustól nem azt kérdezik meg, milyen jelentőséget tulajdonít tettének, hanem hogy milyen hatalommal (*exusía*) tette azt. Ebből arra következtethetünk, hogy a kérdezők értették, ill. érteni vélték Jézus tettét, s látszólag akár arra is hajlottak volna, hogy elfogadják azt, amennyiben Jézus megfelelő módon igazolja magát.

Jézus templomi rendbontása tehát elsősorban prófétai tett, amellyel Jézus a Templom feletti hatalmát mutatja be,⁹ így fellépésének elsősorban jelképes értelme van. Ha Jézus tettét a hatóságok rendbontásként értelmezték volna, akkor a templomörtség hamarosan ártalmatlanná tehetné volna, s ezzel az eset lezárulhatott volna. A hatóságok mégis azonnal Jézus elvesztéséről kezdenek spekulálni, amely nem a rendbontónak, hanem a hatalmi harcban fellépett „konkurenciának” szól. Jézus tettének valódi üzenete nem az egyes kereskedőkről szól, hanem arról, hogy ki a Templom valódi ura. Jézus ez utóbbi címet követeli magának, így fellépésének valódi kárvallottai nem az egyes kereskedők, hanem sokkal inkább a főpapok, akik hamarosan fontos szerepet játszanak Jézus kivégzésében.

MI AZ ÜZENETE JÉZUS TEMPLOMI FELLÉPÉSÉNEK?

Jézus templomi fellépése meglehetősen különbözik más tetteitől. Templomi üzenetének értelmezésekor a Templommal kapcsolatos különböző kijelentéseit és a templomi kultusszal való kapcsolatát is figyelembe szókás venni. Ennek fényében különböző értelmezések láttak napvilágot. Ezeket két csoportra lehet osztani. A kutatók egy része szerint Jézus nem a Templom és az abban folyó kultusz ellen lép fel,

⁹ Vö. MEIER: *Jézus*, 467.

hanem éppen ezek szentségét szeretné visszaállítani azáltal, hogy az ehhez méltatlan állapotot szünteti meg a kereskedők és pénzváltók kiűzésével, ill. megzavarásával.¹⁰ Ez az az általános értelmezés, amely Jézus fellépésének a „Templom megtisztítása” általánosan elfogadott címet adta. Mások arra hívják fel a figyelmet, hogy Jézus prófétai tette nemcsak a templomi visszaélések ellen irányul, hanem a Templom és a benne zajló kultusz ellen is. Jézus fellépése megjövendőli és előrevetíti a Templom későbbi pusztulását.¹¹ Ebben az esetben természetesen nem beszélhetünk a Templom megtisztításáról.

Amennyiben Jézus a templomi kultusz tisztaságát akarta volna helyreállítani, bizonyára nem a pogányok udvarán lévő kereskedőket zavarta volna meg, akik éppen az áldozatok bemutatását tették lehetővé. Ismerve a jeruzsálemi Templom felépítését tudjuk, hogy Jézus fellépése és az áldozatok bemutatásának a helye meglehetősen távol voltak egymástól.¹² Így a jelenlévők és a templomi rend fenntartásában élen járó szadduceusok számára komoly agytornát okozott volna Jézus fellépésének helyes értelmezése. Bizonyára Jézust a templomi kereskedelem is zavarta, üzenete azonban ennél mélyebbre hatol. Mivel Jézus csupán néhány kereskedőt zavart meg, s a Templom rendjét nem veszélyeztette komolyan, csupán borúlátó vészmadaraknak juthatott eszébe, hogy ezzel ő az egész Templom pusztulását vetíti előre. Bár Jézus később beszél a Templom pusztulásáról, ezt nem templomi fellépésével összefüggésben teszi.

¹⁰ KLAUSNER: *Jézus*, 267–271. szerint Jézus a Templomban található visszaélések elleni fellépésével mutatja meg messiási mivoltát. GNILKA: *Jesus*, 279. szerint Jézus a Templomban található visszaéléseket akarja megszüntetni. HOPPE: *Jesus*, 152. szerint Jézus a kultusz és az üzlet összefonódásában a Templom hitelvesztését látja, emiatt lép fel erőszak nélkül. LOHFINK: *Jesus*, 357. szerint Jézus nem a Templom ellen lép fel, hanem mindazon visszaélés ellen, amely ellenkezik az eszkatologikus Templom szentségével.

¹¹ PESCH: *Mk II*, 199. rámutat arra, hogy Jézus fellépése nem akadályozza meg a kultuszt, azáltal azonban, hogy Jer 7,11-et idézi, bennfoglaltan utal a Templom pusztulására. PETERSEN: *Mutmaßungen*, 296–297. szerint Jézus esetleg Jeremiás példáját követve és a templomban található visszaéléseket látva prófétai tettében a templom pusztulását vetíti előre. RATZINGER: *Jesus II*, 36. Jézus halálában és feltámadásában látja az új Templom megérkezését, amely felváltja a régit. SÖDING: *Tempelaktion*, 56–62. Jézus Templommal kapcsolatos szavait elemezve megállapítja, hogy Jézus azért szólal fel a Templom ellen, mert éppen a kultuszba vetett hamis bizalom miatt utasítják el őt és az általa meghirdetett Isten Országát. Prófétai tette egyrészt a Templom pusztulására utal, másrészt megtérésre hív. SCHMIDT: *Wege*, 350–351. Josephus Flaviusra hivatkozva említi meg a Templomban található visszás állapotokat, amelyek mintegy belülről rombolták le a Templomot. Ezek fényében Jézus tette szerinte a Templom későbbi pusztulását vetíti előre. Hasonlóan vélekedik MEIER: *Jézus*, 467. is.

¹² Vö. LUZ: *Mt III*, 186.

A fent vázolt két értelmezés közös pontja, hogy a Jézus által megzavart templomi rendből, s nem Jézus tettéből és szavaiból indulnak ki. Amikor Jézus prófétai tetteivel megzavarja a Templom működését, ezzel félreérthetetlenül kifejezi igényét, hogy őt tekintsék a Templom Urának. Ennek pedig messzemenő következményei vannak. Amennyiben Jézus a Templom Uraként lép fel, és ebben a minőségben „tesz rendet” akár szimbolikusan is, ez azt jelenti, hogy újraértelmezi a Templom kultikus, spirituális, kulturális, társadalmi, politikai és gazdasági életét. Jézus üzenete középpontjában ugyanis nem a Templom vagy a kultusz áll, hanem az Isten Országáé. S Isten Országának meghirdetésével egy új, közvetlenebb, az ő személyéhez kötődő istenkapcsolatot nyit meg.¹³ Amennyiben ez az istenkapcsolat élhető Galileában, élhető Jeruzsálemben, s azon belül a Templomban is; s ettől kezdve éppen a Templomnak kell ezen új istenkapcsolat központjává lennie.¹⁴

A hatóságok fent említett kérdésére Jézus a szinoptikus evangéliumokban kérdéssel válaszol (Mk 11,29–33; Mt 21,24–27; Lk 20,3–8). Csak ha a főpapok elismerik, hogy Izrael Istene a templomi kultusz keretein kívül is képes cselekedni, tudják helyesen értelmezni Jézus fellépését. Mivel ők ezt a lehetőséget gyakorlatilag kizárják, s Izrael Istenét a maguk hatalma alá kívánják hajtani, Jézus nem ad nekik érdemi választ. A válasz ilyen megtagadása arra mutat rá, hogy az a válasz, amelyet Jézus adni kíván, meghaladja a főpapok gondolkodási kereteit, így azon belül Jézus minden válasza értelmetlen marad.

A zsidók kérdése János evangéliumában szintén a hatalmat hivatott tisztázni; egy ezt igazolandó jelet kérnek Jézustól. Jézus konkrét jel helyett egy lehetőséget kínál fel: amennyiben a hatóságok lebontják a Templomot, Jézus azt három nap alatt újjáépíti. Ez a mondat – kisebb különbségekkel – megtalálható a szinoptikusoknál is. Márk és Máté evangéliumában Jézus perében hamis tanúk állítják, hogy Jézus ezt mondta (Mk 14,58; Mt 26,61)¹⁵; Lukács pedig az ApCsel 6,14-ben István ellen felhozott hamis vádként idézi. Ez a mondat a legkülönbözőbb helyeken jelenik meg,

¹³ A Lk 12,8–9 alapján Jézus saját magát tekinti olyan közvetítőnek, amely egyedül döntő az eszkatologikus üdvösséggel kapcsolatban. Jézusra vezet vissza ezt a mondatot LUZ: *Mt* II, 124., továbbá WOLTER: *Lk*, 444. szerint is régi hagyománnyal van dolgunk.

¹⁴ Ebben a kontextusban értelmezi Jézus tettét SÖDING: *Tempelaktion*, 56–62. Hasonlóan értelmezi Jézus fellépését KRIST: *Spannung*, 287–289. is. Szerinte a templomi fellépés célja a megtérés kiprovokálása. A kultusz, az áldozat alapvetően nem ellenkezik ezzel, gyakorlatilag azonban állandóan Isten Országával szembehelyezkedve valósul meg, Jézus ezért nyúl az erőszak eszközéhez, hogy megtérésre hívjon Jeruzsálem szívében.

¹⁵ Bár Mt nem nevezi kimondottan hamisnak e tanúságot, a szövegösszefüggésből erre következtethetünk. Vö.: HÄFNER: *Falschzeugnis*.

ráadásul mind a négy evangélista megpróbálja átértelmezni, így valószínűnek tarthatjuk, hogy valóban Jézus megnyilatkozásával van dolgunk.¹⁶

Jézus e megnyilatkozása alátámasztja mindazt, amit eddig mondtunk erőszakos templomi fellépéséről. Jézus üzenetének kiindulópontja, hogy nem a jeruzsálemi Templomot tartja az Istennel való találkozás elsődleges helyszínének, így nincs szüksége erre az épületre, ezért beszél a Templom lebontásáról. A szinoptikusok szerint Jézus magát nevezte meg a Templom lebontójának (Mk 14,58; ApCsel 6,14, vö. Mt 26,61). A templomon kívüli istenkapcsolat meghirdetésével Jézus feleslegessé tette a Templomot¹⁷, erőszakos templomi fellépésével pedig rámutat arra, hogy számára ez az épület nem minősül sérthetetlennek.¹⁸ Jézus Isten Országának meghirdetésével és megélésével épít új templomot, amelyet alig néhány évvel később Pál nevez Egyháznak (vö. 1Kor 3,16–17; 6,19; 12,12–13. 27).¹⁹ János egyértelműen Jézus feltámadására érti Jézus e szavát, amely az itt felvázolt értelmezést kiegészíti és elmélyíti.²⁰

JÉZUS ÉS AZ ERŐSZAK

Mindezek fényében tekintsünk konferenciánk témájára, az erőszakra, ill. arra, mire használja Jézus az erőszakot! Mindenekelőtt el kell búcsúznunk attól a kizárólag mosolygós Jézus-képtől, amelyről egy kedves, szelíd, ám végső soron tehetetlen szempár néz ránk. Ilyen képek lehetnek bár nagyon kelendők, nem ábrázolják hitelesen Jézust. Az ő életének része az erő, a hatalommal való fellépés – akkor is, ha hatalmával

¹⁶ A különböző formákból nem lehet rekonstruálni, pontosan mit mondott Jézus; ezzel együtt hiteles jézusi mondásra vezetik vissza az evangéliumok ezen mondatait BERGER: *Kommentar*, 436.; GERWING: *Konfliktverhalten*, 72–73.; GNILKA: *Jesus*, 279–280.; HAENCHEN: *Apostelgeschichte*, 264.; LOHFINK: *Jesus*, 355–356.; MARTOS: *Mk*, 310–311.; RATZINGER: *Jesus II*, 35–36. A hitelesség ellen érvel SÖDING: *Tempelaktion*, 52–53.

¹⁷ Ezt a szempontot vezeti tovább RATZINGER: *Jesus II*, 36., amikor megállapítja, hogy bár a Templom a visszaélések miatt pusztul majd el, Jézus egészen új Templomot hoz. Keresztre feszítése vet véget a réginek, és feltámadásával nyílik meg az új kultusz és az új Templom. Jézus ezért az új Temploméért adta életét.

¹⁸ Sarkosabban értelmezi Jézus tettét SÖDING: *Tempelaktion*, 56–62. Szerinte Jézus azért fordul a Templom ellen, mert épp a Templom az a hely, amely leginkább ellenáll az Isten Országának. Ezzel az elutasítással a Templom kifordult önmagából, ezért kell elpusztulnia. Jézus templomi fellépésének az a célja, hogy mindennek ellenére felhívja a figyelmet Isten Országának megérkezésére.

¹⁹ Vö. LOHFINK: *Jesus*, 357–358.

²⁰ SCHMIDT: *Wege*, 362–367. rámutat arra, hogy Jézus templomról mondott szavai Mk-nál is a feltámadásra utalnak. Szintén Jézus feltámadásában látja az új templom alapítását RATZINGER: *Jesus*, 36.

általában nem erőszakosan él. Jézus hatalma, ereje leginkább akkor mutatkozott meg, amikor Isten Országát hirdetve kiűzte a gonosz lelkeket.²¹ Jézus legerőszakosabb tette kétségtelenül templomi fellépése volt. Az ember általában akkor válik erőszakossá, amikor megtapasztalja tehetetlenségét. Így lehetett ez Jézus esetében is. Erőszakos templomi fellépése mutat rá arra, milyen „tehetetlenül” áll szemben azokkal, akik úgy vélik, Isten csak az ő oldalukon állhat. Erőszakos tetteivel magára irányítja a figyelmet, jelzi, hogy a biztosnak vélt valóságértelmezés messze áll az igazi valóságtól. Az erőszak azonban nem a templomi arisztokrácia megtéréséhez vezetett. Ehelyett – jórészt templomi fellépésének köszönhetően – maga Jézus szenved el az erőszakos halált az Isten Országáért. Akkor úgy tűnt, hogy Jézus és az általa meghirdetett Isten Országá vereséget szenvedett. Feltámadása ezzel szemben igazolta, hogy az Isten Országá nem erőtlen. Ám az Ország ereje sokkal inkább az erőszak elszenvedésében, mint gyakorlatában mutatkozik meg. Azáltal, hogy Jézus elszenvedi az erőszakot, megnyitja azt az egyetlen utat, amely megtöri az erőszak ördögi körét, s kivezet az emberi életet értelmetlenné tevő halál végleges birodalmából az igazi élet földjére. Ha innen tekintünk vissza Jézus templomi fellépésére, felismerhetjük benne azt a jelet, amellyel Jézus végső döntésre hívja ellenfeleit is. Elfogadhatják, s akkor kibontakozik Isten Országá; vagy elutasítják, s ő éppen az ellene elkövetett erőszakot változtatja át az imádság és az üdvösség helyévé.

Az erőszak jézusi alkalmazása és elviselése feltárja Isten igazi irgalmát: Jézus az elutasítást nem erőszakkal torolja meg, hanem az áldozat hívja meg az elkövetőt a kiengesztelődésre, a teljesebb életre. Ezt szemlélteti Jézusnak a gonosz szőlőmunkásokról szóló példabeszéde is. Miután megtagadta a hatalomra vonatkozó választ, ezzel a példabeszéddel ábrázolja saját küldetését.²² A szőlőmunkások erőszakosságukkal akarják megkaparintani az örökséget, amelyből éppen Krisztus halálának és feltámadásának köszönhetően részesülhetnek. Így mutatkozik meg Isten irgalma: ő az ember gonosz erőszakosságát is felhasználja ahhoz, hogy önmagához hasonlóvá és ezáltal örökösivé tegyen bennünket.

²¹ Érdemes megjegyezni, hogy az evangélisták az ördögűzésre ugyanazt az ἐκβάλλω igét használják, mint amellyel leírják a kereskedők és pénzváltók kiűzését a Templomból.

²² Jézusra vezet vissza a példabeszédet többek között PESCH: *Mk* II, 221–222 és WEISER: *Knechtsleichnisse*, 51.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- BAMMEL, Ernst: *Die Tempelreinigung bei den Synoptikern und im Johannesevangelium*, in: Denaux, Adelbert: *John and the Synoptics*. Leuven, 1992, 507–513.
- BECKER, Jürgen: *Das Evangelium nach Johannes*. (ÖTK 4/1–2) Gütersloh, Würzburg, ³1991.
- BERGER, Klaus: *Kommentar zum Neuen Testament*. Gütersloh, 2011.
- CIFRAK, Mario OFM: *Aganakteo – Wütend sein. Eine Reaktion bei der Tempelreinigung*, in: BENYIK György (szerk.): *Gyűlölet és kiengesztelődés a Bibliában*. 26. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2015. augusztus 27–29. Szeged, 2016, 53–61.
- EBNER, Martin: *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*. Stuttgart, 2016.
- FIEDLER, Peter: „... gekreuzigt durch Pontius Pilatus”. Erwägungen zum Problem der Verantwortung für den Tod Jesu, in: Uő: *Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses*. Stuttgart, 2005, 232–255.
- GERWING, Walter: *Jesu Konfliktverhalten*. Berlin, 2009.
- GNILKA, Joachim: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Freiburg, ⁶2000.
- HÄFNER, Gerd: *Ein übereinstimmendes Falschzeugnis*. Zur Auslegung von Mt 26,61, in: ZNW 101 (2010), 294–299.
- HAENCHEN, Ernst: *Die Apostelgeschichte*. (KEK III) Göttingen, ⁷1977.
- HOPPE, Rudolf: *Jesus von Nazaret. Zwischen Macht und Ohnmacht*. Stuttgart, 2012.
- KLAUSNER, Joseph: *Jézus. Élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján*. Budapest, 1993 (az 1946-os kiadás reprint kiadása).
- KOCSIS, Imre: *Lukács evangéliuma*. (Szent István Bibliakommentárok 2) Budapest, 2007.
- KRIST, Alois: *Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche*. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 37) Berlin, 2010.
- LOHFINK, Gerhard: *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war*. Freiburg, 2011.
- LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*. (EKK I/2–3) Neukirchen, ⁴2007, 1997.
- MARTOS Levente Balázs: *Márk evangéliuma*. (Szent István Bibliakommentárok 6) Budapest, 2014.
- MEES, Michael: *Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums. Am Beispiel von Textüberlieferung und Väterexegese*. (FzB 72) Würzburg, 1994.
- MEIER, John P.: *Jézus*, in: *Jeromos Bibliakommentár III. Biblikus tanulmányok*. Budapest, 2003, 453–471.
- PESCH, Rudolf: *Das Markusevangelium*. (HThK II, 1–2) Freiburg, 2001.
- PETERSEN, Silke: *Mutmaßungen über eine mögliche These, oder was erwartete Jesus in Jerusalem?*, in: RAU, Eckhard: *Perspektiven des Lebens Jesu. Plädoyer für die Anknüpfung an eine schwierige Forschungstradition*. (BWANT 203) Stuttgart, 2013, 273–314.
- RAHNER, Johanna: *„Er aber sprach vom Tempel seines Leibes*. (BBB 117) Bodenheim, 1998.
- RATZINGER, Joseph, Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. II. kötet: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Freiburg, 2011.
- SCHMIDT, Karl Matthias: *Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums*. Göttingen, 2010.

- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Matthäusevangelium* (NEB 1/2) Würzburg, ²1994.
- SÖDING, Thomas: *Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage* (Mk 11,15–19; Mt 21,12–17; Lk 19,45–48; Joh 2,13–22), in: TThZ 101 (1992), 36–64.
- WEISER, Alfons: *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*. (StANT 29) München, 1971.
- WOLTER, Michael: *Das Lukasevangelium*. (HNT 5) Tübingen, 2008.

INTEGRÁCIÓS MODELLEK AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Hodossy-Takács Előd

Models of integration in the Old Testament

Being on the move is a prime experience of the people of God. Economic migrants and political refugees were well known, we can point to sub-categories as well (forced migration, voluntary migration). The issue of integration is similar: in the Hebrew Bible the phenomenon is described in some stories, and on the basis of these texts several models can be identified. The paper evaluates six different biblical models and the role of stereotypes in the selected passages.

NÉPMOZGÁS ÉS MIGRÁCIÓ AZ ÓKORI VILÁGBAN – MAI ÁTHALLÁSOKKAL

A migráció a jelen Európájának legégetőbb társadalmi kérdése, nyilvánvaló politikai következményekkel. Kontinensünkön csakúgy, mint az Egyesült Államokban a migrációról formált vélemény döntően határozza meg politikusok és pártjaik jövőjét: a 2016-os, Donald Trump győzelmével végződő elnökválasztási kampány egyik meghatározó momentumja volt az USA déli határára tervezett fal ötletének felvetése. Fal húzódik Izrael és a Palesztin Hatóság területének határán is, ám mindezek a fizikai akadályok csak azt az érzetet erősítik a szemlélőben, hogy mennyire kétségbeesettek azok a próbálkozások, melyek a folyamatot lassítani, megállítani igyekeznek. Az úton lévők, vagy útra készek tömege azonban érezhetően emelkedik. A 2016. január 12-én közzétett ENSZ adatok szerint 2015-ben 244 millió főre nőtt azok száma, akik nem a születésük szerinti országban éltek (a cikk terminológiája szerint: *international migrants*), közülük mintegy 20 millió fő tekinthető menekültnek (*refugee*).¹

A Föld népességének emelkedésével arányosan nő a migrációban érintett tömeg nagysága, így természetesen évszázadokkal ezelőtt lényegesen kisebb tömegek kelhettek csak útra, viszont maga a jelenség egyidős a történelemmel. Környezeti változások, természeti katasztrófák nyomán kiterjedt területek néptelenedtek el már az ókorban is. Ma is a migráció fő okai között tartható számon a vízhiány, a természetes élettér pusztulása, a mezőgazdasági művelésre alkalmas területek beszűkülése. Az ENSZ 2015. szeptember 15-én elfogadott fenntarthatósági programjának elemei közt is előkelő helyen áll a mezőgazdasági területek kizsákmányolásának mérséklése;

¹ <http://www.un.org/sustainabledevelopment/blog/2016/01/244-million-international-migrants-living-abroad-worldwide-new-un-statistics-reveal/> (elérés: 2016.11.15. 15:35).

a Föld lakosságának mintegy 40%-a ma is közvetlenül a mezőgazdaságból él.² A modern ember ilyenkor a világpolitikát okolja, de a mezőgazdasági területek tudatos tönkretétele is olyan helyzet, amire volt példa az ókorban is. A bibliai szöveg szerint a Móáb ellen viselt háború során az Izrael vezette koalíció katonái „*a jó szántóföldeket mind teledobálták kővel, minden forrást betömtek, és minden termő fát kivágtak.*” (2Kir 3,25).³ Ez súlyosabb csapás volt a városok felégetésénél is.

A bibliai szövegekben gyakori kép a migrációs helyzet, ezek a szakaszok alapvetően kell, hogy meghatározzák teológiai álláspontunkat a kérdés kapcsán. A kiindulópont 1Móz 12,1 parancsa („*menj*”) lehet, melyet az Újszövetség erősít meg: „*nincsen itt maradandó városunk*” (Zsid 13,14). Isten népe vándorlásban születik meg, a pusztában. (Ld. 2Móz 12,37-től a Tóra elbeszéléseit; Hós 11,1 stb.)

A Szentírás számos modellt ismer az útra kelés, vándorlás, új haza keresése, integráció lehetősége terén. A vonatkozó bibliai szakaszokat két nagyobb csoportba sorolhatjuk, a családok, közösségek jellemzően gazdasági vagy politikai okok miatt szakadtak ki eredeti környezetükből. Ez a kettő gyakran összefüggött egymással – például a fent említett háború a Királyok második könyvéből nyilván hatással volt a móábi területeken élőkre, és lehetetlen megmondani, hogy a művelhető földek tudatos tönkretétele, vagy a hadsereg felvonulása késztette menekülésre azokat, akik szülőföldjükön nem maradhattak.⁴ A gazdasági ellehetetlenülés alatt fő oknak a mezőgazdasági tevékenység lehetőségeinek beszűkülését,⁵ politikai oknak pedig a legtöbbször a hadjáratok által előidézett vándorlaskényszerszert tekintjük, ritkábban individuális politikai menekültekről is esik szó. Ebből az is következik, hogy az újszövetségi tékozló fiú (Lk 15) meglehetősen magányos alak a vándorlók között, ritka eset,

² Mindehhez ld. a hazánkban is jól ismert szerző rövid művét: LORENZ, Konrad: *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*, Budapest, 2001. 21–35. A fenntarthatósági program tizenhét elemből áll, az említett kérdésekkel a második pont (éhínség) alatt foglalkozik a dokumentum. További adatok: <http://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/> (elérés: 2016.12.05. 15:39)

³ Bibliai idézetek: RÚF 2014.

⁴ Lót és Ábrahám esete hasonló: a külvándorlást a kevés legelő miatt kiéleződő feszültség okozta. Két tényező, melyek felerősítették egymás hatását, végül pedig szeparációs kényszerszert és mindkét klán esetében migrációt okoztak (1Móz 13,6–7). A két kisebb csoport szakítása véglegessé vált, de a rokoni szálakat mégsem vágták el, tudatában voltak egymás iránt érzett korábbi felelősségüknek (1Móz 18,16–33).

⁵ Ruth könyvének nyitánya a gazdasági kényszerszert hangsúlyozza (éhínség miatt kell Móáb földjére menekülni, 1,1); ez azonban nem végleges szándék, Naómi haza is tér.

amikor valaki önként indul el az ismeretlenbe.⁶ A jelek szerint a kalandvággy nem volt gyakori útra kelési motiváció a bibliai korban.

Politikai téren is színes a kép. Az államiság megszilárdulásának keretei közt, a királyok korában az egyéni migrációs helyzetek sorában előfordul néhány politikai menekült (1Kir 11,4; Jer 26,21), de ennél mélyebb nyomot hagytak a bibliai hagyományban a tömeges deportációk, melyek sajátos együttélési kényszerhelyzeteket eredményeztek. Az asszír felvonulás Samária ellen, Jeruzsálem babiloni fogságot eredményező megtámadása és meghódítása ismert példák erre. A tömegeket érintő deportációt politikai eszközként az asszírok széles körben alkalmazták, de ezt az utat járták a babiloniak, majd a második szentély feldúlását követően a rómaiak is, tehát a Kr. e. nyolcadik, hatodik, Kr. u. első században egyaránt meghatározó tapasztalat volt Izrael életében az etnikai, szociológiai keretek erőszakos megváltoztatása. Ezek az elhurcolások meghatározó eseményekként jelentek meg a bibliai és a Biblián kívüli irodalomban egyaránt.⁷ Mit akartak elérni az áttelepítésekkel az ókor hatalmasai? Elsősorban a gazdaságuk életben tartásához szükséges munkaerő biztosítása volt a cél. Ezért (ahogy azt domborműveiken is gyakran megörökítették) az embereket célszerűbb volt elrettenteni a lázadástól és munkára hajtani, mint egyszerűen lemészárolni. A népirtás inkább az elrettentést szolgálta, például gúllákba rakták, felmutatták a levágott fejeiket, vagy megnyúzták a halálra szántakat.⁸ De a mészárlás helyett jellemzően inkább életben tartották, akit nem volt muszáj megölni. A migrációhoz és népességmozgáshoz ennek annyi köze volt, hogy a központi hatalomnak ügyelni kellett az áttelepítettek, vagy a provinciák lakói elszökődésének megakadályozására.⁹ Ez halványan emlékeztet arra, ahogy József az ismert bibliai történet szerint kijelölt egy területet Jákóbnak és fiainak, Gósent, ahol lakhattak és legeltethettek – kérdés, hogy szabadon mozoghatott-e ezek után egy letelepített klán. A szöveg szerint előnyös volt ez a terület számukra, de minden bizonnyal saját ismeretei lebegtek az elbeszélő szemei előtt. Ő jól tudta, hogy a migrációban érintett gazdasági menekültek felett a befogadó jogokat gyakorol, például kijelölheti lakhelyüket, munkaterületüket, gazdálkodási zónájukat (1Móz 45,10.18; 46,28–34). Ez a migrációs folyamat kontroll alatt tartásának elválaszthatatlan részét képezte egykor, és ma is így történik.

⁶ Ruth magatartása ellentétes volt anyósa szándékával, és ő mintha önként akarta volna maga mögött hagyni népét. Ez a későbbi szerzők szemében hősiességre vallott, ezért is emelkedhetett ki Ruth a Biblia nőalakjai közül. Természetesen ez hipotetikus megközelítés, mivel nem tudunk semmit Ruth családi hátteréről, arról, hogy éltek-e szülei, rokonai, számíthatott-e másra anyósán kívül stb.

⁷ A keleti uralkodók előszeretettel dicsekedtek hódításaikkal, ANET 284–288, 304–305 stb.

⁸ A londoni British Museum asszír domborművein számos ilyen jelenetet láthatunk.

⁹ NA'AMAN, Nadav: *When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah's Premier City in the Eighth-Seventh Centuries B.C.E.*, BASOR 347 (2007), 21–56. 31–35.

ÓKORI CIVILIZÁCIÓK, IZRAEL, KÁNAÁN

Az ókori Izrael két civilizáció határán élt, politikai súlya azonban soha nem tette lehetővé, hogy akár az egyiptomi, akár a mezopotámiai kultúrát érdemben befolyásolja. Érdekes módon azonban amit nem érhetett el saját korában, az lehetővé vált örökösei számára: Izrael érintetlenül hagyta a kortárs hatalmakat, viszont döntően befolyásolta a nyugati civilizációt, mely alapvetően támaszkodott a zsidó–keresztyén értékekre és elvekre. Izrael a nagyhatalmakkal elnyomott státuszban találkozott, nem volt kizsákmányoló,¹⁰ ő viszont rendszeresen elszenvedte ezt. AsszírIA, Babilon, perzsa birodalomépítés, római hatalomgyakorlás: az elnyomás nyilvánvaló jelein túl ezek egyúttal találkozási lehetőségeket is jelentettek. Ennek eredménye, hogy a bibliai korra jellemző vallásgyakorlati minták és teológiai gondolatok, csakúgy, mint az állam ideológiája, jelentős részben átvett elemek átformálásából keletkezett. A jeruzsálemi templom a térség templomépítészeti és dekorációs mintáit követi, a király-ideológia tükrözi a mezopotámiai hatást, egyes bibliai irodalmi témák (például az özönvíz) ősi, mezopotámiai hagyományok sajátos szűrőn át történő leképezései.¹¹ De igaz ez teológiai tekintetben is, a szövetség-gondolat keleti mintákat követ, természetesen sajátos, izraeli újrafogalmazás, átértelmezés eredményeként. Más esetekben, így a háborúhoz tartozó *cherem* gondolatában a bibliai felfogás semmiben nem tér el a szomszédokétól. Ez közös örökség, amit mi leginkább bibliai nézőpontból ismerünk. Izrael átvett képeket, átformálta, és örököül hagyta azokat.¹² A sor végén áll a nyelv: az újszövetségi görög nyelv a kelet-mediterrán térségben egykor széles körben használt hétköznapi kommunikációs nyelv, tehát nem speciális, valamiféle „szent” görög. Örökség, amit az egyház őrzött addig, amíg a hellenisztikus papiruszok világának megismerése rá nem világított igazi gyökereire.

Izrael nem ideológiai és nem kulturális okok miatt helyezkedett szembe a nagyhatalmakkal. Izrael egy kis nép volt a periférián: a birodalommal szemben választhatott a behódolás és a lázadás között. Mindkettő a politikai helyzet mérlegelésével

¹⁰ Egy biblián kívüli szöveg, a Mesa-felirat árulkodik arról, hogy Izrael sikerrel vezetett hódító hadjáratot szomszédja ellen. A szöveg a kilencedik században keletkezett, amikor a díbóni Mesa országa megszabadult Áháb házának elnyomása alól. Magyarul lásd HODOSSY-TAKÁCS ELŐD: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*. Kréné 9, Új Mandátum, Budapest, 2008, 123–131.

¹¹ Izrael és a szomszédos népek kultúrájának és gondolkodásának szembeállítása régi, de tarthatatlan eleme az ószövetségstudománynak. Lásd: HODOSSY-TAKÁCS ELŐD: *Izraeli vagy Kánaáni? Kulturális kötődések az ókori Palesztinában*. Studia Theologica Debrecinensis, 2009/1. 17–25.

¹² A problémakörhöz legújabban ld. NIEHAUS, J.J.: *Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology*. Kregel Publ., Grand Rapids, MI. 2008.

született túlélési reakció. Áház vagy Manassé Jeruzsálem behódoló királyai közé tartozott, Ezékiás a lázadó modellje. Előbbiek elfogadták alávetett helyzetüket, és a kortárs világban ez nem egyszerűen az adók és sarcok fizetését jelentette, hanem a kulturális–szimbolikus azonosulást is. Áház ezért tervezte újra a templom oltárát (2Kir 16,10–11), és a hetedik században ezért jelent meg az asszír csillagkultusz Jeruzsálemben (2Kir 21,3).¹³ Áház kijelentette, hogy ő az asszír király szolgája és fia (2Kir 16,7), ebből következően az asszír kultuszi elemektől sem idegenkedhetett. A behódolást, és mindazt, ami következett belőle, a deuteronomista történetíró leplezetlen undorral ábrázolta, annak ellenére, hogy ez kifizetődő magatartás volt: gazdasági előnyöket hozott, a béke lehetőségének élvezését, a korra jellemző integrált gazdálkodás előnyeinek kihasználását.¹⁴ Valamint: a behódoló uralkodónak nem kellett trónjának elvesztésétől tartania. A babiloni terjeszkedés, majd a rá következő két évszázados perzsa uralom, a hellén kor, majd a római térhódítás mind-mind új kihívásokat jelentett, és új túlélési stratégiák kidolgozását eredményezte. A fogság utáni kor évszázadait nem kíséri végig olyan összefoglaló bibliai iratcsoport, ami a deuteronomista történeti műhöz lenne fogható, de mindegyik előbb említett korszakban keletkeztek olyan iratok, amelyek felvillantják az elnyomottak túlélésének és identitásörzésének mozzanatait. A babiloni fogságban Ezékiel látomásai jelentettek reményt, a perzsa korból Ezsdás, Nehémiás, Eszter könyvei mutatják fel az alkalmazkodás akkor biztosnak tűnő módját, a hellénizmus alatt pedig Dániel történetei őrzik ugyanezt. Izrael nagy tapasztalata a viharos évszázadok során, mely nem történhetett volna meg a fogság alatt nyert felismerések nélkül, hogy Istennek való engedelmsége túlélésének egyetlen záloga. Ezt a keresztyén teológusok nyugodtan érzékelhetik az első keresztyén gyülekezet hitének előzményeként. Keresztyén egyház ott van, ahol a Krisztushoz tartozást vallják meg.

TALÁLKOZÁSOK

Izrael, mint láttuk is, ezer szállal kötődik ahhoz a világhoz, melyben megszületett. Ez akkor is igaz, ha egyes esetekben, kiélezett helyzetekben nyilvánvalóvá váltak olyan gondolatok, melyek Izrael különállását igyekeztek előtérbe helyezni. Ennek

¹³ DEARMAN, J.A.: *Religion and Culture in Ancient Israel*, Hendrickson, Peabody, 1992, 79–84, 96–99.

¹⁴ Hosszan lehetne értekezni Júda és az Asszír Birodalom kapcsolatáról a Kr. e. 7. században, de ez meghaladja jelen írás kereteit. Az integrált gazdálkodáshoz ld. FAUST, Avraham / WEISS, Ehud: *Judah, Philistia and the Mediterranean World: Reconstructing the Economic System of the Seventh Century B.C.E.* BASOR 338, 2005, 71–92.

legszemléletesebb példája Illés próféta fellépése az omridák hatalomgyakorlási technikái és világfelfogása ellen: Illés a bezárkózás embere, aki nem tud mit kezdeni idegen királynőkkel és a föníciai kapcsolatnak köszönhető kereskedelmi fellendülés csillogó eredményeivel.¹⁵ Bezárkózni vagy nyitott társadalmat építeni: ma is él ez a dilemma, és a kérdés nem fekete-fehér, hanem a nyitottság számtalan árnyalatát vonultatja fel. Mi a fontos? A feltétel nélküli ragaszkodás és az ebből fakadó különállás? Vagy helyesebb a reálpolitika útját járni? Az Ószövetség Illés programjára mond igent. A reálpolitika világa mindig másként mérlegelt, de a teológiában a bibliai élethelyzeteket kell modellértékűnek tekinteni. A prófétánál maradva megfigyelhető, hogy ő, aki minden rezdülésével szembefordul az idegen királynéval és mindazzal, amit ő, Jezábel megtestesít, oda tud fordulni az idegen, oltalomra szoruló individuumhoz, a sareptai özvegygel szemben nincs fenntartása (1Kir 17,8–24). A veszély ugyanis számára nem az idegen maga, hanem az a kultúra és világfelfogás, amit az idegen magával hoz, és ami konfliktusokat generál. Ezért hangsúlyos, hogy a Karmel-hegyen Illés nem lázadásra, az udvarral való szembefordulásra biztat (ami nem lenne párhuzam nélkül való: 2Kir 12,14), hanem a világos elkülönülés, vallási–kulturális különállás elmaradását rója fel: „*meddig sántikáltok még kétfelé?*” (1Kir 18,21). Megjegyzendő, hogy az Ószövetség a kánaáni–izraeli őskonfliktust az engedetlenség teológiai gondolatával kapcsolja össze, és alapvetően a honfoglalás elégtelenségének következményeként tekint rá. Ez a kérdés azonban túlmegy jelen írásunk keretein.¹⁶

A bezárkózás lenne tehát a túlélés biztos útja? A Királyok két könyvének és más iratoknak beszámolóit ismerve ez nem állítható. A nagyhatalmak elleni lázadás mindig tragédiát hozott Izraelre, Samária elestét, Jeruzsálem asszír ostromát,¹⁷ majd Jeruzsálem kifosztását, a Templom felgyújtását – később pedig a nagy zsidó háborúban ugyanígy veszett el a második szentély is. A végeredményt Titusz diadalívén láthatjuk Rómában: a templom kincseit diadalmenetben hurcolták végig a város utcáin, a zsidó foglyok pedig elkezdtek enni a kényszermunkások keserű kenyerét.

¹⁵ KOMORÓCZY Géza: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája az i.e. 9. században*, in: KOMORÓCZY G.: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Osiris, Budapest, 1995.

¹⁶ Ezért most nem foglalkozunk a honfoglalás elemzésével és a kánaániakkal szembeni gyűlölet hátterével sem. A kérdés teológiai szempontjait járja körül CREACH, Jerome F.D.: *Violence in Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2013, 97–124.

¹⁷ Valamint a második legjelentősebb júdai város, Lákis elbukását – melyről szöveges beszámolóink, domborművünk, és több évtizedes ásatási eredményeink egyaránt vannak, így a tragédia minden részletét jól ismerjük. USSISHKIN, David: *Biblical Lachish: a tale of construction, destruction, excavation and restoration*, Israel Exploration Society / Biblical Archaeological Society, Jerusalem, 2014.

Izrael Kánaánban alakította identitását, itt formálódtak hatalmi és vallási intézményei, itt követett mintákat és utasított el más modelleket. Nyelve gyakorlatilag azonos volt a szomszédok nyelvével, gazdálkodásukban szintén több volt a hasonlóság, mint a különbség, településeik rajza gyakorlatilag semmiben nem tért el egymástól. A térség kis népei mégis ragaszkodtak különbözőségük hangsúlyozásához, ami a birodalomépítéssel szembesülve közös végzetük miatt meglepő: a hatalmi gépezetek számukra felfoghatatlan haderejével szemben mindnyájan esélytelenek voltak, a 853-as karkari ütközetet követően a térség államai előtt csak a két említett út, a behódolás és a lázadás állt.

A térségen belül mégis sok gyanakvás övezte az együttélést, és ezért a találkozásokat mindig különleges hangulat járja át. Az érkező, akár izraeli volt idegen földön, akár egy szomszéd valamelyik palesztinai településen, bebocsátásra várt, amire a befogadónak előbb vagy utóbb reagálni kellett. Az egyik lehetséges reakció a bezárkózás volt, amiről már esett szó. Ugyanakkor a Biblia számos integrációs modellt ismer, melyek a különböző, találkozásokat leíró történetek elemzése során bontakoznak ki.¹⁸

- a) A móábi Ruth esetét nevezhetjük teljes, sikeres integrációnak. Egyfajta önkéntes státuszfeladáson esik át, amire a bibliai szöveg pozitívan tekint.
- b) Látszatintegráció: Lót esete Sodomában. Egy darabig súrlódásmentes az együttélés, de a város lakói mégis idegenként tekintenek rá, nem tekintik egyenrangúnak.¹⁹
- c) Sikeresen induló, de hamar megakadó klánszintű integráció: Jákób sikemi tartózkodásának leírása (1Móz 34). A sérelem ebben az esetben erőszakot, a két csoport között fegyveres konfliktust szül.²⁰
- d) Elsősorban a fogság utáni szövegekben találkozunk azzal a gondolattal, hogy az idegeneknek semmi keresnivalója Izrael soraiban, kerülendő az összeházasodás, de az általánosabb együttműködés is (Ezsdrás–Nehémiás).
- e) Izrael egyiptomi tartózkodása a hosszan fenntartott elkülönülés példája.
- f) A babiloni fogságban a kulturális elkülönülés megmaradt, de gazdasági-szociális szinten idővel kialakult egy olyan együttélési modell, mely mindkét fél számára előnyöket rejtett magában. Identitásukat őrizték a foglyok leszármaz-

¹⁸ A következőkben felsorolásra kerülő modelleket részletesebben ismertettem korábbi írásomban: *Civilizációféltés, bezárkózás, identitásörzés*. Confessio, Negyvenedik évfolyam, 2016/2, 29–37.

¹⁹ JENEI Péter: *Jövevények a kapuknál – A jövevényekkel való bánásmód vizsgálata az Ószövetségben, törvényi és narratív szövegek alapján*; <https://dea.lib.unideb.hu/dea/handle/2437/200356>, letöltve 2016.06.14, 15:53).

²⁰ Ez az a forгатókönyv, amit ma legfélelmetesebbnek tekint a közvélemény: egy újonnan érkező csoport rövid együttélés után fegyverrel fordul szembe a befogadóval.

zottai, de igyekeztek bekapcsolódni a birodalom gazdasági és politikai vérkeringésébe, hivatalokat töltöttek be, kereskedtek stb. Mintha csak Jeremiás szavai elevenednének meg: *„Fáradozzatok annak a városnak a jólétén, ahová fogságba vitettek titeket, és imádkozzatok érte az Úrhoz, mert annak a jólététől függ a ti jóléteitek is!”* (Jer 29,7).

- g) Eszter könyve megint más lehetőséggel számol, ami Dániel könyvének szövegeivel analóg: ők elfogadják kisebbségi létüket, élnek lehetőségeikkel, de egyéni sorsukban ragaszkodnak identitásukhoz és népük javára fordítják privilegizált helyzetüket.

Mindezekből az a legfontosabb leszűrhető konklúzió, hogy a héber Biblia tudomásul veszi a migráció, a kulturális találkozás élethelyzetét. Tudomásul veszi azt is, hogy a találkozás reakciót kell, hogy generáljon. Az is nyilvánvaló azonban, hogy az Ószövetség nem uniformizálja a találkozásokból fakadó kérdésre adható válaszokat, hanem tudomásul veszi az integráció számos lehetőségét és kimenetelének kétesélyességét is. Mindez azért fontos, mert semmi okunk feltételezni, hogy napjaink migrációs kérdései kapcsán lehetséges lenne egyszerű, bibliai-teológiai szempontból mégis releváns válaszok megfogalmazása.

„ÁLTALA VAN SZABAD UTUNK EGY LÉLEKBEN AZ ATYÁHOZ”. EGY VALLÁSI KONFLIKTUS ÁTHIDALÁSA AZ EF 2,11–22 SZERINT

Horváth Endre

„Durch ihn haben wir beide in einem Geist Zugang zum Vater“.

Die Überwindung einer religiösen Konflikt nach Eph 2,11–22

Man wird als charakteristischen Zug der Perikope Eph 2,11–22 erachten, dass sie die Eigentümlichkeit der Kirche in der durch den Kreuz Christi verwirklichte Einheit erblickt. Der Verfasser, zurückblickend auf den Umkehr der Heiden, versteht die Annahme der frohen Botschaft als eine Überwindung der Feindschaft zwischen Juden und Heiden. „Durch Christi Blut“, d.h. durch sein Kreuzestod bekommen die aus der Heidentum stammende Christen Anteil an den Vorzügen Israels. All das verwirklicht Christus dadurch, dass er „die Trennwand des Zaunes niederreißt... das Gesetz der Satzungen der Gebote“, und „die zwei in sich zu dem einem neuen Menschen macht“, und damit eröffnet er „den Zugang für beiden in einem Geist zum Vater“. Als Frucht der verwirklichte Einheit entsteht noch etwas anderes: In Christus und im Geist baut sich die eschatologische Wohnung Gottes auf; jener „Ort“, wo nach der Weissagung der Propheten Gott unter seinem Volk weilen wird, und diese Gegenwart für die ganze Welt die Quelle des Segens und der Friede sein wird.

Die Darstellung von Eph 2,11–22 über die Verwirklichung der Einheit zwischen Juden und Heiden ist eigentlich nur ein konkretes Beispiel jenes Geschehens, das der Verfasser in Eph 1,10 angedeutet hat: „In Christus alles zu vereinen, was im Himmel und auf Erden ist“. Man wird als den Anspruch, den dieser Perikope über seine eigene Situation hinaus enthält, die Aussage verstehen, dass unerlässliche Aufgabe der Kirche ist, diesem einheitsstiftenden Werk Christi Raum zu schaffen.

Meghökkentő élmény a Szentírást a vallási konfliktusok szemszögéből végiglapozni: oly sok helyen köszön vissza ez a problematika, mintha a Biblia másból sem állna, mint vallási alapú pörlekedések sokaságából. Ezt a csodálkozást ellensúlyozza kissé, ha tudatosítjuk, hogy a szentírási szövegek jelentős része éppen az egyes fellépő vallási konfliktusok hatására, annak megoldásaként fogalmazódott meg. Vagyis azért bukkanunk a Szentírás lapjain oly gyakran vallási feszültségekre, mert a szent szerzők éppen ezekre kívántak választ adni. Akár oly módon, hogy ridegen elhatárolódnak a téves szemlélet képviselőitől („ha akár egy égi angyal más evangéliumot hirdetne, mint amit előzőleg hirdettünk: *ἀναθημα ἔστω*” Gal 1,8), akár azáltal, hogy olvasóikat elvezetik addig a pontig, ahonnan szemlélve felismerhetik a probléma helyes megoldását.

Egy ilyen vallási konfliktus megoldását célzó leírást találunk az Ef 2,11–22 szakaszban is, amely a zsidókeresztények és a pogányságból származó keresztények

között megvalósuló egységet tárja olvasói elé. Egy sajátos problematikával találkozunk itt. Míg Pál apostol igehirdetésének egyik központi nehézsége, hogy a korabeli zsidókeresztények jelentős része a pogányok közül származókat nem volt hajlandó másként, mint a körülmetélkedés, vagyis a zsidóvá válás révén befogadni Isten eszkatologikus népébe, addig az 1. század végén a mai Kis-Ázsia egyházaiban olyannyira megfordult a helyzet, hogy a zsidókeresztények pozíciója kérdőjeleződött meg. Ebben a sajátságos helyzetben Pál egyik tanítványa – Mestere tanításából merítve, azt mégis jelentős mértékben továbbgondolva – olyan választ ad a felmerülő nehézségre, amellyel nem csupán az adott kérdést válaszolja meg, de az egységre törekvésben képes felmutatni az egész üdvtörténet mozgatórugóját.

Bár az egység gondolata átszövi az Efezusi levél egészét, az általunk elemzésre választott szakasz (Ef 2,11–22) mégis a szerző egységsszemlélete foglatának tekinthető. Így nyilatkozik G. Selin: „Nem jogosulatlan a 2,11–22 szakaszt az Efezusi levél «teológiai középpontjának» tekinteni. Ami a levél strukturális felépítését illeti, ez a központi funkció ugyan csupán a 1–3. fejezetekre érvényes, azonban a levél második részének (4–6. fejezet) «alaprésztében» a 4,1–16 versekben alapvető fontosságú a 2,11–22 szakasszal összefüggő egység tematikája.”¹ Mindezek alapján az adott szakaszban az Efezusi levél egységteológiájának jellegzetes megfogalmazását reméljük találni.

I.

I.1. A perikópa elhelyezkedése az Efezusi levélben

U.Schnelle felosztását követve² az Efezusi levél felépítést a következőképpen határozzuk meg:

¹ SELLIN, Gerhard: *Der Brief an die Epheser*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2008, 243. Ugyanígy vélekedik J.Gnilka: „Der Interpretation dieses Mittelstückes [...] kommt im Hinblick auf die Gesamtinterpretation des Briefes entscheidende Bedeutung zu” (GNILKA, Joachim: *Der Epheserbrief*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1971, 133.) Hasonló módon H. Merkel az Efezusi levél tanításában központi szerepet játszó Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott „misztérium” leírását a perikópában egy részében, az Ef 2,11–18 versekben, azonosítja. „Wenn das Mysterium, dessen Offenbarung an Paulus bzw. die Apostel und Propheten insgesamt den eschatologischen Wendepunkt markiert, speziell in Eph 2,14–18 theologisch entfaltet ist, wird eine Exegese von Eph 2,11–18 – wie von kaum einer anderen Stelle des Briefes – in der Lage sein, über die theologische Konzeption des Epheserbriefes Auskunft zu geben. Hier wird das theologische Denken des Verfassers [...] am deutlichsten greifbar”.

² SCHNELLE, Udo: *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002, 354.

- a levél bevezető része (1,1–23),
- a levél korpusza (2,1–6,9), ezen belül az első, tanító jellegű főrész (2,1–3,21), és a második, parenetikus jellegű főrész (4,1–6,9),
- a levél befejezése (6,10–24).

A levél első, tanító jellegű főrésze, amelyben a vizsgált szakasz is található, jól felismerhetően négy szakaszra tagolódik:

- a (pogányságból megtért) hívók egykori és jelen helyzete (2,1–10);
- a zsidók és pogányok egysége az Egyházban (2,11–23);
- az apostol, mint a kinyilatkoztatás szolgája (3,1–13);
- könyörgés és doxológia (3,14–21);

A tanító jellegű rész tagolódásából világosan felismerhető az Ef 2,11–23 szakasz központi jellege, amelyre G. Selin is utalt, vagyis már a perikópa elhelyezkedése is arra mutat, hogy az Efezusi levél értelmezésének egyik kulcsfontosságú helyéről van szó.

1.2. A 2,11–22 szakasz belső artikulálódása³

A. vv.11–13. a pogányságból származó keresztények megtérés előtti állapota: a versek a pogányságból megtértek helyzetét negatív módon, Izrael privilegiumainak hiányaként ábrázolja.

B. vv.14–18. Krisztus megbékélést hozó és egységet teremtő műve⁴;

C. vv.19–22. a megvalósult új egység távlatai, Isten épülő eszkatologikus hajléka

³ „Es handelt sich also um klar voneinander abgegrenzte Teile mit unterschiedlichen syntaktischen Strukturen und unterschiedlichen semantischen Wortfeldern, die ringförmig angeordnet sind, wobei die appellativen Teile A und C stark korrespondieren und der prädikative Teil B die Mittelachse darstellt. A und C sind in nahezu klassischem rhetorischem Prosastil abgefasst. Der Mittelteil B weist bis V.16 den Stil substantivierter Partizipialausagen auf und entspricht darin dem »hymnischen« Stil der Eulogie (1,3ff)“. (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, Mayers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2008, 192.)

⁴ A szakasz központi versei (2,14–18) számos vitát váltottak ki az exegéták között. Egyes szerzők meglátása szerint ebben a részben egy korábbi himnusz található, amelyet az Efezusi levél szerzője felhasznált, miután saját teológiai szemlélete szerint átdolgozta (GNILKA: *Der Epheserbrief*, 147–152.) Egyre több exegéta nyilatkozik azonban kétkedve egy korábbi himnusz rekonstrukciójának kísérletére vonatkozóan, és illetik kritikával egy himnusz átvételének lehetőségét. Így R.Schnackenburg, aki a szakasz felépítésének vizsgálata után kijelenti: „So hat die ganze Texteinheit eine klare Linie und tritt in ihr die Sinnachse hervor: Christus, der Friedensstifter durch das Kreuzesgeschehen, in seiner Kirche. Nach dieser Analyse erscheinen die verschiedentlich unternommenen Versuche, einen zugrundeliegenden Hymnus zu rekonstruieren, überflüssig und wenig überzeugend“ (SCHNACKENBURG,

2.

2.1. 2,11–13

„Emlékezzetek tehát, hogy ti egykor test szerint pogányok (voltatok), akiket körülméletleneknek mondtak azok, akik a testben kézzel történt körülméletlés által körülméletlésnek neveztek. Abban az időben Krisztus nélkül voltatok, Izrael vallási közösségén kívül, az ígélet szövetségétől idegenek, remény híján és Isten nélkül a világban. Most azonban ti, akik egykor távol voltatok, Krisztus Jézusban közzé váltatok, Krisztus vére által”.

A szakasznak ez a bevezető része a pogányságból származó keresztények megtérésük előtti helyzetének ábrázolása. Az ábrázolás jellegzetessége, hogy a versek a pogányságból megtértek állapotát negatív módon, Izrael privilégiumainak hiányait felsorolva mutatja be, vagyis oly módon, amelyet azok megtérésük előtt nem érezhettek hiálynak, amely azonban a Krisztussal való találkozásuk nyomán Isten különleges kegyelmének megtapasztalását jelentette.

A bevezető kijelentés – „Emlékezzetek!” – jelzi az olvasó számára a szakasz irodalmi műfaját is: „Nem egy krisztológiai gondolatmenettel van dolgunk, sem a zsidókból és pogányokból álló univerzális Egyházzal szóló teoretikus–teológiai fejtegetéssel. Nem is intéssel állunk szemben, amely arra figyelmeztet, hogy a zsidókeresztényeknek joguk van megőrizni saját identitásukat [...] A közösség önnön kezdeteire való «emlékezésről» van szó (v.11) amelyet Pál apostolnak köszönhet”⁵. Mivel Isten konkrét eseményekben tárja fel önmagát az ember előtt, azért a Biblia szemléletében

Rudolf: *Der Brief an die Epheser*, Benzinger Verlag/Neukirchener Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln 1982, 106–107.) Hasonlóan nyilatkozik G. Sellin: „Die Bezüge [von Eph 2,14–18] zum Kontext sind so substantiell, dass der isolierte Text in sich nicht verständlich wäre. [...] Eine Trennung in redaktionelle und traditionelle Elemente, wie sie vor allem Gnika aufgrund inhaltlicher Kriterien erheben wollte, ist stilistisch und wortstatistisch nicht haltbar. [...] H. Merkel wendet mit Recht ein, dass hier ein «Lied» rekonstruiert wird, dessen ursprüngliche Aussage der Redaktor durch seine Uminterpretation völlig verdeckt hätte. So ist es methodisch sinnvoller, die Kohärenz des Textes ganz auf der Ebene des Briefverfassers zu suchen. Das lässt sich in der Tat syntaktisch, semantisch und pragmatisch durchführen”. (SELLIN, Gerhard: *Der Brief an die Epheser*, 190–191.) Hasonlóan vélekedik U. Luz is („Wir nehmen also kein traditionelles Bekenntnis an“. LUZ, Ulrich: *Der Brief an die Epheser*, in: BECKER/LUZ: *Die Briefe an Galater, Epheser und Kolosser*, NTD 8/1, 1998, 136.) Bár arra vonatkozóan semmiképpen sem merülhet fel kétség, hogy a 2,14–18 versekben egy zárt egységet alkotó gondolatmenettel állunk szemben, amelyet „szinte mint egy exkurzus” jelenik meg (SELLIN, Gerhard: *Der Brief an die Epheser*, 190), mégis talán helyesebb volna a 2,14–18 verseket az Ef 2,11–22 szakasz teológiai alapjaként megjelölni, hiszen ezek a versek mutatnak rá a szakasz dogmatikai állításainak kiindulópontjára.

⁵ LUZ, Ulrich: *Der Brief an die Epheser*, 135–136.

különleges súlyt kap az ezekre az eseményekre történő „emlékezés”. Amint azt R. Schnackenburg megjegyzi, a felszólításban ennek a bibliai „emlékezésnek” egész horderejét kell felfedeznünk: „A címzetteknek «emlékezniük» kell, vagyis visszagon-
dolni Isten üdvhozó tetteire; ugyanis az effajta anamnesis esetében nem arról van szó, hogy emlékeztetbe idézzünk emberi dolgokat, hanem arról, hogy a hit horizont-
jában jelenvalóvá tegyük Isten cselekvését. Ez az «emlékezés» megnyitja szemüket arra az üdvhozó eseményre, amelynek a címzettek részeseivé váltak”⁶.

A megszólításban egyszersmind két dolog is nyilvánvalóvá válik: egyrészt az, hogy az Efezusi levél címzettjei egykori pogányok, másrészt pedig, hogy a szerző önmagát következetesen zsidókeresztényként írja le⁷. Ez a különbségtétel már a bevezető himnuszban is megjelenik, amikor is a szerző önmagát azok közé sorolja, „akik már előbb is reméltünk Krisztusban” (1,12), hallgatóiról pedig kijelenti: „Benne (Krisztusban) ti is, meghallva az igazság ígését, üdvösségtek evangéliumát, amelyben hit-
tetek és elpecsételtetek az ígért Szentlelkével” (1,13). Ez a különbségtétel semmi-
képpen sem csupán önéletrajzi adat – akár abban az értelemben, hogy a szerző azo-
nosul a zsidókeresztény Pál apostollal, akár oly értelemben, hogy a szerző maga is zsidókeresztény – hanem a levél teológiai feszültségének alapvonása. Erre a szembe-
állásra keres választ a szerző a Krisztusban végbement megváltás alapján.

A további leírás egyrészt jellegzetes zsidó kifejezésekkel történik: a pogányságra vonatkozóan a „körülmetéletlenség” (szó szerint „előbőr”) kifejezést, míg a zsidóságra a „körülmeteltség” szót alkalmazza a levél írója. Egy hellenista szerző a „görög” – „barbár” ellentéppárral fejezte volna ki a különböző társadalmi csoportok elkülönülését. Megjegyzendő, hogy maga Pál a protopaulinikus levelekben többször is használja a „zsidó” – „görög” megjelölést (1Kor 12,13; Gal 3,28), az ő teológiai fejtegetéseiben azonban ez a megkülönböztetés nem játszik meghatározó szerepet, hiszen inkább Isten és az emberiség között fennálló szembenállásra összpontosít⁸.

⁶ SCHNACKENBURG, Rudolf: *Der Brief an die Epheser*, 107–108.

⁷ „An dieser Stelle wird erkennbar, dass der Verfasser ehemals Jude war [...] es ist jüdische Art, die Menschen in Juden und Heidenvölker einzuteilen. Nichtjuden gliederten in Hellenen und Barbaren” (GLINKA: *Der Epheserbrief*, 133). Anders R. Schnackenburg, der aus 2,17 Folgendes annimmt: „Die Heiden, auf die es dem Verf. ankommt (VV 11–13) werden durch «euch» besonders angesprochen, die Juden nicht (es fehlt «uns») – ein Anzeichen, dass sich der Verf. nicht als Repräsentant der Judenchristen weiss”. (SCHNACKENBURG: *Der Brief an die Epheser*, 118.)

⁸ „Eine solche doppelte Trennung. [...] ist gegenüber Paulus neu. Paulus stellt im Rahmen seiner Versöhnungsaussagen immer die *generelle Verlorenheit aller Menschen vor Gott* heraus. Für ihn ist einzig die grundsätzliche Trennung zwischen Gott und der Menschheit insgesamt entscheidend.. [...] Juden wie Heiden *unterschiedlos* dem Zorn Gottes anheimfallen sind“ (GESE, Michael: *Vermächtnis*, 112–113.)

Másrészt nyomban kifejezésre jut az efezusi levél jellegzetes keresztény szemléle is, amennyiben mind a körülmetéletlenség, mind a körülmetéltség a „(hús)testben” történik, vagyis hatásuk nem maradandó. Ezt az ideiglenességet erősíti meg a körülmetéltség kapcsán „(emberi) kézzel végzett” megjelölés is, ami mögött érthetően a lélekben végzett, valódi körülmetéltség elgondolására való utalás húzódik meg. („Mi vagyunk a körülmetéltség, akik Lélek szerint szolgálunk Istennek és nem testben bizakodunk” Fil 3,3; hasonlóan a Római levélben: „Nem az a zsidó ugyanis, aki látszatra az, s nem az a körülmetéltség, ami külsőleg, a testen látható, hanem az a zsidó, aki bensejében az, s szíve körülmetélt, nem betű szerint, hanem lélek szerint”. Róm 2,28k)⁹. A Róm 2,28k tanításának recepciójára utal, hogy az Ef 2,11 egyrészt ugyan relativizálja a körülmetélés értékét, amennyiben „kézzel, a testen elvégzett” kifejezéssel jelöli, a Róm 9,4 vershez hasonlóan mégis elismeri Izrael előjogait¹⁰.

Az Ef 2,12 vers ezután az egykori, pogány életállapot hátrányait sorolja fel. A pogányságból megtértek mindenekelőtt „Krisztus nélkül” voltak. Ez a legelső kifejezés adja meg a felsorolás alaptónusát, amelyet a szerző további négy jelzővel részletez: „eltávolodva Izrael vallási közösségétől”, „az ígéret szövetségétől idegenek”, „remény híján” és „Isten nélkül”¹¹. Ugyanakkor azonban a „Krisztus nélkül” kifejezés értelmezésre szorul. F. Mussner szerint a kijelentést úgy kell felfognunk, mint „messiási reménység híján”, hiszen Jézus Krisztus eljövetele előtt „a zsidók Jézus nélkül voltak, de nem messiási reménység híján”¹². Az efezusi levél tágabb kontextusát is figyelembe véve helyesnek tűnik ez a meglátás, hiszen az Ef 1,13 a zsidóságot úgy jellemzi, mint akik „már korábban is reméltek Krisztusban”, amit mindenképpen „messiási reménységként” kell felfognunk. Elgondolkodtató azonban R. Schnackenburg kijelentése, miszerint „a «Krisztus nélkül» életállapot megértésének előfeltétele a jelenlegi «Krisztus Jézusban» való lét. A szerző ebből a tapasztalatból kiindulva gondolkodik, és mindent, amit az «akkori időre» vonatkozva kijelent, azt ennek a fényében szemlél”¹³.

⁹ „Die Wendung «Heiden *im Fleisch*», die sonst nirgends begegnet, ist Parallelbildung zu «Beschneidung im Fleisch» in V.11b. Damit werden Unbeschnittenheit und Beschnittenheit als kategorien auf der Ebene des «Fleisches» (d.h. als körperliche Kennzeichen) eingestuft“. (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 193.)

¹⁰ Vö. SCHNACKENBURG, Rudolf: *Der Brief an die Epheser*, 108.

¹¹ MERKLEIN: *Christus und die Kirche*, 17.

¹² MUSSNER: (Merklein, 18.) Ugyanezt az állaspontot képviseli J. Gnika is: „Von Christus waren sie getrennt. Damit ist [...] auf die Erwartung des Messias hingelenkt, die dem jüdischen Volke eigen war. Dass die messiaserwartung als das erste Kennzeichen jüdischer Religion genannt wird, deutet wieder kräftig den christlichen Standort an“ (GNILKA, *Der Epheserbrief*, 135.)

¹³ SCHNACKENBURG, Rudolf: *Der Brief an die Epheser*, 108.

A „Krisztus nélküli” életállapot részletezése tehát a további négy jelző: „eltávolodva Izrael vallási közösségétől”, „az ígéret szövetségétől idegenek”, „remény híján” és „Isten nélkül”. Az „Izrael vallási közössége” kifejezés a választott népet annak Istenhez tartozása által elnyert méltósága alapján nevezi meg¹⁴. A πολιτεία szó jelentése „állam, államszervezet, polgárjog”, a levél írása idején azonban aligha utalhatott egy adott államszervezethez való tartozásra, feltehetően egy vallási közösséget jelöl. Ezt erősíti meg R. Schnackenburg állítása, aki elgondolkodtató felvetéssel szolgál a kifejezésről: „(A πολιτεία kifejezés) átvitt értelemben az Istentől kiválasztott, rendelete révén létrehozott és irányába elkötelezett közösséget, a qahal Jahwét jelenti, amelyet a LXX az ἐκκλησία vagy (ritkábban) a συναγωγή szóval ad vissza. A szerző e két szó egyikét sem használhatta, mert ἡ ἐκκλησία számára Jézus Krisztus egyházát, és a συναγωγή már a kereszténység létrejötte utáni zsinagógaközösséget jelölte. Ez okból kínálkozott e semleges kifejezés”¹⁵. Feltehetően a Róm 9,4 hatását tükrözi az „ígéret szövetségei” szó szerkezet is, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy az Efezusi levél szerzője számára Izrael létét Isten ígérete alapozza meg. „Izrael léte és az ígéret között összefüggés áll fenn [...] «Izrael» számára az isteni ígéret konstitutív és nem a körülmetélés”¹⁶. A pogányok életállapotát leíró első két dolog csak az ószövetségi tapasztalat alapján ismerhető fel hiányként. Ugyanígy az utolsó kettő is csak a kinyilatkoztatás fényében értelmezhető. A „remény híján” kifejezés semmiképpen sem érthetjük a túlvilági életbe vetett hit hiányaként, hanem az isteni ígéretekkel fakadó eszkatologikus remény nélkülözéseként kell magyaráznunk. Vagyis a „remény híján” kifejezés a „Krisztus nélküli” életállapot más szavakkal való kifejezése¹⁷. Az „Isten nélküli” (ἄθεοι) szót is helyesebb nem „istentelenek”, hanem inkább „Istentől elhagyot-

¹⁴ „Der Verfasser vermeidet die bei Paulus sonst so gebräuchliche Bezeichnung «Jude und Grieche» und wählt statt dessen mit Ἰσραὴλ und τὰ ἔθνη den Sprachgebrauch der Septuaginta: Nicht die nationale, sondern die religiöse Differenz ist hier entscheidend. So kommt im Würdennamen Israel die Dimension der göttlicher Erwählung zum Ausdruck“ (GESE: *Vermächtnis*, 113).

¹⁵ SCHNACKENBURG: *Der Brief an die Epheser*, 109. Hasonló álláspontra helyezkedik J. Gnilka (*Der Epheserbrief*, 135.)

¹⁶ MERKLEIN: *Christus und die Kirche*, 20. Ugyanezen az állásponton van J. Gnilka: „Die Heidenchristen waren Fremde den Bündnissen der Verheissung. Mit der Verheissung ist auf das Lebensprinzip Israels hingelenkt. Nicht das Gesetz, die ἐπαγγελία war die theologische Grundlage seiner Existenz“ (GNILKA: *Der Epheserbrief*, 135.)

¹⁷ „[Die Hoffnungslosigkeit] ist eine übliche jüdische Kennzeichnung der Heiden. Faktisch stimmt eine solche Aussage natürlich nicht (man denke nur an die transmortalen Hoffnungen der Mysterienreligionen), doch ist sie hier auf die «Verheissung» der Bundesschlüsse bezogen“. (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 198.)

tak” értelmében felfognunk¹⁸. Mindezzel plasztikusan kifejezésre jut a választott nép által birtokolt szellemi kincsek hiánya, vagyis Izrael privilégiumainak nélkülözése¹⁹.

Az eddigiekben ábrázolt előző állapot ellentétét vezeti be az Ef 2,13 versben megjelenő „most”. Ez a „most” „a történelemnek az Egyház üdvterében megalapozott eschatonjára utal”²⁰, amikor is „Krisztus Jézusban ti, az egykor távoli levők, közelé váltatok Krisztus vérében”. A „közeliek” és „távoliak” kifejezésekkel az Iz 57,19 versre történik utalás, ahol is a „közeliek” a fogságból hazatért, a „távoliak” pedig a még a szétszórtságban élő zsidókra vonatkozik. Fontos azonban megjegyezni, hogy a rabbinikus szóhasználat a „közeliek” ill. „távoliak” ellentétét már a zsidókra és pogányokra is alkalmazza, illetve a „közelhozni”, „közelivé tenni” (קרב) kifejezést a választott néphez kapcsolódás alkalmával, a prozelitákra vonatkozóan használja²¹. A „közelé váltatok Krisztus vérében” tehát jelen esetben is egy hasonló folyamatot jelöl: a pogányságból megtérteknek a választott néphez való kapcsolódását, amely „Krisztus vérében”, vagyis a kereszthalál révén valósul meg. Igen fontos tudatosítanunk az idézet teológiai súlyát, ugyanis az Iz 57,19 vers a legkevésbé sem csupán az Ef 2,11–22 szakasz mondanivalójának megerősítésére, még kevésbé annak illusztrációjára szolgál, hanem a pogányságból megtértek Isten népéhez kapcsolódásának értelmezési kulcsát szolgáltatja. A „közelivé tenni” (קרב) kifejezés alkalmazása ugyanis azt jelenti, hogy az Ef 2,13 a prozelitizmus kategóriájával értelmezi a pogányságból származó keresztények megtérését. Ez egyben azt is jelenti, hogy a vizsgált perikópa ábrázolása semmiben sem kérdőjelezi meg Izrael privilégiumait, mindössze azt hangsúlyozza: Krisztusban a pogányok közül származók is elnyerték a kiválasztottság lehetőségét. „A szövetségkötések egykor is, és a továbbiakban is kitüntetetté teszik Izraelt. [...] Az újdonság abban áll, hogy vele együtt immár a nemzetek is bebocsátást nyernek a kivételezettek körébe [...] és az ígélet címezetteivé válnak. [...] Izraeltől semmit sem vesznek el, semmiféle előjogát sem vonják kétségbe. Arra sem történik

¹⁸ „Der Vorwurf, dass die Heiden Gott nicht kennen, begegnet sowohl im AT als auch bei Paulus. Der Begriff ἄθεος dagegen ist der griechischen Bibel fremd und im NT einmalig [...] Er kann Gottlosen (impius) oder einen bezeichnen, der wegen einer beklagenswerten Situation als von Gott verlassen erscheint. Hier entbehert er des Vorwurfs und nähert sich der letzteren Bedeutung“ (GNILKA: *Der Epheserbrief*, 136). Hasonló véleményen van Sellin: „ἄθεος (nnur hier in NT) ist an dieser Stelle nicht tadelnd gemeint (Gottesleugner), sondern im Sinne von: ohne Aussicht auf Heil, ohne transzendente Geborgenheit“. (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 198.)

¹⁹ „Es kommt zum Ausdruck, dass die Heiden von den *Privilegien* Israels ausgeschlossen waren“. (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 196.)

²⁰ MERKLEIN: *Christus und die Kirche*, 23.

²¹ GNILKA: *Der Epheserbrief*, 137.

utalás, hogy Izrael eljátszotta volna a megígért üdvösséget”²². Bármennyire szokatlan G. Sellin megállapítása, mégis igazat kell adnunk neki: a perikópa valóban Izrael privilégiumainak alapvető elismeréséből indul ki, és Isten irgalmasságát abban ismeri fel, hogy ezt a kegyet a pogányoknak is osztályrészül kínálja. Mit kezdjünk azonban azzal a ténnyel, hogy a szerző alig néhány verssel később a zsidóság életmódjának legfontosabb pilléréről, a Törvényről kijelenti, hogy azt Krisztus kereszttáldozata „hatályon kívül helyezte”? Semmiképpen sem tételezhetjük tehát, hogy az Ef 2,13 versben a zsidóság valamiféle idealizálásával szembesülünk. Annál inkább, hogy az Efezusi levél egyáltalán nem foglalkozik sem az első szövetség népének vallási jelentőségével, sem az Egyháznak a zsinagóga iránti magatartásának kérdésével: a „zsidó” megnevezés egyáltalán nem fordul elő a levélben. Leginkább plauzibilisnek tűnik az a feltevés, hogy az «Izrael» megnevezés arra a valóságra vonatkozik, amelyet a Róm 11,16k «szent gyökérként» jelöl meg. („Ha szent a gyökér, szentek lesznek az ágak is. Ha egyik-másik ág le is tört, s te vadolajfa létedre beoltattál, és részese lettél az olajfa gyökerének és dús nedvének...”). Ilyen értelemben helyes tehát Sellin megállapítása, hogy az Efezusi levél értékelésében „a teológiai perspektíva a zsidó perspektíva marad, amennyiben a pogányokat a prozelitizmus modelljén méri le”²³. Ugyanakkor kérdéses, hogy Izraelnek e pozitív megítélése miatt az Ef valóban csak egyfajta „Izrael univerzalizálásaként” látná az ábrázolt folyamatot, amelyben „a pogányok hozzájutnak az üdvelőjogokhoz, amelyek tartalmukban változatlanok maradnak”, és amelynek megvalósulásához mindössze „egy akadály eltávolítására van szükség, amely mindeddig a pogányokat kirekesztette”²⁴. Ahogyan a Római levélben a «szent gyökérre» vonatkozó tanítás ellenére Pál az Egyházat nem egyszerűen Izrael folytatásaként, hanem egy új valóságként fogja fel, ugyanúgy az Ef 2,11–22 eszmefuttatása csak úgy érthető, ha az Efezusi levél szerzője számára „Izrael” fogalma az eszkatologikus Izraelt jelenti, amely azonban nem egyenlíthető ki minden különbségtétel nélkül a választott néppel, hiszen elnyerte a Szentlélek végidőkre megígért adományát.

Ezzel a fejtegetéssel egyben azt a kérdést is megválaszoltuk, vajon az Efezusi levél szerzője az Izrael elnevezést tágabb értelemben, tehát minden zsidóra érti-e, vagy csupán a zsidókeresztényekre? A gondolatmenet logikus következménye ugyanis, hogy elsősorban zsidókeresztények lehetnek azok, akik „szent maradékként” (Róm 11,5) Izrael privilégiumainak jogos örökösei.

²² SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 199.

²³ SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 227.

²⁴ SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 200.

2.2. 2,14–18

„Ő a mi békességünk, aki a kettőt eggyé tette lerombolva az elválasztó fal kerítését, az ellenségeskedést testében, megszüntetve a határozatok parancsainak törvényét, hogy a kettőt önmagában egy új emberré teremtsen megvalósítva a békességet, és kibékítse mindkettőt egy testben Istennel keresztye által, megölve önmagában az ellenségeskedést. És eljőve békességet hirdetett nektek, a távoliaknak és békességet a közelieknek, mert általa van mindkettőnknek az egy Lélekben szabad utunk az Atyához”.

Az Ef 2,14–18 szakasz értelmezése az 2,11–13 versek által feltett kérdés helyes megfogalmazásán múlik. Ez a kérdés pedig a következő: „Mi módon válnak a «távoliak» «közeliakké», vagyis hogyan válnak a pogányok az eszkatologikus Izrael, az Egyház tagjaivá?” Az Efezusi levél egészének perspektívájában azonban tovább kell pontosítanunk a kérdést: „Mi módon válnak zsidók és pogányok *közösen* Isten eszkatologikus népévé?” Az Efezusi levél ekkleziológiai értelmezésében a Krisztus által elhozott megbékélés tehát elsősorban a zsidók és pogányok közötti megbékélést jelenti, ez azonban természetesen magában hordja mindkettő Istennel való kiengesztelődését is. „Végső soron ugyanannak a valóságnak két különböző aspektusáról van szó”²⁵.

Az Ef 2,14a átfogó módon válaszolja meg a 2,11–13 versekben feltett kérdést, amikor kijelenti: „Ő (Krisztus) a mi békességünk”. Ez a békesség nem más, mint „az isteni üdvöt adó béke, amelyet Krisztus nem csupán elhozott, de egyenesen megtestesít”²⁶. Ez a békesség „nem egy rendszer, sem egy eszmény [...] hanem maga is személyes jelleget kap, sőt identikus egy adott személlyel”²⁷. Az ószövetségi felfogás szerint a «béke» magába foglalja az ember külső és benső boldogságát, a nemzetek közötti és az egész teremtett világot átfogó békét, amelyet a prófétai jóslatok szerint a Messiás hoz el (Iz 9,5; Mik 5,4). A Mik 5,4 rabbinikus értelmezése szerint az eljövendő Messiás egyik neve éppen ezért „béke”, és mint ilyen az eszkatologikus reménység része volt ennek a Messiás által elhozott béke várása. Ezt az alapkijelentést fejti ki a továbbiakban a következő négy participium, amelyek valójában azt részletezik, mit is jelent pontosan, hogy Krisztus „a mi békénk”²⁸. E pontosítás révén azonban „egy átfogó, kozmikus békeeszmény válik kitapinthatóvá [...] A következő kijelentésekből nyilvánvalóvá válik, hogy a béke a szerző számára cselekvést, a béke

²⁵ MERKLEIN: *Christus und die Kirche*, 29.

²⁶ SCHNACKENBURG: *Der Brief an die Epheser*, 112.

²⁷ GNILKA: *Der Epheserbrief*, 138. Hasonlóan vélekedik Gese is: „In diesem Satzstück ist Christus nicht nur der Friedensbringer, sondern *in Person selbst der Friede*“ (GESE: *Vermächtnis*, 125).

²⁸ „Die drei Partizipien ποιησας, λυσας, καταργησας [...] stellen grammatikalisch eine Erweiterung dar. [...] Die umfassend geschilderte Heilstat Christi ist nichts anderes als die Explikation seines Friede-Seins“. (GESE: *Vermächtnis*, 125–126.)

megvalósítását jelenti”²⁹. Az első participium: „aki a kettőt (τα ἀμφοτερα) egygétette” (2,14b), vagyis Krisztus béketeremtő cselekvése a 2,11–13 versekben leírt szembenállás megszüntetését célozza. A neutrális forma (τα ἀμφοτερα) azonban különböző értelmezésekre ad módot. Az exegéták jelentős része azonban egyre in-

²⁹ GNILKA: *Der Epheserbrief*, 139. Egészen más szempontból, egészen pontosan a hellenizmus filozófiai-vallási hagyományából kiindulva igyekszik magyarázni Sellin az Ef 2,14a kijelentését. Meglátása szerint a császárkultusz sztoikus filozófia alapján kidolgozott tanítása szolgált megfelelő alapot e kijelentés értelmezéséhez: „Unser Friede ist Christus. Im Hintergrund dieser Prädikation steht die im Römischen Reich seit des Tagen des Augustus verbreitete Friedensidee und Friedeshoffnung, diemit der Gestalt eines politischen Retteres zusammenhing und im Kaiserkult eine zentrale Rolle spielte. Zwar ist eine Prädikation «er ist der Friede» in der hellenistisch-römischen Umwelt nirgends belegt, aber die Aussage: X bringt Frieden, ist der Friedensbringer ist üblich, und sie steht ja auch als Inhalt hinter dieser Christusprädikation (V.15 ποιων ειρηνην)”. Der Kaiser galt „als Garant des Friedens und damit des Reichseinheit, der Harmonie in der οἰκουμένη” (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 208.) Ilyen értelemben tekinti Sellin az Ef 2,14–18 szakaszt „nach dem Vorbild hellenistischer Herrscher-Enkomien gestaltete *Christus-Enkomion* (207.) Die Bezeichnung «Friedensbringer» finden wir auch bei Philon der diesen Prädikat sogar als Gottesprädikat benutzt. Philons Friedensbegriff „erstreckt sich vom innergemeinschaftlichen Frieden über den politischen Frieden zwischen Völkern [...] bis zum eschatologischen Frieden zwischen Tieren und Menschen, und schliesslich zum Frieden der mit sich übereinstimmende Seele des Weisen [...] Der Logos ist für Philon als Bindekraft der eigentliche kosmische Friedensstifter“ (209.) Mindez alapján fogja Sellin Krisztus békét és egységet teremtő leírását a filóni Logosz-teológiával és a császárkultusz alapján értelmezni. „Die in Eph 2,14–18 gepriesene Friedensfunktion Christi nicht nur mit philonischer Logostheologie in Verbindung zu sehen, sondern auch mit hellenistisch-römischer Kaiser-Enkomiatik [...] In römischer Kaiserideologie der Kaiser gilt als «Haupt» des Reich-Corpus. In seiner Person ist die Einheit der Reichsteile gewährt. Er fungiert – gerade in seiner einigenden und friedensstiftenden Funktion – als Logos und stellt das «lebendig gewordene Gesetz» dar. So ist er Mittler Gottes, ja ein «unter menachen weilender Gott» [...] Alexander habe sich verstanden als «gotgesandter Statthalter und Mittler des Ganzen»“ (210.) Mint azt jól tudjuk, a hellenisztikus zsidó szemlélet – nem utolsósorban Filón művei révén – jelentős hatást gyakorolt a harmadik keresztény generáció teológiai fejtegetéseire. Így Sellin érvelésének is helyt kell adnunk. Természetesen a császárkultusz elgondolása annyiban gyakorolható hatást az Ef szemléletére, amennyiben a korai Egyház ezt az egységet teremtő funkciót Krisztusra vonatkoztatta. Ha azonban el is fogadjuk Sellin fejtegetését, az nem jelenti szükségképpen, hogy kizárnánk a Gnilka értelmezésében megjelenő „personal geprägter Friede“ aspektusát. Nem csupán azért adhatunk mindkét értelmezésnek mert Sellin maga is elismeri, hogy az „ő maga a béke” formula nem jelenik meg a császárkultusz címei között, hanem mert egy hellenista műveltségű, de szilárd zsidó öntudattal rendelkező szerzővel állunk szemben, akinek tanításában központi szerepet játszik a zsidó szemléletmód, ugyanakkor hellenista gondolkodású címzettekhez fordul, akik a hellenista békefelfogás kategóriáit szükségképpen alkalmazzák a mondottak értelmezésénél (207.)

kább hajlik afelé, hogy mind H. Schlier (aki a neutrumban véli felfedezni a szakaszra gyakorolt gnosztikus befolyást egyik bizonyítékát³⁰), mind Gnllka véleményét (akit egyéb érvek mellett ez indít egy korábbi himnusz meglétének feltételezésére, amelyet az Efezusi levél szerzője saját szemléletének megfelelően átalakított volna) mellőzze, és a τα ἄμφοτερα (mindkettő, mindkét rész) „nem elkülönülő kozmikus terekként, hanem a Törvényből kifolyólag »ellenségeskedő« társadalmi csoportokként” értelmezi³¹.

A békességszerző mű további leírását a 2,14c–15 abban látja, hogy Krisztus „lerontotta az elválasztófal kerítését, az ellenségeskedést saját testében, a rendeletek parancsainak törvényét megszüntetve”. Az „elválasztófal kerítése” kifejezést is különböző módon értelmezik az exegeták. Elvetve mind a jeruzsálemi Templom elválasztó kerítésére való utalás lehetőségét, mind a gnosztikus befolyás feltételezését (a gnosztikus megváltási mítosz szerint a megváltó áttöri az eget és földet elválasztó falat, és ezzel valósítja meg a megváltást: az égi és földi szférák egységét; az Ef 2,15 szerint Krisztus megváltói tette által nem „áttöri”, hanem „megszünteti”, „hatályon kívül helyezi”³² az elválasztó falát) az „elválasztófal kerítését” a mózesi Törvényre, pontosabban annak különböző kultikus-rituális rendelkezéseire kell értenünk, amelyet a korabeli zsidóság ténylegesen egyfajta kerítésnek tekintett, amellyel Mózes azért vonta körül a zsidóságot, hogy a pogányságtól elválassza őket³³. A kultikus–rituális rendelkezéseknek ezt a tömkelegét jelöli a „határozatok parancsainak törvénye” kifejezés. Ezt az elválasztó falat „pusztítja el” ill. „szünteti meg” Krisztus kereszthalála által „saját testében”³⁴. A Törvény ilyen jellegű felfogása idegen a protopaulinikus levelek

³⁰ SCHLIER: *Epheserbrief*,

³¹ SCHNACKENBURG: *Der Brief an die Epheser*, 114. „τα ἄμφοτερα (ergänze: μερη) bzw. οἱ ἄμφοτεροι nahezu technisch gebraucht wird in Zusammenhängen, in denen es um den Streit zwischen Ethnien in hellenistischen Städten geht, insbesondere zwischen der jüdischen und der heidnischen Bevölkerung. [...] Nicht kosmische Bereiche also, sondern Parteien im politischen Streit sind gemeint”. (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 210. Fussnote 121.)

³² „»Der das Gesetz wirkungslos machte« [...] könnte zuvor die intensivere Bedeutung »vernichten« nahelegen, [...] doch steht hier eher der Aspekt des Besiegens und Unschädlich-Machens im Vordergrund. Doch widerspricht Eph 2,15a Paulus im Entscheidenden: Nach Paulus wird das Gesetz gerade nicht unwirksam gemacht (Röm 3,31)“. (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 216.)

³³ „Moses umgab uns (die Israeliten) mit einem undurchdringlichen Gehege und ehren Mauern, damit wir mit keinem der anderen Völker irgendeine Gemeinschaft pflegten, rein an Leib und Seele“. (*Aristesabrief* 139).

³⁴ „Die Vorstellung von der »Trennwand des Zaunes« hat zu vielen religionsgeschichtlichen Spekulationen Anlass gegeben. Man sollte sich die Sache aber nicht zu kompliziert machen. Es ist kaum an die Mauer gedacht, die im Tempel den Israeliten- und den Frauenhof vom Heidenhof trennte; diese Mauer war kein »Zaun« und war damals übrigens ohnehin

szemléletétől. Pál számára a Törvény nem választja el a zsidóságot és a pogányságot egymástól, hanem mindenkit bűnösnek nyilvánítva egybekapcsolja őket, és Istentől való elszakítottágukat tanúsítja. A nemzetek apostola már csak azért sem beszélne a Törvény „hatályon kívül helyezéséről”, hiszen számára a Törvény maradandó funkciója, hogy mindenki számára igazolja Isten megkérdőjelezhetetlen szentségét, és ugyanakkor az ember bűnös voltát. Pál számára a hívő „Krisztussal együtt eltemetkezve meghal a Törvénynek”, vagyis ily módon kerül ki a Törvény hatásköréből³⁵. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy az Ef 2,15 nem beszélhet az erkölcsi törvényről, amely egyrészt a mózesi Törvény által fogalmazódik meg, másrészt a pogányok szívébe van írva (Róm 2–3), hiszen ez semmiképpen sem választja el a zsidóságot és a pogányságot, hanem a kultikus-rituális zsidó törvények emelnek válaszfalat a két csoport közé.

Az előírások és parancsok Törvényének hatályon kívül helyezése azonban csak előkészítése Krisztus cselekvése igazi céljának, amely a következő két participiummal fejez ki a levél: „a kettőt önmagában egy, új emberré teremtve” (2,15b) és „mindkettőt egy testben kibékítve Istennel” (2,16a). Mint azt Gese helyesen megjegyzi, a két kijelentés közötti paralellizmus arra utal, hogy ugyanannak a megváltói eseménynek két különböző aspektusát jelzik: „A formális paralellizmus a két kijelentés tartalmi egybeesésére utal. Újjáteremtés és kiengesztelés nyilvánvalóan az üdvösség eseményének ugyanazt a lefolyását jelöli”³⁶. Az olvasó számára meglepő, hogy Krisztus a „kettőt”, vagyis zsidóságot és pogányságot „egy új emberré” teremti. Sokkal inkább „egy új nép” megjelölést várnánk. A meglepő kifejezés kétségtelenül a 2,14–18 fejtegetés egyik központi eleme, amit semmiképpen sem szabad egyszerű hasonlat szintjére

zerstört, nicht durch Christus, sondern durch die Römer. Noch weniger geht es um die Mauer, die in der jüdischen Esoterik den Himmel bzw. das Paradis von der Welt trennte, oder gar um die Mauer, mit der in der Gnosis die bösen Weltmächte sich vor dem Eindringen des Erlösers schützen wollen. Unser Text denkt nicht an die Aufhebung der Grenze zwischen Himmel und Erde, sondern zwischen Juden und Heiden. [...] Die Trennwand ist also das Gesetz. Das sagt V.15a im Anschluss an Kol 2,14 im Klartext: Christus hat «das Gesetz der Gebote mit den Verordnungen» aufgehoben“ (LUZ: *Der Brief an die Epheser*, 138–139.)

³⁵ „Nach Paulus liegt die entscheidende Rolle des Gesetzes in der Anklage- und Verurteilungsfunktion der Tora, durch die dem Gesetz der Aufgabe zukommt, die Unantastbarkeit von Gottes Herrlichkeit zu gewährleisten, und derum die grundsätzliche Scheidung zwischen Gott und Menschen aufzuzeigen. Im weitaus geringerem Mass spielt für Paulus dagegen die Trennung von Juden und Heiden durch das Gesetz eine Rolle. [...] Im *Unterschied zu Paulus* in Eph 2,15 von der *Aufhebung des Gesetzes* gesprochen wird, was noch für Paulus eine unvorstellbare Aussage gewesen wäre (Röm 3,31). Vielmehr muss nach Paulus der Mensch dem Gesetz sterben (Röm 6,6), nur so kann er von seiner alten Sündenexistenz frei werden“ (GESE: *Vermächtnis*, 130.)

³⁶ GESE: *Vermächtnis*, 131.

degradálni. A szerző mindenképpen többet akar mondani, mint csupán egy összehasonlítást az ember teremtésével³⁷, sokkal inkább azt kell feltételeznünk, hogy „az eszkatologikus újjáteremtés aktusáról van itt szó”³⁸, amely által Krisztus nem csupán újjáteremti „önmagában” a két népet, de az eszkatologikus teremtő cselekvésével tényleges egységet hoz létre. J. Gnilka Krisztusnak erről az egységeteremtő-kiengesztelő cselekvéséről ezt írja: „Krisztus itt önmagában teremt. Ő az univerzális *anthropos*, amely mindkettőt, és velük együtt az emberiséget önmagába emeli, egyesíti és kibékíti. Ezzel nem egy már előzőleg meglevő helyreállítása történik, hanem valami új, egy új ember teremtése megy végbe. Ez az eszkatologikus tett”³⁹. Ez az „egy új emberre” teremtés azonban kétségkívül ekkleziológia meghatározás is, ahogyan arra Gese utal: „Az egy új ember nem csupán az egyes hívők kollektív összefoglalása, hanem egy önmagában létező egész, az üdvösség Krisztusban alapított tere, amelyben a hívők számára megvalósul az egység”⁴⁰. Miközben Krisztus mind a zsidókat, mind a pogányokat testébe, az Egyházba emeli és önmagában újjá teremti őket, megvalósítja köztük az egységet és ő maga lesz mindannyiuk számára a „béke”.

A 2,16 tovább viszi az egység gondolatát: Krisztus egységet teremt zsidók és pogányok között, miközben „egy testben mindkettőt kiengeszteli Istennel keresztje által”. Pál számára a kiengesztelődés mindig Isten felé irányul. Az Ef 2,16 versekben a kiengesztelődés végső célja ugyancsak Isten, azonban „új Pálhoz viszanyítva, hogy egymással kiengesztelődve engesztelődnek ki Istennel is”⁴¹. Az Ef szemléletében Krisztus üdvhozó tettének eredménye ugyanaz, mint amit a Róm 1,18–5,11 fejtegetése is megállapít: zsidók és pogányok egyaránt szabad utat nyernek az Atyához. Az Ef szerzője azonban nyomatékosan kihangsúlyozza, hogy ennek az Istennel való kiengesztelődésnek azonban szerves része az egymással való kiengesztelődés is. A 2,16 versben vitatott az „egy testben” kifejezés pontos értelme, ami jelentheti mind Jézus Krisztusnak a keresztáldozatban kiszenvedett testét, mind az Egyházat. Ha azonban a keresztáldozatban kiszenvedett testről lenne szó, akkor logikusabb lenne, ha a szerző a „σαρξ” vagy az „ἐν σωματι αὐτοῦ” szavakat használná. Ugyanakkor a 2,15b

³⁷ MUSSNER: *Christus*, 86.

³⁸ MERKLEIN: *Christus und die Kirche*, 41.

³⁹ GNILKA: *Der Epheserbrief*, 142. Hasonló álláspontot képvisel: SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, 115–116.

⁴⁰ GESE: *Vermächtnis*, 137.

⁴¹ GNILKA: *Der Epheserbrief*, 143. Kiegészíti ezt a szemléletet H. Merklein megjegyzése, hogy a meghatározás szerint Isten nem nevezhető ténylegesen a kiengesztelődés tárgyának, mert „die Versöhnungstat Christi ist keine Schlichtung eines Streites zwischen zwei Streitpartnern, sondern die Hinführung eines der Versöhnung Bedürftigen («die beiden») zu einen über jede Streit, und damit über jede Versöhnung erhabenen Gott“ (MERKLEIN: *Christus und die Kirche*, 44–45.)

„egy új emberré teremtvé” és a 2,16 „egy testben kiengesztelve” kifejezések parallelizmus is arra mutat, hogy az „egy testet” helyesebb ekkleziológiai utalásként felfognunk⁴². Ezzel mintha Krisztus és az Egyház egybe esnének, ami természetesen megfelelő magyarázatra szorul, azonban az Efezusi levélben máshol is találkozunk ilyen megközelítéssel (Ef 4,11–16)⁴³.

Zsidók és pogányok számára tehát „Krisztus által egy Lélekben szabad út nyílt az Atyához”, ami Krisztus egységeteremtő cselekvésének végcélja. A προσαγωγή az újszövetségi iratokban az Ef 2,18 kívül egyedül a Róm 5,5ben jelenik meg. A szó a Septuagintában kultikus szakkifejezés, ahol a papság számára fenntartott Isten elé járulás lehetőségét jelenti. Ezt a lehetőséget nyeri el minden hívő az Egyházban, vagyis az Istennel való teljes közösséget⁴⁴. Míg az előző versek arról beszéltek, miként válnak a pogányok Krisztus keresztyénjévé „közelivé”, részesedve ezáltal Izrael privilégiumaiból, addig a Ef 2,18 szerint a „közeledés” célja maga az Atyaisten, akihez zsidók és pogányok ugyanabban a Lélekben juthatnak el⁴⁵. Ez a mozzanat jelzi ugyanis számunkra a zsidó–pogány ellentét végérvényes meghaladását, amely ezáltal előkészíti az Ef 2,19–22 versek fejtegetéseit. Míg a zsidók és pogányok Istennel való kiengesztelődése „egy testben” történt meg, addig az Atyához vezető szabad utat az „egy lélekben” nyerik el. A két kijelentés párhuzamos elhelyezkedése is arra utal, hogy mindkettőnek ekkleziológiai értelmezést kell adnunk. „A szerző többé nem egy testről, hanem egy lélekről beszél, amelyben az Atyához járulhatunk. Mivel a két kifejezés párhuzamosan szerepel, ezért túl kevés, ha ezt a lelket emberi egyetértésként fogjuk fel, a den Geist [...] sokkal inkább arra a Lélekre utal, amely az egy testet, az Egyházat átjárja”⁴⁶.

⁴² „Die stärkeren Gründe sprechen dafür, dass der Verf. in gedrängter Redeweise bereits die neue Einheit der beiden vorher getrennten Gruppen, also die Kirche, im Sinn hat: (a) Für den am Kreuz getöteten Leib Jesu, durch den das Gesetz vernichtet wird, bevorzugt der Verf. in V 14 «in seinem Fleisch»; «Leib» Christi bezeichnet im Eph durchweg die Kirche (1,23; 4,4.12.16); (c) die mit «eines, einer» (ἐν, ἐῖς) angesprochene Wirklichkeit ist in der Gedankenfolgr von VV 14–18 stets die Kirche“. (SCHNACKENBURG: *Der Brief an die Epheser*, 117.)

⁴³ H. Merklein magyarázata szerint: „Gewiss besteht zwischen beiden eine gewisse Kontinuität, insofern es dieselbe Person ist, die darin zur Existenz kommt. Aber indem in beiden Begriffen gerade die verschiedene Existenzweise zum Ausdruck kommt, sind sie klar zu unterscheiden. Zwischen beiden liegt die Schwelle der Neuschöpfung“. (MERKLEIN: *Christus und die Kirche*, 53.)

⁴⁴ Vö. GESE: *Vermächtnis*, 198–199. Hasonlóan ír GNILKA: *Epheserbrief*, 146. és SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 228.

⁴⁵ Vö. SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 229.

⁴⁶ GNILKA: *Der Epheserbrief*, 146.

2.3. 2,19–22

„Többé tehát nem vagytok idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten háza népe. Apostolokra és prófétákra alapozott épület vagytok, amelynek maga Krisztus a szegletköve. Benne kapcsolódik egybe az egész épület, és növekszik az Úr szent templomává. Benne épültek egybe ti is a Lék által Isten hajlékává”.

A szakasz befejező részletét, vagyis a 2,19–22 verseket, az előző fejtegetés végkövetkeztetésként kell értelmeznünk. Erre utalnak a 2,19 kezdőszavai is: ἄρα οὖν „tehát”. Ugyanakkor világosan felismerhető az is, hogy a 2,19–22 versek a bevezető 2,11–13 versekkel képeznek ellentétpárt: míg a bevezető rész a pogányságból megtért keresztények egykori nyomorúságát ecsetelik, addig a befejező versek a Krisztusban elnyert üdvösség következményeit írják le, vagyis, hogy miként válnak a pogányságból megtértek Isten népének teljes jogú tagjaivá, és épülnek Krisztusban Isten szent hajlékává. Az „idegen” és „jövevény” megjelölés értelmezhető mind zsidó, mind hellén kulturális háttérből kiindulva⁴⁷. A zsidó kulturális háttér szempontjából a „gér” és a „tóséb” elsősorban vallási kategóriák: az első a másvallású személyt jelölte, az utóbbi pedig azt az Izrael földjén élő személyt, aki tizenkét hónapon belül nem csatlakozott prozelitaként a választott néphez. Bár a szakasz sajátos tematikája miatt ennek az értelmezésnek is teret kell engednünk, a címzettek számára mégis kézzel foghatóbb lehetett az „idegen” és „jövevény” megjelöléseket hellén kulturális háttérből származó értelmezése. A kis-ázsiai városállamok jellegzetes társadalmi rétegét képezték a terjedelmes földbirtokokat megművelő földművesek. „Ők voltak a παροικοὶ ill. κατοικοὶ. A teljesértékű városi polgárjogra törekedtek, amit azonban az uralkodó arisztokrácia nem szívesen adott meg számukra”⁴⁸. „A többé már nem vagytok idegenek és jövevények” tehát arra utal, hogy Krisztus keresztdozata véget vet a polgárjog nélküli ill. másodrangú polgárként való tengődésnek, és teljes jogú polgárrá, „a szentek polgártársává” teszi a pogányságból megtérteket. A következő megjelölés: „Isten háza népe” egy további fokozást jelent, hiszen az ókori társadalom alapelve az οἰκία képe az összetartozás és intimitás ténylegességét fejezi ki.

A városi polgárjog és az „Isten háza népe” hasonlat adnak módot a szerzőnek arra, hogy a gondolatot továbbvezetve a házépítés szimbolikájával a templomépítés, valamint Isten égi városának motívumait is beleszövegezi tanításába: „A «fundament» és «alapkő» fogalmaiban egy emberekből épülő eleven templom szimbolikája csendül fel (v.20), amelyben Isten otthont vesz magának (v.21). A jelen ábrázolásnak a qum-ráni leírásokhoz való közelsége révén minden kétséget kizárólag bebizonyosodott az

⁴⁷ Vö. GNILKA: *Der Epheserbrief*, 153.

⁴⁸ GNILKA: *Der Epheserbrief*, 153.

ószövetségi zsidó hagyománykörből való származása⁴⁹. Mindkettő, úgy a qumráni iratok, mint az Újszövetség a Sion-teológiában gyökerező elgondolásokhoz nyúlnak vissza, amelyek Isten népe között való lakozására, a shekinah elgondolásra vonatkoznak.⁵⁰

A templomépítés szimbolikája a Templom, mint Isten jelenléte helyének spiritualizálásából ered. E folyamat gyökerei a babiloni fogság idejére nyúlnak vissza, ahogyan azt Ezekiel próféta könyve is bizonyítja, és a későbbiek folyamán nem csupán a jeruzsálemi Templom kultuszát illegitimnek valló qumráni közösségben, de az apokaliptikus irodalomban is helyet kapott (Apk 21,9kk). A hasonlat központi eleme szerint Isten végidőbeli lelki hajléka „élő kövekből”, vagyis hívő emberekből épül egybe organikus egésszé, amelyet azután Isten dicsősége tölt be. E szimbolika legismertebb újszövetségi helye az 1Pt 2,9, de ugyanígy kiindulópontja 1Kor 3,9–19 leírásának is. Ez a szentírási hely – amely egyben az Ef 2,20 legfontosabb vonatko-

⁴⁹ Doch, gibt es auch beträchtliche Unterschiede zwischen den christlichen gebrauch der Tempelsymbolik und denen der Qumrantexten: „Vor allem ist das Motiv des geistlichen «Wohnen» Gottes im Gemeinde-Tempel nicht von dort herzuleiten. Weder kennen die Qumrantexte die Vorstellung eines «Wohnens» Gottes in diesen Tempel, noch wird der «Geist» mit dem Tempel verbunden oder gar als «Shekinah» Gottes verstanden“. (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 234.) Diese Unterschied hängt aber vor allem nicht damit zusammen, dass die Tempelmetaphorik aus der in hellenistischen-jüdische Kreise vorgenommene Spiritualisierung des Tempelbegriffs stammt, sondern damit, dass die Qumrangemeinde sich zwar als endzeitliche gemeinde Gottes verstand, aber das Ankommen des Messias bzw. der Messiasse („aus Aaron und Israel“) noch vor sich sah. Deshalb wird „in Qumran der Geist, der reinigt, stärkt und erleuchtet nicht als die *eschatologische Erstlingsgabe* angesehen, wie dies in der Urkirche geschieht“, und „deswegen auch *die Gemeinde als «Tempel des Heiligen Geistes»* in Qumran längst noch nicht das gleiche wie in der christlichen Auffassung“. (SCHNACKENBURG: *Die Kirche im Neues Testament*, 112–113.) Mit einer gewissen Widersprüchlichkeit behauptet G.Sellin einerseits, dass „die Metapher vom «Fundament» und dem «Aufbau» hat an dieser Stelle sowohl hellenistischen wie biblischen Ursprung“, dann aber erklärt: „In der popularphilosophische Belehrung der Stoa war sie üblich. Ausschliesslich von daher erklärt sie sich in 1Kor 3,10ff, wo es um die «Lehre» der Apostel (Paulus und Apollos) geht. [...] Weder Jes 28,16 noch die Qumrantexten geben das ekklesiologische Komplement von «Fundament»-Metaphorik und «Aufbau»-Metaphorik her“. (SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 235.) Ugyan nyilvánvaló, hogy Pál korintusi működése során az „alapot vető” tevékenysége mindenekelőtt az evangelizációt, és így a tanítást foglalta magában, ennek ellenére a „más alapot vetni, mint amely már letéetett, vagyis Krisztus” (1Kor 3,11) kijelentésben nehéz nem felismerni az ószövetségi alapkö hasonlatot, és egyszerűen csak az apostoli tanítás révén létrejött közösségi egységként értelmezni, ahogy ezt Sellin teszi.

⁵⁰ GESE: *Vermächtnis*, 196. J. Gnilka ugyancsak az ószövetségi hagyományban látja a házépítés képének gyökereit: „Bei der Entwicklung der Bilder vom haus und von der himmlischen Stadt fusst der Verfasser auf einer ihm vorgegebenen Tradition, die im apokalyptischen und qumranischen Raum beheimatet ist“. (GNILKA: *Der Epheserbrief*, 154.)

zási pontja is – eredeti módot alkalmazza a Sion-hagyomány elemeit Krisztusra: „Csakis Jézus Krisztus, Isten jelenlétének helye e világban, lehet az eszkatologikus templom sziklaalapja. Pál ily módon azonosítja Krisztust a Sion-szikkal, a szentek Szentjének hordozó alapjával (Róm 9,33). Az „erre az alapra arannyal és drágakövel“ azonban már az új Jeruzsálemet idézi, amely a Sion-szikkán ragyogóan feldíszítve jön létre. [...] Az 1 Kor 3,12kk-ben a templomábrázolás Isten égi városának motívumára vált⁵¹. Az Ef 2,20kk további teológiai viszonyítási pontjának tekinthetjük a 2 Kor 6,16–19 szakaszt, amely annak az ószövetségi ígéretnek ad formát, amely szerint Isten népe körében fog lakni. Ez az ígéret beteljesedett Krisztusban, hiszen a Szentlélek által Isten hívei szívében lakik. Az 1 Kor 3,9kk ábrázolásához viszonyítva azonban az Ef 2,20kk versekben olyan újításokat találhatunk, ami a harmadik keresztény generáció perspektívájából értelmezhető. „A jelen meghatározó feladataként az ἐποικοδομεῖν ἐπὶ τὸν θεμελίον kerül előtérbe: az apostoli alapra kell építeni. [...] A páli kiinduló helyzettől eltérően már egy három részből álló építményt találhatunk: a jelenlegi közösség az apostolok és próféták fundamentumán áll, amely a maga részéről a templom alapkővének nyugszik⁵². Az 1 Kor 3,12kktól eltérően a tehát a θεμελίον nem magát a sziklaalapot jelenti, hanem „a négy egymással összefüggő alapfalat, amelyen az épület többi része nyugszik. [...] Az apostolok és próféták tehát az építmény irányultságát és alakját határozzák meg“⁵³. Ehhez a képhez illeszti hozzá a szerző a az emberek által elvetett, de Istentől kiválasztott szegletkő motívumát, amelyben az Iz 28,16 kijelentését Krisztusra alkalmazza: erre a szegletkőre épül Isten végidőbeli temploma. Az Ef 2,20 értelmezésére vonatkozóan jelentős visszhangot váltott ki az exegéták körében J. Jeremias elgondolása, aki Krisztusnak, ἀκρογωνιαίος szerepét nem alapkőként, hanem a boltív egészét összetartó zárókőként fogja fel⁵⁴. R. Schnackenburg kommentárjában áttekinti a J. Jeremias véleménye

⁵¹ GESE: *Vermächtnis*, 197.

⁵² GESE: *Vermächtnis*, 200.

⁵³ GNILKA: *Der Epheserbrief*, 156.

⁵⁴ Joachim Jeremias deutet ἀκρογωνιαίος als „der *Abschlußstein* des Baues, der wahrscheinlich über dem Portal eingesetzt wurde“. Als Beweis zitiert er Test Sal 22,7 das Wort ohne Zweifel diesen Bedeutung haben muss. Der Autor besteht, dass in LXX Jer 28,16 ἀκρογωνιαίος tatsächlich „einen Stein des Fundamentes bezeichnet“, doch weil „diese Sprachgebrauch ausserhalb von LXX Jer 28,16 und Zitaten dieser Stelle nicht belegt“ ist, zieht er in Eph 2,20 die Bedeutung von Abschlußstein vor. Dieser Deutung „zugrunde liegt dem Bild die Hoheitaussage Jesu, der Schlußstein des himmlischen Heiligtums zu sein“. (JEREMIAS, Joachim: Stichwort ἀκρογωνιαίος, in: *THWNTI.*, 792–793. Seine Meinung folgt auch U.Luz: „Das griechische Wort kann dabei sowohl den «cksgtein» im Fundament meinen, der einem ganzen Bau seine Ausrichtung gibt, als auch den obersten «Schlußstein», der z.B. im Portalbogen das Ganze zusammenhält. In der im Neuen Testament mehrmals

mellett és ellen felhozott érveket⁵⁵, majd összegezve a következőket írja: „Ha mérlegeljük az összes pro és contra felhozott érvet, úgy a Krisztus, mint szegletkő értelmezés mellett érvek tűnnek meggyőzőbbnek: a szokatlan kifejezés magyarázható az őskeresztény hagyományból, amely az egyetlen előfordulási helyet (Iz 28,16 Krisztusra, mint szegletkőre vonatkoztatta. Ez képileg teljesen összeegyeztethető az apostolok és próféták fundamentumával: a döntő jelentőségű szegletkővet elsőként helyezték fundamentumnak, az alsó szilárd épületrésznek (vö. 1 Kor 3,10) és e szegletkő határozza meg a fundamentum összes többi épületkővét”⁵⁶. A záróköként való értelmezés erőssége, hogy általa a templomszimbolika összehangolható a Krisztus teste hasonlaltal, amelyben a megdicsőült Krisztus, mint a test Feje, felülről, vagyis a mennyből építi fel önmagát. Az Ef 2,20k belső logikája miatt azonban inkább az alapkő értelmezést kell előnyben részesítenünk: ez az értelmezés ugyanis nem csak az alapkő szerepét, de az arra ráépülő apostolok és próféták alapjának funkcióját is képes plasztikusan elénk rajzolni, ugyanakkor csakis ehhez a képhez kapcsolódhat logikusan a Krisztusban „növekvő”, vagyis továbbépülő templom gondolata.⁵⁷

zitierten biblischen Grundstelle Jes 28,16 (vgl. Röm 9,33; 10,11; 1 Petr 2,6), an die sich der Verfasser wohl erinnert, ist der «Eckstein» gemeint, [...] hier eher der oberste «Schlußstein», weil ja Christus in unserem Brief das himmlische Haupt der Kirche ist (vgl. 1,22)“.
(LUZ: *Der Brief an die Epheser*, 141.)

⁵⁵ „Für die Deutung auf den Schlußstein führt man vor allem an: Es gibt nicht wenige Zeugnisse aus der Literatur des 2. bis 4. Jahrhundert, die das belegen; [...] da das «Fundament» schon durch die Apostel und Propheten besetzt ist, läßt sich Christus als Eckstein nur schwer damit vereinbaren; Christus als der obere, den Bau krönende und beherrschende Schlußstein entspricht der Vorstellung von Christus als Haupt der Kirche, besonders nach Eph 4,16. Die Vertreter der anderen These, daß es sich um den Eckstein handelt, wenden ein [...] dass bei «Fundament» an den untersten Bauteil (nicht an den steinernen Grund) gedacht sei und der dort eingefügte Eckstein eine wichtige Funktion hat, schlisslich, dass zu dem Bild vom wachsenden bau der erst zuletzt eingefügte Schlußstein nicht passt. Darüber hinaus führen sie traditionsgeschichtliche und theologische Gründe ein: die einzige Sztelle in LXX, wo die Vokabel vorkommt, ist Jes 28,16 die eindeutig einen in die Fundament eingefügten (kostbaren) Eckstein bezeugt. [...] enn Christus als Schlußstein angesehen wird, bleibt das Verhältnis der Aposztel und Propheten zu Christus unklar“.
(SCHNACKENBURG: *Der Brief an die Epheser*, 124.)

⁵⁶ SCHNACKENBURG: *Der Brief an die Epheser*, 124.

⁵⁷ „Es handelt sich um den für das Fundament zuerst gelegten Eckstein, der Richtung und Winkel des ganzen Gebäudes festlegt. [...] Der Eckstein, der sorgfältig behauen sein musst, legte die Grundlinien des Gebäudefundamentes (und damit des ganzen Gebäudes) fest, war also als Grundstein die normierende Grösse überhaupt. [...] Nur bei dieser Interpretation ist die Aussage vom «Wachsen» des Gebäudes «zum heiligen Tempel» sinnvoll“.
(SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 238–239.)

Az Ef 2,21 ugyanis továbbfűzi a gondolatot, kiegészítve azzal a momentummal, hogy Isten eszkatologikus Temploma a felépülés folyamatában van. „A fő kijelentés αὕξει egy dinamikus kibontakozást jelöl, az épület struktúrájának a Logosz/Krisztusban – szinte azt mondhatnánk: genetikai – meghatározottsága szerint. Itt a építkezési metafora az organikusba vált, amelyben a σῶμα metaforája csendül fel”⁵⁸. A szerző tehát tudatosan használja itt a „növekszik” kifejezést, amely által egyszersmind kifejezetten összekapcsolja a templomszimbolikát az Ef 4,10kk Krisztus teste hasonlatával⁵⁹. Ahogyan az Ef 4,10kk versekben a Fő szabályozza a test arányos növekedését, úgy az épülő hajlék növekedését is Krisztus határozza meg. Az Egyház Krisztusban Isten végidőbeli szellemi hajléka, amely azonban még úton van a teljes felépülés felé. Tökéletesen fejezi ki ez a kettősség az eszkatologikus „già e non ancora” feszültségét. Ugyanakkor azt is érzékelteti a szerző, hogy az Egyház számára „dinamikus valóság”; az Egyház mozgásban van. [...] Gondolhatunk e helyütt a misszióra is, esetleg – a szerző szemléletmódja alapján valószínűbben – a Lélekben történő belső növekedésre (vö. Ef 4,15). Miközben az Egyház él, imádkozik, megismeri Istent, Krisztus, a Fő szerint igazodik, szeret és Istent dicsőíti, «növekszik»⁶⁰.

Amit a jeruzsálemi Templom jelentett Izrael számára, az az Egyház, a Krisztusban és a Szentlélekben épülő hajlék – Ef 2,22: κατοικηριον του θεου a LXX-ban kizárólag a Sion-templomra, mint Isten földi «lakhelyére» vonatkozik – a világ számára. Mindez megerősíti a már előzőleg megfogalmazott kijelentést, hogy az Egyház a jeruzsálemi Templom szerepköréhez hasonlóan Isten jelenlétének „helye” a világban. Egyszersmind aktualizálja a Templomra és a szent Városra vonatkozó próféta ígéreteket, amely szerint Isten jelenléte népe körében azt az áldás és béke forrásává teszi minden nemzet számára (vö. Iz 2,1).

ÖSSZEFOGLALÁS

Az Ef 2,11–22 szakasz jellegzetessége, hogy az Egyház mibenlétét a Krisztus keresztyén révén megvalósuló egységben ismeri fel. A szerző visszatekintve a pogányok megtérésére, az evangélium Örömhírének elfogadását úgy értelmezi, mint a zsidóság és po-

⁵⁸ SELLIN: *Der Brief an die Epheser*, 240–241.

⁵⁹ „Bewusst sucht der Verfasser die *Tempel*vorstellung mit dem *Leib*gedanken parallelisieren... die Kategorie des Wachstums aus der Leibmetaphorik in die Tempelvorstellung einfließt. [...] Offensichtlich liegt dem Verfasser daran, die unterschiedliche ekklesiologische Entwürfe von Tempel und Leibvorstellung zu einer *einheitlichen ekklesiologischen Gesamtkonzeption* zusammenzuführen“. (GESE: *Vermächtnis*, 201.)

⁶⁰ LUZ: *Der Brief an die Epheser*, 141.

gányság közötti különbség áthidalását. „Krisztus vérében”, vagyis keresztdozata révén a pogányságból származó keresztények részt kaptak Izrael kiváltságaiból. Mind ezt Krisztus azáltal valósítja meg, hogy „ledönti a kettejüket elválasztó kerítés falát... a tételes parancsok törvényét”, és „a kettőt önmagában egy új emberré teremti”, ezzel „szabad utat nyitva mindkettőnek egy Lélekben az Atyához”. A létrejött egység gyümölcseként megszületik még valami: Krisztusban és a Lélekben épül Isten végidőbeli hajléka, az a „hely”, ahol a prófétai ígérek szerint Isten népe között lakozik, és ez a jelenlét az egész világ számára az áldás és béke forrása.

Az Ef 2,11–22 által ábrázolt zsidóság és pogányság közötti egység megvalósulása valójában csupán egy konkrét példája annak az eszménynek, amelyet az Efezusi levél szerzője már a bevezető doxológiában megfogalmazott: „Krisztusban, mint Főben újra egyesíteni mindent, ami mennyben és földön van” (Ef 1,10). A szakasz önmagán túlmutató kijelentéseként kell tehát értenünk, hogy az Egyház egyik feladata Krisztusnak ezt az egységetermő művét érvényre juttatni. „Jézus Krisztus békét teremő műve, amely az egész emberiséget kibékítette Istennel megköveteli, hogy [...] eltávolítsuk az osztályok, nemzetek és vallások között máig is fennálló feszültségeket. Az ellenségeskedés áthidalásához való specifikus keresztény hozzájárulás abban áll, hogy tanúságot teszünk az Istentől az emberiségnek ajándékozott békéről. Az emberi béketőrekvéseknek csakis ott lehet esélyük, ahol mindannyiunk közös hiányossága tudatában felébred az akarat, hogy elfogadjuk az Istentől felkínált kiengesztelődést és ennek megfelelően az egymás közötti kiengesztelődésre is készek vagyunk”⁶¹.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- GESE, Michael: *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*, WUNT 2/99, Tübingen 1997.
- GNILKA, Joachim: *Der Epheserbrief*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971.
- LUZ, Ulrich: *Der Brief an die Epheser*, in: BECKER/LUZ, *Die Briefe an Galater, Epheser und Kolosser*, NTD 8/1, 1998.
- MERKLEIN, Helmut: *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11–18*, Verlag Katholisches Bibelwerk (KBW), Stuttgart 1973.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Die Kirche im Neuen Testament, Der Brief an die Epheser*, Benzinger Verlag/Neukirchener Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln 1982.
- SCHNELLE, Udo: *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002.
- SELLIN, Gerhard: *Der Brief an die Epheser*, Mayers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2008.

⁶¹ SCHNACKENBURG: *Der Brief an die Epheser*, 127.

**„NEM TARTOZHAT AZ ÚR GYÜLEKEZETÉHEZ
AMMÓNI VAGY MÓÁBI...”
ÉRVÉNYES-E A TÖRVÉNY A MÓÁBI RUTH ESETÉBEN?***

Jenei Péter

„An Ammonite or Moabite shall not enter into the congregation of the LORD”

How does the Law apply to Ruth, the Moabite?

Deut 23:3 clearly stipulates that Ammonites or Moabites cannot enter into the congregation of YHWH. Contrary to the deuteronomic law, the later post-exilic writing, the Book of Ruth tells the story of Ruth, the Moabite, who joins to the community of Israel. The central question of the present study is whether how does the deuteronomic law apply to the Book of Ruth? To answer the question, the present study firstly investigates whether the deuteronomic law uses the terms, “Ammonite” and “Moabite” as ethnic or cultural-religious categories. Although the ancient Israelite thought did not distinguish sharply between these aspects, but the present study attempts to prove that the nature of the Old Testament polemic against the Ammonites and Moabites was a cultural-religious kind. Therefore, according to the laws of the Old Testament, to be an Ammonite or Moabite was equal to follow their deeds and worship their idols. However, the laws of the Old Testament do not rule out for an ethnically Ammonite or Moabite to join to the community of Israel. If an Ammonite or Moabite separates from their cultural-religious heritage, then it is possible for them to enter into the Israelite community – not as an Ammonite or Moabite but as a newly formed person. The second part of the study investigates the Book of Ruth as a narrative example of how a Moabite woman left her Moabite heritage behind in order to join to the community of Israel. This part of the study investigates the contemporary customary conventions of inclusion narrated by the Book of Ruth. As a conclusion, the present study states that in ancient Israelite thought it is impossible for a foreign, Moabite to join to the Israelite community by keeping her/his Moabite identity. The deuteronomic law and the Book of Ruth present the same rule, only the Book of Ruth – contrary to the law’s negative stipulation – positively narrates the legitimate way of changing identity and the correct way of integration.

A deuteronomiumi törvény a 23,2–9-ben szigorúan rendelkezik arról, hogy ki tartozhat, illetve ki nem tartozhat az ÚR gyülekezetéhez. A 23,4 kategorikusan kijelenti, hogy ammóni vagy móábi semmiképp sem tartozhat YHWH gyülekezetéhez. Ezzel szemben az Ószövetség egy későbbi irata, *Ruth könyve* éppen azt írja le, ahogy egy móábi asszony, Ruth csatlakozik Izrael népéhez, mi több, Jézus családfájának részévé válik.

* A kutatás a *Tempus Közalapítvány* által meghirdetett *Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj* 2016 keretében valósult meg.

szévé válik. A kutatás központi kérdése, hogy milyen viszonyban áll a deuteronomiumi törvény Ruth könyvével? Érvényes-e a deuteronomiumi tiltás a móábi Ruth esetében. Azaz: feloldható-e az iratcsoportok közötti konfliktus?

BEVEZETÉS

A deuteronomiumi törvény és Ruth könyve között feszülő konfliktust a bibliatudósok többféleképpen közelítik meg. Bevezetesként, mintegy orientáció gyanánt, ezen megközelítések közül két megoldási paradigmát említünk.

A) Történetkritikai paradigma

A klasszikus történetkritikai megközelítés kiindulópontja az Ezsdrás–Nehémiás korabeli elkülönülési program, illetve az idegen asszonyok elbocsátásának kérdésköre az Ezsd 9–10-ben és a Neh 13-ban.¹ A történetkritikusok szerint a fogság utáni judaizmus ideológiáját legmarkánsabban éppen az Ezsdrás–Nehémiás anyagáért is felelős szigorú szeparatista csoport képezi, amely csoport programja intertextuálisan is bizonyítható módon a deuteronomiumi törvényből merít – a Deuteronomiumot az Ezsdrás–Nehémiás korabeli közösség egyfajta alapító okiratként kezeli.²

Ezzel szemben a fogság utáni judaizmusban oppozíciós hangok is megjelennek, így a másik oldalon a késői, 5–4. századi keletkezésű Ruth könyve³, illetve a Tritó-Ézsaiásnak tulajdonított passzus az Ézs 56,3–7-ben olyan szerzői csoportoktól és köröktől származnak,⁴ amelyek az Ezsdrás–Nehémiás-féle papi elkülönülési programmal szemben az idegenek befogadása mellett kardoskodnak. Ruth könyve tehát ebben a megközelítésben egyfajta vitairat, amely egyértelműen konfliktusban áll az

¹ Vö. J. SOGGIN, Alberto: *Bevezetés az Ószövetségbe*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1999, 414.; EISSFELDT, Otto: *The Old Testament. An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, 483.

² A Deut 23,2–9 és az Ezsd–Neh korpusza közötti intertextualitás bizonyítéka: Neh 13,1–3.

³ A kései keletkezés bizonyítéka: Ruth könyve a héber kánonban a legkésőbb kanonikussá váló iratcsoport, az ún. *Megillót* között szerepel. Emellett a késői keletkezést az aramizmusok jelenléte is alátámasztja, valamint a könyv azon sajátossága is, hogy a könyvben előforduló ősi szokásokat (saru szerepe jogi ügyekben, bíraskodás a kapuknál, levírátus intézménye) szükségesnek látja értelmező magyarázatokkal ellátni az ősi szokások részleteit már nem ismerő korabeli olvasói/hallgatói számára. Vö. SOGGIN: *Bevezetés az Ószövetségbe*, 415.; EISSFELDT: *The Old Testament*, 483.

⁴ Soggin szerint ezek az iratok egy exkluzivista papi körrel szemben álló, oppozíciós farizeusi csoporttól származnak. Vö. SOGGIN: *Bevezetés az Ószövetségbe*, 415.

Ezsdrás–Nehémiás könyvei által képviselt tradíciókkal – hiszen célja éppen az, hogy egy markánsan exkluzivista tradícióval felvegye a harcot az inkluzivitás érdekében.

B) Zsidó exegetikai megközelítés

A klasszikus történetkritikai megközelítés mellett egy másik figyelemreméltó megközelítés a zsidó rabbik megközelítése. E megközelítés kiindulópontja a korabeli zsidó kultúra: a deuteronomiumi tiltás az ammóniták és a móábiták ellen csupán férfiakra vonatkozik, nőkre nem.⁵ Ebből következően az idegen asszonyok házasság útján való asszimilálása – ilyen módon pl. ammóni vagy móábi asszonyok befogadása az izraelita közösségbe nem ütközik különösebb akadályba, mert a lényegi pont, hogy a férjük izraelita legyen. Ebben a zsidó kultúrtörténeti modellben Ruth tehát kívül esik a deuteronomiumi törvény hatáskörén – gyakorlatilag semmi akadály a annak, hogy Boáz feleségül vegye és ezáltal befogadást nyerjen az izraelita közösségbe.

C) Kritika

E két megközelítés véleményem szerint meglehetősen használható válaszokat kínál a deuteronomiumi tiltás és Ruth könyve közötti feszültség feloldására. Ezzel együtt egy biblikus megközelítés felől mindkét paradigma problémákba ütközik.

1. Biblikus megközelítés felől nézve a történetkritikai megoldás csak akkor lehetne kielégítő, ha be lehetne bizonyítani a Biblia alapján, hogy Ruth könyve valóban opozícióban áll a deuteronomiumi tiltással, avagy Ezsdrás–Nehémiás könyveinek ki-rekesztő szellemiségével. A két iratcsoport szellemisége közötti kiélezett konfliktus azonban a bibliai szövegek alapján nem bizonyítható.

Egyrészt a deuteronomiumi törvény egy másik helyen (a Deut 21,10–13-ban) lehetőséget kínál idegen asszonyok – azaz adott esetben ammóniak és móábiak – befogadására és a velük való házasságkötésre, noha csak abban az esetben, ha az idegenek összetett identitásváltási rítuson esnek át előtte, azaz idegen identitásukat maguk

⁵ Rashi és további tekintélyes zsidó rabbik véleménye szerint a deuteronomiumi tiltás csak ammóni és móábi férfiakra vonatkozik, nőkre nem. Vö. ESKENAZI, Tamara Cohn / FRYMER-KENSKY, Tikva: *Ruth* (The JPS Bible Commentary), Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2011/5771, xxiii–xxiv. A deuteronomiumi tiltás effajta zsidó konvencionális értelmezését magyar nyelven Naftali Kraus kommentárja foglalja össze: „Mióta Bóáz elvette Rútot, a móábita özvegyet, aki Dávid királyunk dédanyja lett, fény derült arra – az addig titokban tartott *háláchára* –, hogy a tilalom csak az ammonita és móábita férfiakra vonatkozik, de nem a nőkre. Miért? Mert ha az ok az, hogy nem jöttek elétek kenyérrel és vízzel – ez a férfiak dolga, és nem a nőké. Ők tehát nem tehetnek róla, és nem jár nekik ezért büntetés.” Vö. KRAUS, Naftali: *Ezra, Nechemjá. Az őscionizmus története* (Az Ősi Forrás sorozat 12), Budapest, PolgArt, 2003, 295–296.

mögött hagyják. Továbbá, Ezsd–Neh könyveiben két kriptikus utalást is találunk (Ezsd 6,19–21-ben és Neh 10,29–30-ban), amelyek beszélnek az ún. „csatlakozókról”, akik elkülönültek az ország népeitől, és a jeruzsálemi közösséghez csatlakoztak. Tehát Ezsd–Neh könyvei mögötti szellemiség nem is olyan elutasító, mint ahogy azt a tudományos konszenzus sugallja.⁶

Másrészről Ezsd és Nehémiás idegen asszonyoktól való elkülönülési programja nem általában tiltja a vegyesházasságokat, hanem nagyon úgy tűnik, hogy csupán az idegen asszonyok egy speciális csoportjától való elkülönülést szorgalmazza. Ezsd és Nehémiás könyveinek vonatkozó passzusai (Ezsd 9–10; Neh 13) a házasságra alkalmazott szokásos héber terminusoktól – a *lāqah*, *hātan* és *nāsa*’ igei gyököktől – eltérően szokatlan terminust használnak; a *יָסַב* – *jāsav*, ’betelepíteni’ ige hifil alakját (Ezsd 10,2; 10,10; 10,14; 10,17; Neh 13,23; 13,27). A terminológia valószínűleg azt sugallja, hogy a fogság utáni közösségben nem szabályos házasságkötési gyakorlatról van szó.⁷ Az oppozíció tehát nem általában véve a vegyesházasságok ellen, hanem csupán a „betelepített” idegen asszonyok ellen irányul.

A történetkritikai megközelítés kritikáját tovább erősíti, hogy a másik oldalon Ruth könyve koránt sem olyan inkluzivista, mint ahogy a történetkritikusok sugallják. Erről az aspektusról lentebb bővebben kívánok beszélni, de előtte még szeretném röviden összegezni a zsidó exegetikai megközelítés kritikáját.

2. A zsidó exegetikai megközelítés megoldása – azaz: a deuteronomiumi tiltás csak férfiakra vonatkozik – csak abban az esetben kielégítő, ha 1) nem találunk precedenst arra nézve, hogy móábi származású férfi Izrael közösségébe kerül, ill. 2) ha az idegen nőkkel kötött házasságok kérdése különösebben nem okoz problémát a különböző bibliai szerzőknek. Először is, arra tényleg nemigen találunk precedenst, hogy móábi férfi Izrael közösségébe kerülne.⁸ Azonban az már sokkal meggyőzőbb, hogy az 1Kir 11,1 deuteronomista szövegében arról olvasunk, hogy Salamon idegen

⁶ Thiessen markáns kritikát fogalmaz meg az ellen, hogy ezek a szövegek az inkluzivitásról tanúskodnának, vö. THIESSEN, Matthew: The Function of a Conjunction: Inclusivist or Exclusivist Strategies in Ezra 6.19–21 and Nehemiah 10.29–30?, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 34/1 (2009), 63–79. A vita másik oldalán a kriptikus idézetek inkluzivitása melletti érveket ld. LAU, Peter H.W.: Gentile Incorporation into Israel in Ezra–Nehemiah?, in: *Biblica* 90 (2009), 356–373.

⁷ Naftali Kraus összefoglalása szerint a „betelepítés” tulajdonképpen degradáló értelmű: „... a *Dáát Szofrim* szerint nem házasság, hanem valami, ami sokkal kevesebb, egyszerűen ágyasaiknak tették meg a zsidók pogány szolgálóikat.” Vö. KRAUS: *Ezra, Nechemjá*, 160. Az illegitim házasság/ágyasság ellen érvel: BROWN II, A. Philip: *The Problem of Mixed Marriages in Ezra 9–10*, in: *Bibliotheca Sacra* 162 (2005), 437–458 [455–456].

⁸ Eltekintve attól a krónikásbeli utalástól, miszerint Dávidnak volt egy kiváló móábi vitéze, Jitmá: 1Krón 11,46.

eredetű asszonyai – többek között ammóniak és móábiak – bálványimádásba viszik az öreg Salamon királyt. Az 1 Kir 11,2 nem hagy kétséget afelől, hogy a deuteronomiumi törvény hatálya nem csak férfiakra vonatkozott: „*Salamon király sok idegen asszonyt szeretett a fáraó leányán kívül, móábiakat, ammóniakat, edómiakat, szidóniakat és hettitákat, olyan népekből valókat, amelyekről ezt mondta az ÚR Izráel fiainak: Ne keveredjetek közéjük, és ők se keveredjenek közétek, mert az ő isteneikhez hajlítják szíveteiket!*”

Összegezve tehát elmondható, hogy a zsidó exegetikai megközelítés figyelembevétele mellett az még mindig kérdés marad, hogy a móábi Ruth hogyan kerülhet úgy Izrael közösségébe, hogy ezt nem ítéli el a szerző, sőt Ruthot igen pozitív színben tünteti fel, szerény, kegyes asszonynak ábrázolja.

A klasszikus megközelítések összefoglalását és kritikáját követően a következőkben azt kíséreljük meg bemutatni, hogy belülről, biblikus megközelítéssel tulajdonképpen konfliktusmentesen is feloldható a móábiak elleni deuteronomiumi tiltás és a móábi Ruth története közötti látszólagos feszültség.

DEUT 23,4–7 ÉS 21,10–13

⁴Nem tartozhat az ÚR gyülekezetéhez ammóni vagy móábi ember, még a tizedik nemzedékük sem tartozhat az ÚR gyülekezetéhez, sohasem. ⁵Mert nem jöttek elétek kenyérrel és vízzel az úton, amikor kijöttetek Egyiptomból, és mert felbérelték ellened Bálámot, Beór fiát, az arám-naharaimi Petórból, hogy átkozzon meg téged. ⁶De Istened, az ÚR, nem akarta Bálámot meghallgatni; sőt Istened, az ÚR, áldásra fordította az átkot, mivel szeret téged Istened, az ÚR. ⁷Ne törődj békességükkel és javukkal soha, egész életedben! (Deut 23,4–7)

Elsőként a szóban forgó deuteronomiumi tiltást vizsgáljuk meg. Az első fontos kérdés, hogy vajon etnikai avagy kulturális-vallási kategóriaként használja-e a Deut 23,4 törvénye az „ammóni” és „móábi” terminusokat? Noha az ókori Izrael gondolkodásában a fentebb említett aspektusok nem kerültek éles elhatárolásra, mégis az Ószövetség ammóniak és móábiak elleni polémiájában alapvetően a kulturális-vallási elem játszik főszerepet:

- Etnikai szempontból az Ószövetség is ápolja azt a tradíciót (ld. Gen 19), hogy az ammóniak és móábiak Izraellel rokon népek.⁹ Ez a tény történetileg és nyelvészetileg is igazolható. Az Ószövetség polémiája tehát elsősorban nem az ammóniak és móábiak etnicitása ellen irányul.

⁹ Az ammóniak és a móábiak eredetét illetően ld. HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában* (Kréné 9), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2008, 51–88.

- Sokkal inkább a kulturális–vallási összetevők játszanak szerepet e népekkel szembeni ellenérzésben.¹⁰ A pusztai vándorlás tradíciói szerint az izraelitákat a pusztá felől jövet a Jordánon túli móábiak vitték először kísértésbe (móábi nők – Num 25,1–5), mi több, nem engedték át az izraelitákat Kánaán felé, ezt követően pedig a móábi Bárak átkot kér rájuk Bálám szájából (Num 25; 31). A honfoglalás után a Bírák korában Móáb sorozatosan betörésekkel fenyegeti a szomszédos izraeli törzseket. A móábitáknak Baal-Peornál működő kultuszhelye volt, mely kísértést jelentett az izraelitákra nézve.
- A deuteronomiumi törvények az ammóniakat vagy móábiakat elsősorban kultuszi, bálványimádó cselekedeteik, és pogány isteneik miatt ítélték el, melyet erősített az a tapasztalat is, hogy ezek a Jordánon túli rokon népek területi harcokat vívtak a korai izraelitákkal.

A második fontos kérdés, hogy vajon a deuteronomiumi törvény alapvetően tiltja-e a móábiakkal kötött vegyesházasságokat? Már említettük fentebb, hogy a deuteronomiumi törvény egy másik helyen (a Deut 21,10–13-ban) lehetőséget kínál idegen asszonyok – azaz adott esetben ammóniak és móábiak – befogadására és a velük való házasságkötésre, noha csak abban az esetben, ha az idegenek összetett identitásváltási rítuson esnek át előtte, azaz idegen identitásukat maguk mögött hagyják:

¹⁰Ha háborúba vonulsz ellenséged ellen, és kezdedbe adja azt Istened, az ÚR, és foglyokat is ejtesz, ¹¹ha látsz a foglyok között egy szép termetű nőt, akit megkedvelsz, és feleségül akarsz venni, ¹²akkor vidd be a házába, és az nyírja le a haját, és vágja le a körmét. ¹³Azután vesse le magáról azt a ruhát, amelyben foglyul ejtették, és lakjék a házában, de hadd sirassa apját és anyját egy hónapig, és csak azután menj be hozzá. Így légy a férje, ő pedig a feleséged. (Deut 21,10–13)

A passzusból az derül ki, hogy az idegen nőekkel való házasság csak egy szigorú, jól átgondolt átmeneti rítus útján történhetett meg az ókori Izraelben.¹¹ 1) Az átmeneti rítus első stádiuma az elválasztó rítus: Az idegen asszony belépése az átmeneti rítusba azáltal történik meg, hogy az izraeli férfi beviszi a házába. Az asszony hajának és körmeinek levágása, illetve régi ruháinak levetése azt szimbolizálja, hogy az asszony a régi identitásától elhatárolódik és átmeneti állapotba kerül. 2) Az átmeneti rítus határhelyzeti eleme egy hónapig tart. Ebben a határhelyzeti állapotban az idegen nőnek

¹⁰ Az ellenségkép kialakulásának részletes elemzését ld. HODOSSY-TAKÁCS: *Móáb*, 91–116.

¹¹ A passzusban tulajdonképpen egy olyan komplex átmeneti rítussor kerül leírásra, amelyben megfigyelhető az átmeneti rítusok klasszikus teoretikusai által lefektetett három stádium: 1) az elválasztó rítus; 2) a határhelyzeti rítus; 3) a befogadó rítus. Vö. VAN GENNEP, Arnold: *Átmeneti rítusok* (Kultúrák keresztútján 9), Budapest, L'Harmattan, 2007, 25.

lehetősége van megsiratni régi identitását. Ez az egy hónapos siratás nem egyszerű búslakodás, hanem ettől messzebb menően a gyász rítusa.¹² 3) Végül az átmeneti rítus befogadó eleme az egy hónap letelte után következik, amikor az újdonsült izraeli férje „bemehet hozzá”, ami az Ószövetségben eufémizmusként a szexuális együtt-létre, ill. a házasság megkötésére utal.

Összegezve tehát elmondhatjuk, hogy a deuteronomiumi tiltás azokra az ammóniakra és móábiakra vonatkozik, akik identitásukra nézve, azaz kulturális–vallási értelemben megmaradnak ammóninak és móábinak. Ellenben a deuteronomiumi törvény a fentebb vizsgált identitásváltó rítus fényében nem zárja ki, hogy egykor ammóni és móábi, de a rítus elvégzése után teljes jogkörű izraelitákká váló nőkkel az izraeliták házasságba lépjenek.

RUTH KÖNYVE

A deuteronomiumi tiltás részletesebb értelmezése után térjünk rá Ruth könyvének közelebbi vizsgálatára.¹³

A legcélravezetőbb kiindulópont az lehet, hogy ha megnézzük, hogy Ruth könyve hogyan reprezentálja, ill. milyen terminusokkal jelöli meg magát Ruthot: a könyv Ruthra három terminust használ (1. a móábita; 2. az idegen nő – *nokríjja*; és 3. az elhalt asszonya – *ését hamét*), valamint e háromhoz társul még két további mód, ahogy a könyv reprezentálja Ruthot, ezek pedig 1) Ruth, a *prozelita*; 2) Ruth, a *jövevény* – *gér*. A következőkben ezeket az aspektusokat fogjuk megvizsgálni közelebbről:

1) Ruth, a prozelita

Ruth könyve mindenek előtt úgy reprezentálja Ruthot, mint aki a prozelitizmus, a *betérés útjára lépő idegen*.¹⁴ Ez nyilvánvalóvá válik abból a hitvallásszerű kijelentésből, ami Ruth szájából hangzik el, félúton Móáb és a júdai Bethlehem között: „Aho-

¹² A haj levágása az Ószövetségben szorosan kötődik a gyász rítusához, így szerepel Jób gyászában, amint családját gyászolja (Jób 1,20).

¹³ Teljesen lekötelezve érzem magam a következő kutatásnak: SIQUANS, Agnethé: *Forreignness and Poverty in the Book of Ruth: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel*, in: *Journal of Biblical Literature* 128/3 (2009), 443–452. A Ruth könyvével kapcsolatos célzott elemzésem ebből a munkából merit, amely minden bizonnyal az egyik legeredetibb tanulmány Ruth könyvét illetően.

¹⁴ A zsidóságra való betérés kérdéskörét részletesen tárgyalja: SZÉCSI József: *Prozeliták. „Betérés” a zsidóságba*, in: BENYIK György (szerk.): *A szeretet missziója*, Szeged, JATE Press, 2005, 89–114.

vá te mégy, oda megyek, ahol te megszállsz, ott szállok meg. Néped az én népem, Istened az én Istenem.” (Ruth 1,16) Ruth kijelentéséből tulajdonképp az identitásváltás szándéka sugárzik, ezzel Ruth könyve már a kezdetektől úgy reprezentálja Ruthot, mint egy Izraelhez csatlakozó betérőt, aki móábi identitását maga mögött tudja. Egy ilyen asszonnyal szemben a fent vizsgált rigorózus deuteronomiumi törvénynek sincs kifogása.¹⁵ A könyv feszültsége gyakorlatilag abból fakad, hogy az izraelita közösség vajon elismeri-e Ruth betérési szándékát, illetve új izraeli státuszt biztosít-e neki.

2) Ruth, a móábita

Ruth könyve hatszor használja Ruthra a móábita terminust: 1,22; 2,2; 2,6; 2,21; 4,5; 4,10.¹⁶ Érdekes megfigyelni, hogy Ruth maga egyszer sem használja önmagára ezt a terminust – így a narrátor, avagy a történetben szereplő személyek (egy aratólegény, illetve Bóáz) használják Ruthra. Emellett érdekes megfigyelni, hogy a terminus használata Ruthra nézve csak azt fejezi ki, hogy honnan származik eredetileg – negatív konnotáció nem társul hozzá.

3) Ruth, az idegen asszony

Ruth könyve egyszer használja Ruthra az idegen asszony terminust: 2,10.¹⁷ Ruth önmagát nevezi meg így Bóáznak a mezőn, ahol ezt olvassuk: „Ruth arcra borult, a földig hajolt, és ezt mondta Boáznak: Hogyan nyerhettem el jóindulatodat, hogy pártfogásodba vettél, holott én idegen vagyok?” A kijelentés funkciója Ruth részéről annak kifejezése és elismerése, hogy ő idegenként igen sérülékeny pozícióban van Izrael földjén, pártfogóra van szüksége, akinek a révén megszabadulhat ettől a védtelen, idegen státusztól, hiszen az ószövetségi terminológiában a *nokrí*, *nékár* (valamint a *zár*) azt a fajta idegenséget jelöli, amellyel az izraeliták semmiféle közösséget nem kívántak ápolni, illetve amitől élesen elhatárolódni kívántak.¹⁸ A korai izraeli

¹⁵ Az idegen asszonyok befogadását illetően tulajdonképpen a későbbi zsidó exegetikai tradíció is azt képviseli, hogy a megfelelő betérés mentén lehetséges csak a befogadás – a móábi Ruth befogadása is a helyes betérés mentén valósult meg. Ld. KRAUS: *Ezra, Nechemjá*, 296.

¹⁶ Ruth móábita voltának részletes elemzését ld. HAUSMANN, Jutta: *Ruth*, Budapest, Új Mandátum, 2006, 35–40.

¹⁷ Bővebben ld. SÜLL Tamás: *Rút, egy „idegen” asszony*, in: Karasszon István (szerk.): *Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, 2008, 68–88.

¹⁸ A *nokrí*, *nékár* és *zár* terminusok, illetve a teljes idegenség ókori izraeli megítélésének összefoglalását ld. JENEI Péter: *Az idegenség fogalma és a helyi-jövevény viszony dinamikája az Ószövetségben*, in: SZABÓ Csaba (szerk.): *Studia Doctorandorum Amumnae. Válogatás a DOSz Alumni Ösztály tagjainak doktori munkáiból*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége,

társadalomban az ilyen típusú idegenek számtalan formában jelen voltak: a) idegen zsoldos katonák; b) idegen kézművesek, mesteremberek; c) idegen klánok, szövetségben kívüli elszigetelődött népcsoportok; d) idegen asszonyok; e) idegen rabszolgák. Az egyetlen kapcsolat az ilyen idegenekkel egy mindenfajta engedmények, privilégiumok nélküli mostoha gazdasági-kereskedelmi kapcsolat, mintegy több lépés távolságból (5Móz 14,21; 15,3; 23,21). Mindazok közül, akikkel a zsidók társadalmilag érintkeztek, a *nokrí* részesült a legrosszabb bánásmódban, a terminus alapvetően a nem asszimilált idegeneket jelöli az Ószövetségben. Ha a *nokrí* az asszimiláció útjára lép, tulajdonképpen megszűnik *nokrí* nak lenni, attól fogva az izraeli gondolkodás másképp tekint rá, illetve másképp is nevezi meg: jövevényként (*gérként*).

4) Ruth, a jövevény

Itt térünk rá Ruth könyvének a legmerészebb, leginveciózusabb részletére a 2. fejezetben, a kalászszedés leírásban. A Ruth könyve ugyanis, annak ellenére, hogy Ruth *nokríj*ának, idegen asszonynak mondja magát Bóáz előtt, mégis úgy viselkedik, mintha jövevény lenne.¹⁹ A jövevényekkel kapcsolatos ószövetségi törvényekben

2016, 223–331 [241–246.]. Az ószövetségi kultúra kifejezetten elítélő az idegen asszonyokkal szemben: CAMP, Claudia V.: *What's So Strange About the Strange Woman?*, in: JOBLING, David / DAY, Peggy L. / SHEPPARD, Gerald T. (eds.): *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honour of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland, 1991, 19–31.; MAIER, Christl: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie* (OBO 144), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.; HEIJERMAN, Mieke: *Who Would Blame Her? The 'Strange' Woman of Proverbs 7*, in: BRENNER, Athalya (ed.): *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield, 1995, 100–109.; CAMP, Claudia V.: *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible* (JSOTSup 320), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000. Az idegen asszony témakörének összefoglalását és kiértékelését további szakirodalommal ld. BALLA Ibolya: *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 8), Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2011, 116–120.

¹⁹ A jövevénység koncepciójának részletes elemzését ld. JENEI: *Az idegenség fogalma és a helyi-jövevény viszony dinamikája az Ószövetségben*, 246–254. Az ószövetségi jövevénység témakörének részletes kutatástörténetét ld.: JENEI: i. m., 231–237. Az ószövetségi jövevénységgel kapcsolatos jelentősebb magyar nyelvű munkák: KARASSZON Dezső: *Jövevény*, in: *Keresztény Bibliái Lexikon* 1 (1993), 776.; KÖSZEGHY Miklós: *A jövevény az Ószövetségben*, in: *Vigília* 61/7 (1996), 492–494.; HAUSMANN, Jutta: *Az idegen (azaz jövevény) – elfogadás és elhatárolódás között*, in: *Lelekipásztor. Evangélikus Lelkesi Szakfolyóirat* 71/1 (1996), 2–4.; HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Özvegy, árva, jövevény. Az ókori izraeli társadalom periférikus szereplői*, in: FAZAKAS Sándor / FERENCZ Árpád (szerk.): *„Krisztusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyház-kormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 3), Debrecen, DRHE, 2012, 63–75.; GÁBOR György: *„Mert idegenek voltatok ti is...” Az idegen biblikus és rabbinikus értelmezése*, in: *Korunk. Fórum – Kultúra – Tudomány* (III. folyam) XXVI/9 (2015), 26–37.

ugyanis rendre előkerül a jövevények gyűjtögetéshez való joga (Deut 24:19). Ruth éppen ezt teszi Bóáz mezején, amikor az aratók után gyűjtögeti az elhullott kalászatokat. Az idegenek védtelen státuszához képest a jövevénystátusz lényeges különbséget jelent az ószövetségi törvényben. A jövevény, noha a közösségen kívülről érkezik, jövevénystátusza elnyerése után a helyi közösségen belül védett státuszra tesz szert – noha így is csupán a társadalom periferiáján. Ruth könyvének merészsége abban áll, hogy a deuteronomiumi törvény jövevénystátuszt kizárólag a jövevény családok férfitagjain keresztül biztosított az érkezőknek. Nők, saját jogukon nem kaphattak jövevénystátuszt, a *gér* terminusnak nem is létezik női alakja az Ószövetségben. Ruth az aratók között mégis úgy viselkedik, mint egy jövevény – noha a szöveg explicit módon nem tudja alkalmazni rá a *gér* terminust. Ez az aspektus tehát tekinthető úgy, mint Ruth könyvének óvatos reformját a deuteronomiumi törvénnyel szemben, azaz Ruth könyve azt a kérdést teszi fel, hogy a jövevénystátusz miért ne lehetne biztosítható egy nő számára is.

5) Ruth, az elhalt asszonya – eset-hamét

Ruth könyve egyszer használja Ruthra az elhalt asszonya terminust, a 4,5-ben, mégpedig Bóáz nevezi így Ruthot a levirátusházasságot érintő tárgyalások során. Kifejezetten érdekes megfigyelni, hogy ez a terminus – azaz az elhalt asszonya – Ruth könyvén kívül csak még egy helyen fordul elő a Héber Bibliában, a Deut 25,5-ben, amely passzus a levirátus intézményének deuteronomiumi leírása és törvénye.²⁰ Az elhalt asszonya terminus Ruthra alkalmazása tulajdonképpen fordulópontot jelent Ruth státuszában, hiszen először alkalmazható legitim módon rá nézve egy izraeli törvény. Miután ő az elhalt asszonya, így az elhalt izraeli férjén, Mahlonon keresztül ő végre igényt formálhat jogaira az izraeli társadalmon belül, hiszen a levirátus intézményén keresztül Ruth számára törvényes úton megnyílik a lehetőség az izraeli közösséghez való csatlakozásra. Ez a lehetőség csak úgy érhető el Ruth számára, hogy ő az *elhalt izraeli asszonya*.

Móábi és idegen identitása Ruthnak tehát semmilyen jogot nem biztosít Izraelben, mi több, nőként, legitim módon a jövevénystátuszra sem számíthatna. Viszont az „elhalt asszonya” identitásán keresztül végre jogi személlyé válhat Betlehemben – mind jövevénystátuszt, mind levirátusházasságot is igényelhet, ill. kaphat.

²⁰ A levirátusházasság deuteronomiumi törvénye és a Ruth könyvében leírt gyakorlat feszültségben áll, a kérdéskörrel bővebben ld. HAMAR Zoltán: *Levirátusházasság. Egy ószövetségi szokás elméletben és gyakorlatban*, in: ÓDOR Balázs / XERAVITS Géza (szerk.): *Elmélet és gyakorlat a zsidó-keresztény gondolkodás történetében* (Horizontok 2), Bp. – Pápa, L'Harmattan – PRTA, 2005, 1–11.; EGERESI László Sándor: *Ruth könyve*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 73–84.

KONKLÚZIÓ

Vizsgálatunkból kiderült, hogy a deuteronomiumi törvény szelleme nem zárja ki, hogy egy etnikailag ammóni vagy móábi származású ember csatlakozzon Izraelhez, azonban „ammóniként” vagy „móábiként” ezt nem teheti meg – a csatlakozáshoz a korábbi identitásokat hátra kell hagyni. A kutatás második részében Ruth könyve került megvizsgálásra, mégpedig abból a szempontból, hogy Ruth miként hagyja maga mögött móábi identitását, majd milyen identitás révén válik jogi személlyé Betlehemben, ill. végül milyen korabeli konvenciók segítségével tud csatlakozni Izrael népéhez.

A kutatás végkövetkeztetése: Az izraeli gondolkodás számára elképzelhetetlen, hogy egy idegen (móábi) saját státuszát megőrizve részévé váljon a közösségnek – az 5Móz 23,4 és Ruth könyve egyaránt ezt a szemléletet képviseli, noha a törvény tiltásával szemben Ruth könyve az idegenség hátrahagyásának módját, ill. az integráció útját pozitív és úttörő módon mutatja be – azonban még így is a deuteronomiumi törvény szellemében.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- BROWN II, A. Philip: *The Problem of Mixed Marriages in Ezra 9–10*, in: *Bibliotheca Sacra* 162 (2005), 437–458.
- EGERESI László Sándor: *Ruth könyve*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- EISSFELDT, Otto: *The Old Testament. An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
- ESKENAZI, Tamara Cohn / FRYMER-KENSKY, Tikva: *Ruth* (The JPS Bible Commentary), Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2011/5771.
- GÁBOR György: „Mert idegenek voltatok ti is...” *Az idegen biblikus és rabbinikus értelmezése*, in: *Korunk. Fórum – Kultúra – Tudomány* (III. folyam) XXVI/9 (2015), 26–37.
- GENNEP, Arnold van: *Átmeneti rítusok* (Kultúrák keresztútján 9), Budapest, L'Harmattan, 2007.
- HAMAR Zoltán: *Levirátusházasság. Egy ószövetségi szokás elméletben és gyakorlatban*, in: ÓDOR Balázs / XERAVITS Géza (szerk.): *Elmélet és gyakorlat a zsidó-keresztény gondolkodás történetében* (Horizontok 2), Bp. – Pápa, L'Harmattan – PRTA, 2005, 1–11.
- HAUSMANN, Jutta: *Az idegen (azaz jövevény) – elfogadás és elhatárolódás között*, in: *Lelkipásztor. Evangélikus Lelkészi Szakfolyóirat* 71/1 (1996), 2–4.
- HAUSMANN, Jutta: *Ruth*, Budapest, Új Mandátum, 2006.
- HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában* (Kréne 9), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2008.
- HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Özvegy, árva, jövevény. Az ókori izraeli társadalom periférikus szereplői*, in: FAZAKAS Sándor / FERENCZ Árpád (szerk.): „Krisztusért járva követségben...”

- Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 3), Debrecen, DRHE, 2012, 63–75.
- JENEI Péter: *Az idegenség fogalma és a helyi-jövevény viszony dinamikája az Ószövetségben*, in: SZABÓ Csaba (szerk.): *Studia Doctorandorum Amumnae. Válogatás a DOSz Alumni Ösztály tagjainak doktori munkáiból*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2016, 223–331.
- KÖSZEGHY Miklós: *A jövevény az Ószövetségben*, in: *Vigilia* 61/7 (1996), 492–494.
- KRAUS, Naftali: *Ezra, Nechemjá. Az őscionizmus története* (Az Ősi Forrás sorozat 12), Budapest, PolgArt, 2003.
- LAU, Peter H. W.: *Gentile Incorporation into Israel in Ezra-Nehemiah?*, in: *Biblica* 90 (2009), 356–373.
- SIQUANS, Agnethe: *Foreignness and Poverty in the Book of Ruth: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel*, in: *JBL* 128/3 (2009): 443–452.
- SOGGIN, J. Alberto: *Bevezetés az Ószövetségbe*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1999.
- SÜLL Tamás: *Rút, egy „idegen” asszony*, in: KARASSZON István (szerk.): *Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, 2008, 68–88.
- SZÉCSI József: *Prozeliták. „Betérés” a zsidóságba*, in: BENYIK György (szerk.): *A szeretet missziója*, Szeged, JATE Press, 2005, 89–114.
- THIESSEN, Matthew: *The Function of a Conjunction: Inclusivist or Exclusivist Strategies in Ezra 6.19–21 and Nehemiah 10.29–30?*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 34/1 (2009), 63–79.

**„NE LEGYEN KÖZTETEK PÁRTOSKODÁS, HANEM
LEGYETEK TÖKÉLETESEN EGYEK UGYANABBAN A LELKÜLETBEN ÉS
UGYANABBAN A FELFOGÁSBAN!” (1 KOR 1,10):
POLÉMIA ÉS EGYSÉG AZ APOSTOLI ÉGYHÁZBAN
MINT HERMENEUTIKAI KULCS A REFORMÁTOROK KÖZÖTTI
KONFLIKTUSOK (ÖN)ÉRTELMEZÉSÉHEZ**

Juhász Gergely

“Let There Be No Divisions among You, But Be United in the Same Mind and the Same Purpose” (1 Cor 1:10): Polemics and Unity in the Apostolic Church as Hermeneutical Key for the (Self-)Understanding of the Conflicts among the Reformers

The Protestant Reformation, initiated 500 years ago, by Martin Luther’s alleged nailing of the 95 theses to the Church door of Wittenberg Castle, has been evaluated in opposing ways. In the eyes of many Catholic theologians loyal to Rome, the inner personal debates, divisions and conflicts in matters of faith provided a clear proof that the protestant Reformation cannot be of divine origin. Although the Reformers took the criticism to heart and attempted to restore the unity at least among the ranks of Protestants, they also emphasized in their polemics that inner divisions had been present in the Church since the Apostolic Age, for example in the conflict between Peter and Paul, or within the Corinthian community. Accordingly, debates and conflicts are although to be avoided, but they do not invalidate the Reformation in themselves. In this way the scriptural passages about theological debates within the Apostolic Church became a hermeneutical key for the (self-)understanding of the conflicts among the Reformers.

A koramodern kor exegézisével és hatástörténetével foglalkozó kutatók szerencsés időket élnek, hiszen ezekben az években ünnepeljük számos, korunkra is kiható jeles esemény kerek évfordulóját. A 2016-os évben ünnepeltük Rotterdami Erasmus újszövetségének 500. évfordulóját. A németalföldi humanista tudós ezen kötete, mely 1516. márciusában *Novum instrumentum* címen látott napvilágot,¹ tartalmazta

¹ ERASMUS (ed. & trans.): *Novum instrumentu[m] omne, diligenter ab ERASMO ROTTERDAMO recognitum & emendatum, no[n] solum ad graecam ueritatem, uerumetiam ad multorum utriusq[ue] lingua codicum, eorumq[ue] ueterum simul & emendatorum fidem, postremo ad probatissimorum autorum citationem, emendationem & interpretationem, praeipue Origenis, Chrysostomi, Cyrilli, Vulgati, Hieronymi, Cypriani, Ambrosij, Hilarij, Augustini, una cu[m] Annotationibus, quaelectorem doceant, quid qua ratione mutatum sit. Quisquis igitur amat ue-*

az első nyomtatott görög nyelvű Újszövetséget, amelyet Erasmusnak párhuzamos oszlopokba szedett latin nyelvű fordítása, valamint a kötet második felében található filológiai, exegetikai és teológiai jegyzetei kísérték. Élete folyamán Erasmus a görög és latin szentírási szöveget folyamatosan javította, a jegyzeteket bővítette, így a mű összesen öt, egyre terjedelmesebb kiadást ért meg.² A kötet szövege és jegyzetei nemcsak történelmi, könyv- és kultúrtörténeti érdekességgel bírnak, hanem mindmáig jelentős hatást gyakorolnak, hiszen a tizenkilencedik század végéig az erasmusi görög szövegre alapuló *textus receptus* volt az újszövetségi Szentírás általánosan elfogadott szövege, amelyből szinte valamennyi görögből fordított Újszövetség-fordítás készült. Erasmus jegyzetei pedig jelentékeny mértékben befolyásolták mind a hitújítók, mind a katolikus szentírástudósok exegézisét.

Másik jeles és sorsmeghatározó évforduló, Luther Márton 1517. október 31-ei, a protestáns hitújítást megindító fellépése, melynek idén ünnepeljük quincentenáriumát. A két évforduló szorosan összefügg. Erasmusnak a korabeli kölni ferences bírálóitól származik az elhíresült mondás, mi szerint Erasmus rakta a tojást, amit Luther költött ki.³ Erasmus vitatta ezt, és azt írta, hogy az a fióka, amit Luther kot-

ram theologiam, lege, cognosce, ac diende iudica. Neq[ue] statim offendere, si quid mutatum offenderis, sed expende, num in melius mutatum sit, Apud inclytam Germaniae Basileam: Johannes Froben, February 1516. Heinz Holeczek által szerkesztett facsimile kiadás: Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1986.

² Valamennyi kötetet Johannes Froben nyomtatta Baselben. A második kiadástól kezdve Erasmus a címet a *Novum instrumentum omne*-ről a hagyományosabb *Novum Testamentum omne*-re változtatta (a teljes címek, melyek a kor szokása szerint tartalomjegyzékként és reklámszöveggként is szerepeltek, és amelyeket itt a helyre való tekintettel elhagytunk, szintén változnak, és takarják az egyre alaposabb átdolgozást és egyre bővülő anyagot). Az öt kiadást a latin vagy görög ábécé nagybetűivel szokás jelölni, amelyek a következő megjelenési dátumokat jelölik: A: 1516, B:1519, C/T:1522, D/Δ:1527, E: 1535.

³ A mondást maga Erasmus idézte 1524-ben Johannes Caesariushoz (ca. 1468–1550), a kölni filológushoz Baseltől december 16-án írt levelében: *Ego peperī ouum, Lutherus exclusit* (P.S. Allen (szerk.), *Opus Epistolarum Des. Erasmi*, 12 tomi, Oxford: Clarendon, 1906–1958, *Ep.* 1528). „Azoknak a te minoritáidnak valóban elképesztő mondása ez, amely jó nagy tál kására érdemes”, folytatja csípősen levelét Erasmus (*Mirum verum dictum Minoritorum istorum, magnaue et bona pulto dignum. ibid.*, saját fordítás). Erasmusra, aki természeténél fogva érzékeny volt hírnevére, alighanem nagy hatást kellett, hogy tegyen ez a vád, hiszen tíz évvel később, élete utolsó évében Freiburgból a német humanistához, Johannes Sinapiushoz (1505–1560) intézett, 1534. július 31-én kelt levelében újra megemlíti: *Erasmus posuit ova, Luterus exclusit pullos*. (Allen, *Ep.* 2956). Erasmus itt mint *prouerbia ἀδελφικά* (a fráterek között elterjedt mondás) emlegeti a szállóigét, melyet Erasmus értesülései szerint Nicolaus Ferber (1485–1534), a kölni ferences provinciális használt.

lott ki, nagyon messze nem hasonlított az ő általa rakott tyúktojáshoz.⁴ Tagadhatatlan azonban, (1) hogy sok hitújító a reformáció korai szakaszában lelkes híve volt a holland humanistának,⁵ (2) hogy Erasmus maga kezdetben rokonszenvezett Luther Rómát illető kritikájával, (3) és Baselben hosszú ideig őszinte barátságban együtt dolgozott az alapos görög–héber tudásáról híres Oecolampadiusszal, (4) valamint hogy Erasmus számos kritikus megjegyzése és filológiai-exegetikai megállapítása hasznos érvként szolgált a kor hitvitáiban a hagyományos katolikus álláspontot védők ellenében.

Megemlékezőként e két jeles évfordulóról ebben a műben azt vizsgálom, hogy miként vált hermeneutikai kulccsá a reformátorok közötti konfliktusok (ön)értelmezéséhez egy erasmusi gondolat, amely az Újszövetség apostoli Egyházában található polémia és egységgel kapcsolatban fogalmazódott meg egy a katolikusok berkeiben zajló vita folyamán.

A történetet kezdjük az anglofil Erasmus egyik kedves barátjának, Morus Tamásnak (1478–1535) 1523-ban álnéven megjelentett és *Responsio ad Lutherum* címen ismert munkájának egy idézetével:

Ami pedig acsarkodó megjegyzésedet illeti, miszerint Isten mindezt azért engedte meg, hogy lehetőség nyíljon az egyházszakadásra, nyilvánvaló, hogy Isten ugyanazért engedte ezt meg, amiért az evangélium megírását is megengedte, amely alapján az eretnekek számos egyházszakadást okoztak. Hiszen

⁴ „Ego posui ouum gallinaecum, Lutherus exclusit pullum longe dissimilum.” (Allen, *Ep.* 1528)

⁵ Martin Bucer például azt írta Lutherral való találkozása után Beatus Rhenanusnak 1518. május 1-én, hogy Luther Erasmusszal teljesen egyet ért, csak amíg Erasmus csak utalgat bizonyos dologkra, addig Luther azokat egyértelműen és nyíltan tanítja (*Cum Erasmo illi conveniunt omnia, quin uno hoc praestare videtur, quod quae ille duntaxat insinuat, hic aperte docet et libere*. Beatus Rhenanus, *Briefwechsel*, szerk. Adalbert Horawitz és Karl Hartfelder, Leipzig, 1886, *Ep.* 75, p. 107). Tíz évvel később hasonlóan ír Kilian Leib (1471–1553), a rebdorfi ágostonos apátság humanista perjele is egy 1528-as bejegyzésében: *nam et quidquid in iisdem annotationibus sparsius in monachos, in sacerdotes, in episcopos scripsit Erasmus, id totum Lutherani vertunt in arma furoris: et ubi Erasmus quippiam optat, aut fieri velle innuit, ibi Luther totis viribus irruit.* („és amit Erasmus a jegyzeteiben bárhol is elvéve a szerzetesekről, papokról és püspökről ír, azt a lutheránusok a harag fegyverévé alakítják: és ahol Erasmus bármit óhajként említ, vagy céloz a megvalósítására, ott Luther teljes erővel ront előre.” saját fordítás, a latin szöveg Andreas Felix Oefele müncheni könyvtáros átirata, megjelent: *Chiliani Leibii Historiarum sui temporis ab An. MDII ad An. MDXLVIII. Annales* in Johannes Christopher Freyherrn von Aretin (szerk.), *Beyträge zur Geschichte und Literatur vorzüglich aus den Schätzen der königl. Hof- und Centralbibliothek zu München*, München: Joseph Lindauer, 1807, 1018.), Leib szerint Erasmus nemcsak Luther támogatója, hanem szinte a lutheranizmus szerzője is (*Erasmus, ut vel dictum sit, vel creditum, ipsum non solum fautorem sed adiutorem etiam et propemodum auctorem esse Lutheranae factionis, op. cit.* 1019.)

a jó emberek sohasem okoztak szakadást a szentáldozás [*communio*] alapján, hanem az egyház egy szív, egy lélek volt. És a népből sem akadt szinte senki, aki kérni merészelt volna a bor színét, avagy olyan lázadó lelkületű lett volna, hogy ha följárlották volna neki azt, elfogadta volna, egészen mindaddig, amíg egy más hozzád hasonló pokoltüze lobot nem vetett az Úr gabonájába, hogy az Úr földjének egy szögletét kiirtsa.⁶

Morus itt Luthernek a három évvel korábban írt művére utal, a *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*ra, melynek első része az eucharisztiairól szól.⁷ Luther ehelyütt említi a bohémiai kelyheseket, és teszi fel a kérdést, ugyan mi szükség volt arra, vagy mi volt annak az értelme, hogy az Egyház a hívektől megtagadta a két szín alatti áldozást, hacsak az nem, hogy Isten haragjában megengedje az egyházszakadást.⁸ Luther eme első látásra szarkasztikus megjegyzése az 1. Korintusi levél 11,19-re utal: *οὐκ ἔστιν καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι*, ahol Pál a korintusi közösségben az Eucharisztia ünneplése során kialakult visszás gyakorlatokról és szakadásokról ír, és a pártoskodásban az isteni akarat megvalósulását látja. Luther a páli szavakat a saját, hasonló kontextusára vonatkozó próféciónak értelmezi: a kelyhesek által is nehezményezett visszás gyakorlat az Eucharisztia ünneplésében, azaz az egy szín alatti áldozás, szükségképpen Isten haragját vonja magára (ld. 1 Kor 11,29) és szakadá-

⁶ *Nam quod tu garris, hoc a deo: ut a deo permissum est, euangelium scribi: ex quo suscitaverunt haeretici, multa schismata. Nam boni uiri nullam ex communio coeperunt occasionem schismatis: sed ecclesia concors erat et unanimes. Neque quisquam fere fuit e populo: qui uel peteret speciem uini: uel tam rebellis esset spiritui: ut uel oblatam foret accepturus: donec unus aut alter similis tui, fax inferni, in segetem domini immisit ignem: qui angulum aliquem depopularetur agri dominici.* (Guilielmus Rosseus [vere Thomas More], *ERUDITISSIMI VIRI Guilielmi Rossei opus elegans, doctum, festivum, pium, quo pulcherrime reteggit, ac refellit insanas Lutheri calumnias: quibus invictissimum Angliae Galliaeque regem HENRICUM eius nominis octavum, Fidei defensorem, haud litteris minus quam regno clarum, scurra turpissimus insectatur: excusum denuo diligentissime, digestumque in capita, adiunctis indicibus opera viri doctissimi Ioannis Carcellii*, London: Richard Pynson, 1523, II, 6. Kritikai kiadását *Responsio ad Lutherum* címmel John M. HEADLEY szerkesztette, és Scholastica Mandeville fordította Thomas More összes művei sorozatában: *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, vol. 2, New Haven, CT: Yale University Press, 1969, 5. kötet, 380.)

⁷ LUTHER, Martin: *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, Wittenberg: [Melchior Lotter, 1520]. Kritikai kiadás: WA 6, 497–573.

⁸ *Obsecro autem, quae est necessitas? quae religio? quae utilitas? laicis negari untranq[ue] speciem... In omni enim sacramento, signu[m], inquantum signu[m], incomparabiliter minus est qua[m] res ipsa. Quid ergo prohibet inqua[m], minus dari, qua[n]do maius datur, nisi quod mihi hac permissione irate dei uidetur contigisse, ut esset occasio schismatis in Ecclesia, qua significaretur, nos re sacramenti iam dudum amissa propter signum, & id quod minus est, contra rem maxima[m] & solam pugnare...* (Luther, *De captivitate Babylonica*, fol. B1v).

sokhoz vezet, hogy az igazak (οἱ δόκιμοι, *probati*, die Rechtschaffenen) identitása kiderüljön (lásd 1 Kor 11,19).

Morus, aki kétség kívül megértette Luther utalását, fentebb idézett válaszában szintén az 1. Korintusi levélre utal, mely levélnek pont a széthúzás és pártoskodás elleni buzdítás a legfőbb mondanivalója. Ezért is hangsúlyozza az angol szerző az egyház egységét és egyetértését, mellyel az előadásom címében is szereplő 1 Korintusi 1,10-re alludál: *boni uiri nullam ex communitio coeperunt occasionem schismatis: sed ecclesia concors erat et unanimes*.⁹

A folytatásban Morus Luthert gúnyolja, a bohémiai testvérekkel kapcsolatos korábbi, egymásnak ellentmondó véleményei miatt. 1522-ben ugyanis azt állította Luther, hogy nem ismeri tanításukat,¹⁰ ellenben két évvel korábban megvédte őket, hogy nem eretnekek, csupán szakadárok,¹¹ viszont 1519-es Galata-levélhez írt kommentárjában a hatodik fejezet második verséről szóló magyarázatban kemény ítéletet mondott felettük pontosan amiatt, hogy szakadárok.¹² Pál apostol itt a galatákat egymás türelmes elviselésére szólítja fel (Luther a Vulgata *alter alterius onera portate, et sic implebitis legem Christi*-t használja). Luthernek ez a szöveg ad alkalmat arra, hogy az utraquisták szakadarságát istentelennek és Krisztus minden törvényével ellentétesnek titulálja (*impium et Christi omnibus legibus contrarium*), sőt a 2 Korintusi 11,14-re alludálva egyenesen a Sátán angyalának transzfigurációjáról (*se angelus Satanae*

⁹ MORE: *Responsio ad Lutherum*, 380.

¹⁰ *Non quod omnia Bohemorum probem, cum eorum res ignorem* (Martin Luther, *Praefatio Lutheri, scripta ad quendam nobilem Bohemum* [i.e. Sebastian Schlick]: *qua suam ipse invidiam ac livorem, tum in Pontificem, tum in ipsum Caesarem, ac Germaniae principes viros universos, prodiit: quos omnes improbissimis conviciis et contumeliis improbus incessit*, Wittenberg, 1522).

¹¹ „Ist solch meyner widder sacher rede wahr, so sag ich und schließ auß yren eygen worten, das die selben Bemen nit ketzer seyn, sondern allein Schismatici, das ist zwitrechtige und zweyspeltige, wilchs laster auch auff unßer seyten mehr dan in hundert stu cken regnirt, ya gar fast eytell schismata unter unß leyder hirschen“ (LUTHER, Martin: *Verklärung etlicher Artikel in dem Sermon von dem heiligen Sakrament*, [Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg], 1520).

¹² *Ecclesia enim tunc semper fuit optima, quando agebat inter pessimos [...] Consequens est, quod Boemorum discidium a Rhomana ecclesia nulla possit excusatione defendi, quin sit impium et Christi omnibus legibus contrarium, quia contra charitatem, in qua omnes leges summantur, perstat. Nam hoc, quod unice allegant, sese timore dei et conscientiae defecisse, ne inter malos sacerdotes et pontifices viverent, hoc eos maxime omnium accusat. Si enim sunt mali pontifices, sacerdotes aut quicunque et tu vera charitate ferveres, non diffugeris, sed etiam, si in extremis maris esses, accurreres, fleres, moneres, argueres, prosum omnia faceres, et hanc Apostoli doctrinam secutus non commoda sed onera ferenda tibi esse scires. Itaque claret, totam Boemicae istius charitatis gloriam esse meram speciem et lucem, in quam se angelus Satanae transfigurat.* (Martin Luther, *In epistolam Pauli ad Galatas*, F. Martini Lutheri Augustiniani, commentarius, Leipzig: Melchior Lotter, 1519, 226.; Kritikai kiadás: WA 2, 436–618).

transfiguratur) beszéljen. Ez utóbbi a versben ugyanis az *angelus Satanae transfiguratur* kifejezés volt található némely Vulgáta példányban, amint azt a tévesen Berengarius-nak tulajdonított, de valójában Tours-i Berengarius *ellen* íródott Aberdeen 106-s jelzetű, XI. századbeli kézirat is tanúsítja, ugyancsak egy, az oltáriszentségről szóló vitának a kontextusában.¹³ De hasonlóan idézi a verset Chartres-i Ivo (ca. 1040–1115)¹⁴, John of Salisbury (ca. 1115–1180),¹⁵ Godefroy d’Admont (ca. 1100–1165),¹⁶ Szent Bernát,¹⁷ Aquinói Szent Tamás,¹⁸ és III. Ince pápa is.¹⁹ Ebben a szövegben Luther továbbá kifejezte abbeli meggyőződését is, hogy a római egyháztól elszakadni semmi esetre sem akar, bármennyire elviselhetetlen is a kúria.²⁰ Hiszen az egyház pont akkor volt a legjobb, amikor a legrosszabbak között működött. A szeretet parancsa, melyet Pál épp az előző fejezetben, az 5,14-ben idézett, és amely a törvény teljességét jelenti, kötelezi az embert a béke megőrzésére és a szakadások és pártoskodások megelőzésére.²¹ Egy másik, szintén 1519-ből származó írásában Luther megerősítette, hogy nincs semmi, ami igazolhatná a Rómától való elszakadást, hiszen ez az az egyház, amelyért Szent Péter és Szent Pál, negyvenhat pápa és száz

¹³ RADDING, Charles M. / NEWTON, Francis: *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078–1079: Alberic of Monte Cassino Against Berengar of Tours*, New York: Columbia University Press, 2003.

¹⁴ Epistola CCXLV. Ivo, *Dei gratia Carnotensis Ecclesiae minister, Hugoni, magnifico et spectabili Trecassinorum comiti, sic militare in via ut regnare possit in patria*. (PL 162, col. 0251D).

¹⁵ SARESBERIENSIS, Ioannes: *Polycraticus*, 7, XX.

¹⁶ *Homiliae festuales*, Homilia XXXI. in Festum annuntutionis B. Mariae Virginis quinta, (PL 174, col. 710).

¹⁷ BERNARDUS: *In laudibus virginis matris*, Hom. 3. (*Sämtliche Werken von Bernhard von Clairveaux*, B. IV (Tyrolia, 1993), 42).

¹⁸ Thomas: III *Sent.*, d. 16, q.2, a.1.

¹⁹ OPERA D. INNOCENTII PONTIFICIS MAXIMI, EIVS NOMINIS III. VIRI ERVditissimi (Coloniae excudebat Ioannes Nouesianus, 1552), fol. 123v.

²⁰ *Nunquid et nos, qui ferimus onera et vera importabilia monstra Rhomanae curiae ideo fugimus et discedimus? Absit, absit. Reprehendimus quidem, detestamur, oramus, monemus, sed non scindimus ob hoc unitatem spiritus, non influamur adversus eam, scientes, quod charitas super omnia eminet, non tantum super rerum corporalium damna, set etiam super omnia monstra peccatorum: ficta charitas est, quae non nisi commoda alterius ferre potest.* (Luther, *In epistolam Pauli ad Galatas*, 226.)

²¹ „Ita serviendum est legibus imperialibus, pontificiis, municipalibus, politicis ac provincialibus, solum ne eos eos (ut Christus ait (Matth. 17,27) scandalisemus, et caritatem et pacem laedamus” (Ad Gal 5,14). Lásd még: Karin BORNKAMM, *Luthers Auslegungen des Galaterbriefes von 1519 und 1531* (Walter de Gruyter, 1963), 269–270.

meg százezer vértanú ontotta vérét, legyőzve ezzel a világot és a poklot is, és amely ebből kifolyólag az összes többi egyház fölött áll.

Luther minden szándéka ellenére a történelem mást hozott, és az *Exsurge Domine* megerősítette Luthert abban a meggyőződésében, hogy a pápa maga az Antikrisztus, s annyira elidegenítette az egész Katolikus Egyháztól, hogy a szakadás mégiscsak bekövetkezett. A fentebb idézett két későbbi szöveg már ebben a történelmi helyzetben született. De a három szöveg közös tulajdonsága, hogy a Bohémiai Testvérek sorai-ban levő belső szakadásokat és hitbeli különbségeket negatívan ítéli meg, de ugyanakkor hasonló belső megosztottságot lát a római egyházon belül is. Míg azonban a szakadásokat a sorsdöntő 1520-as évben ezt még többes szám első személyben, „a saját sorainkban” (*auch auff unser seyten*) levőként látja, két évvel később a pápista hordákról már többes szám harmadik személyben szól (*papistica turba illis comparata... nihi nisi sectae sunt ipsi*).²² Ezen utolsóként említett írásában Luther a maga és a kor jellegzetesen expresszív és hyberbolikus stílusában azt állítja, hogy a pápista hordák, a Bohémiai Testvérekhez képest, a maguk teljes megosztottságában az egész világ számára büzt és émelygést okoznak majd, hiszen csupán a ferencesek nem kevesebb, mint hat különböző szektára tagolódnak.

Luther fegyvere visszafelé sült el. Morus Tamás 1529-es írása, *Az eretnekségekről szóló párbeszéd*, mely Luther és annak angol követője, William Tyndale írásai ellen született, pont a hitújítók ellen fordítja a megosztottság vádját:

Szászországban, és a lutheránusok között mind, annyi a vezető, ahány koponya. És mindegyikük oly eszes, akár a vadliba. És bár csak későn született a mozgalmuk, mégis nemcsak majdnem annyi szekta van közöttük, ahány emberből állnak, de maguk a mestereik is minden nap megváltoztatják a meggyőződésüket és a véleményüket, és nem tudják, miben is higgyenek. Bohémiában ugyanez a helyzet. Egy hit a városban, másik a vidéken. Egy Prágában, más a következő városban. De még magában, Prágában is egy fajta hit az egyik utcában, és más fajta a következőben. Ha tehát egy bohémiai hittelt említesz, meg kell mondanod, melyik városról van szó. És ha a várost megnevezed, közölnöd kell azt is, hogy melyik utcáról.²³

²² *Et sectas esse inter eos audiam, sed quod papistica turba illis comparata, foetor et nausea futura sit in toto mundo, qui nihi nisi sectae sunt ipsi, adeo ut soli franciscani inter sese ferme sex sectis scissi sint.* (Luther, *Praefatio Lutheri*, loc. cit.).

²³ “For in Saxony fyrst and among all the Lutheranes there be as many heddes as many wyttes. And all as wyse as wylde gees. And as late as they began/ yet be there not nely as many sectes almost as men/ but also the maysters them selfe chaunge theyr myndes and theyr oppynyons euery day/ and wote nere where to holde them. Boheme is also in the same case. One fayth in the towne/ another in the felde. On in prage / another in the nexte towne. And yet in prage it selfe one faythe in one strete/ an other in the nexte. So that yf ye assygne it in Boheme/ ye must tell in what towne. And yf ye name a towne/ yet must ye tell in what

Abból, hogy Morus a protestánsok közötti megosztottságot (akiket közösen egyszerűen csak lutheránusoknak hív), a bohémiai helyzettel veti össze, joggal következtethetünk arra, hogy Morus éppen Luther fent említett írásaiból szerezte a muníciót a protestáns megosztottság kritizálásához. És természetesen az egymással rivalizáló, és 1529-re többek között az Eucharisztia értelmezésén menthetetlenül széttöredező reformmozgalom egységével szemben ez az érvelés sokkal hatékonyabb és meggyőzőbb volt, mint a pápa fennhatósága alatt álló, szigorúan központosított, hierarchikusan felépített Katolikus Egyházzal szemben. Hiszen a szerzetesrendek közötti különbségek, jóllehet jelenthettek teológiai különbségeket is (gondoljunk csak például a tomista és albertista domonkosokra, az occamista és scotista ferencesekre, avagy az augusztinista ágostonosokra), de ezek inkább módszertani különbségekben jelentkeztek, vagy olyan jelentéktlenebb dogmatikai kérdésekben való eltérések voltak, amely témákban a tanítóhivatal még nem nyilatkozott, s így inkább színesítették, mint széttördelték a Katolikus Egyházat.

De Morus Tamás, aki már három évvel korábban felhasználta ezt az érvet egy Johannes Bugenhagenhez írt nyílt levelében, akárcsak más katolikus hitvitázó, örömmel húzta elő Szent Iraeneus érvelését, amivel az egyházatya már a második században eredményesen harcolt a sokfajta eretnecség belső megosztottsága ellen: az Egyház egy, és egységes, hiszen a megosztott, és önmagában meghasonlott ház nem tud megmaradni (Mt 12, 22–30). Az Egyház ezen egysége, mely az eretnekek megosztottságának szöges ellentéte, a garancia az Egyház isteni eredetére: Isten, aki maga a tökéletes egység, nem lehet a széthúzás és megosztottság Istene, és ezért az Ő Egyházának is szükségszerűen egynek és egységesnek kell lennie.²⁴ Éppen ezért a megosztottság nemcsak hitelteleníti a hitújítók ügyét, állította Morus, de a belső ellentétek és a 1524–25-ös német parasztháborúban elkövetett temérdek atrocitás szoros összefüggésben állnak.²⁵

Morus levelével körülbelül egy időben publikálta a szintén angolbarát német teológus, Johannes Cochlaeus ugyancsak Bugenhagenhez írt válaszát, amelyben ugyanezt az érvet alkalmazza a reformátor ellen (a testi-lelki vakság, valamint az eszűket

strete.” (Thomas MORE, *A dialogue concerning heresies*, 1529, II, 1. Kritikai kiadása LAWLER, Thomas M.C. [et al.] (szerk.): *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, vol. 6 (New Haven, CT: Yale University Press, 1981) *A Dialogue Concerning Heresies* 1, 192.)

²⁴ DCT 7/2, 2426–77, PG 7, cols. 966–67, 1177–1178. *Contra Haereses* III, 24; V, 20. Ld. még CWTM 7, cxxv.

²⁵ *Quorum consensus Patrum, ut fortiter adversus vos consistit, ita non minus fortiter vestra vos oppugnat dissensio, qua non singuli solum pugnant inter se, verum etiam quisque passim dissentit sibi. Verum ut ista, quae dixi, multaque itidem alia Catholicos avertunt a vobis, ita procul dubio cordatos viros abstrahunt et illa factionis vestrae plusquam scelerata facinora.* (Thomas More's Letter to Bugenhagen, ca. 1526).

vesztett és a földeken és ligetekben mezítelenül szaladgáló nők, és egyéb hasonló, a korabeli olvasókra hasonlóan meggyőző erejüként ható érvek mellett).²⁶ A parasztháborút közvetlenül követő évben ez a protestáns belső megosztottság Cochlaeusnál is nem csupán az ellentétes írások és vélemények ütközése, de frontvonalaké és fegyveres seregeké is. Mindezek méltán vonják Isten haragját és büntetését a protestánsokra, állapítja meg Cochlaeus.

Cochlaeus asszociációját az elmezavar, a protestáns megosztottság és Isten haragja között angol barátja, Morus ismétli meg 1533-as Apológiájában, ahol így ír:

De való igaz, ahogy említettem, hogy Isten Tyndale-en, [Robert] Barneson és [John] Fryth-en, valamint azon a többi eretneken bizonyos szempontból jobban kinyilvánította a bosszúját, mint magán az ördögön. Mert szavamra mondom, úgy tűnik, hogy Isten ezeket a fickókat értelmük legjavától fosztotta meg.

Tudniillik Isten, aki az ellene Babilon tornyát építőkre hirtelen zavart küldött, úgy hogy egyik sem értette a másikat, ezekre, a napjainkban támadt eretnekekre is, akik szorgalmasan ügyködnek, hogy undorító és ocsmány trágyadombjukat minden régi és új keletű, hamis és bűzlő eretnekséggel az égig halmozzák Krisztus igaz katolikus hite ellen, akinek igaz katolikus Egyházát mindeddig Krisztus maga tanította; az az Isten, aki amikor az apostolok az igaz hitet mentek hirdetni, elküldte nekik az ő Szentlelkét, az egység és egyetértés Lelkét, úgyszólván megértettek minden embert, és mindenki megértette őket is, ez az Isten most felkavarta és leküldte ezekre az eretnekekre a tévedés és hazugság lelkét, a széthúzás és megosztottság lelkét, a pokol kárhozott ördögeit, akik annyira összekeverik a nyelvüket, és kizökkentik az agyukat, hogy egyik sem fogja sem a másikat megérteni, sem pedig saját magát.²⁷

²⁶ *Diuina quoque uos ultio persequetur, quae percutit uos caecitate et amentia, non solum spiritali sed etiam corporali, ut non solum uiri, set et mulieres quedam foruore correptae, uelut Menades Bacchi, nudaee per argos et nemora sine mente, sine naturali pudore discurrant. Facit item concurrere Lutheranos contra Lutheranos, non modo contrarijs scriptis et opinionibus, uerum etiam aduersis signis, hostibus armis, instructis aciebus.* (COCHLAEUS, Johannes: *Responsio ad Johannem Bugenhagium Pomeranum*, Köln: Peter Quentel, 1526, sig. D1; kritikai kiadás: KEEN, Ralph (szerk.): *Johannes Cochlaeus, Responsio ad Johannem Bugenhagium Pomeranum*, Leiden: Brill, 1988).

²⁷ “But surely yf they haue/ than (as I sayed before) god hath on Tindale, Barnes, & Fryth, & those other heretykes, more shewed hys vengeaunce in some parte, then he dyd vpon the deuyll. For in good fayth god hath as it semeth for these folke taken awaye the best parte of theyr wyttes.

For lyke wyse as they that would haue byelded vppe the toure of Babylon for them self agaynste god, hadde such a stoppe throwen vpon them, that sodaynely none vnderstode what another sayed / surely so god vpon these heretykes of our tyme that go besyly about to hepe vp to the skye theyr foull fylthy dunghyll of all olde and newe false stynckynge heresies, gathered vp togethyr agaynste the trewe catholyke fayth of Cryst, that hym slefe hath euer hytherto taught hys trewe catholyke chyrch: god I say, which whan the apostles wente about to preche the trewe fayth, sente downe hys owen holy spyryt of vnyte, concorde, and treuth vnto them, yth

Morus ebben az idézetében a Teremtés könyvének tizenegyedik fejezetében található elbeszélést a bábéli nyelvzavarról az Apostolok cselekedetének második fejezetében megörökített pünkösdi nyelvcsodával állítja szembe a protestáns eretnekek és a hithű katolikus Egyház alapvető tulajdonságai közötti különbség szemléltetésére. Morus azonban itt nemcsak a zsidóság eredettörténetét elbeszélő könyv egyik negatív, de jelentőségében apró, parabolikus epizódját állítja szembe az Egyház születésének látványos és profetikus csodájával, hanem, mivel Bábelt Babilonnal azonosítja,²⁸ az obskúrus prehisztorikus történetet Isten népének ősellenségéhez kapcsolódó minden negatív konnotációjával felruházza. Ezzel a protestáns hitújítók valóban ördögi színben tűnhetnek fel More olvasói előtt. Az angol szerző számára tehát a protestánsok közötti teológiai bábéli zűrzavar a bizonyíték arra, hogy mozgalmuk ördögi eredetű.

A protestánsokat érő katolikus kritika nem maradt eredménytelen. Maguk a hitújítók is érzékelték a Krisztus varratlan köpenyének darabokra szaggatásában rejlő erkölcsi botrány és hitelhiány súlyosságát, amely miatt pont az Evangélium ügye vallott kárt. Válaszul tehát számos békítő kísérlet született. Philip Melanchthon mellett (aki főleg a katolikus-lutheránus megegyezést próbálta előmozdítani), a protestánsok körein belüli egység egyik legnagyobb támogatója Martin Bucer volt, a stráßburgi reformáció vezető alakja. Még a marburgi colloquium előtt megjelentette a *Vergleichung D. Luthers vnnd seins gegentheyls von Abentmal Christi. Dialogous* című munkáját.²⁹ Ennek előszavában Pál apostolnak a Filippiekhez írt leveléből idéz mottóként, ahol Pál az alázatot és másakra való figyelmet jelöli meg a szeretetből fakadó egységre és egyetértésre vezető útként.³⁰

the gyfte of speche and vnderstandynge, so that they vnderstode euery man & euery many vnderstode them / hath rered vp and sent among these heretykes the spyryte of errour and lyenge, of dyscorde and of dyuysyson, the dampned deuyll of hell, whyche so entangleth theyre tungen and so dystempereth theyr braynes, that they neyther vnderstande well one of them another, nor any of them well hym selfe.” (MORE, Thomas: *The Apologie of syr Thomas More knyght*, [London]: Prynted by w[illiam]. Rastell in Fletestrete in saynte Brydys chyrch yarde, 1533).

²⁸ A héber Biblia a בָּבֶל (*bābel*) szót használja Babilon megjelölésére, de a latin Vulgata megkülönbözteti a Teremtés 11,9-et, ahol *Babel* szerepel *hapax legomenon*ként, és a többi előfordulási helyet, ahol mindenütt a *Babylon* név szerepel (összesen 354-szer 315 versben az Ó- és Újszövetségben a Bible Works 9-es statisztikája szerint).

²⁹ BUCER, Martin: *Vergleichung D. Luthers vnnd seins gegentheyls von Abentmal Christi. Dialogous, Das ist eyn freündtlich gesprech*, Straßburg: Bey Wolff Köpphel, 1528.

³⁰ „Paulus, Philipp. ii. Ist yrgen eyn vermannung in Christo, yrgen eyn trost der liebe, yrgen eyn gemeynschafft des geysts, yrgen hertzlicheyt und barmhertzigkeyt, erfüllet meine freud, das ir auff eyns gesinnet seiet, habent gleiche liebe, eyns müts und eynes synnes, das ir auff nichts noch zanck und eiteler eer gerichtet seien, sonder auß demüt halte yeder under euch die andern für mehr. Eyn yeder schawe nit auff das sein, sonder was den andern zuträglich ist.“ (*ibid.*)

Az előszóban magában Bucer a Mt 18,7-et idézi, „szükséges ugyan, hogy botrányok és széthúzások legyenek, de jaj annak, aki által ezek történnek.”³¹ Műve kimondott célja tehát, hogy a kor szokásaként dialógus formában megírt teológiai vita két beszélgetőpartnere, a lutheránus kérdéseket feltevő Arbogast és a Zwinglivel szimpatizáló buceri tanokat valló Sebolt, minden előítélet és botrányokozás nélkül tárgyalja meg az Eucharisziáról szóló tanítást azzal a szándékkal, hogy a botrány megszűnjék, a megosztás eltűnjék, és a keresztény egység megvalósuljon. Bucer számára ugyanis a legnagyobb érték az egység.³²

A mű tárgya tehát alapvetőleg az Eucharisziáról szóló tanítás, de a protestánsok közötti megosztottság témája is előkerül a tizenhatodik fejezetben. Itt Bucer, mintegy prófétai módon elővételezve az egy évvel rá következő marburgi colloquiumot, azt hangsúlyozza, hogy mennyire fontos a személyes találkozás és az élő megbeszélés, amit semmiképpen sem pótolhat vagy helyettesíthet az írásban folytatott polémia ahhoz, hogy vitatott kérdésekben kiegyezés születhessék.³³ Ezt illusztrálandó Sebolt az egyházatyákat hozza fel példaként, valamint Szent Pál jeruzsálemi és antiochiai útját, ahol az Apostolok cselekedeteiben és a Galatákhöz írt levélben rögzített beszámolók szerint Péterrel és a Jakab vezetése alatt álló zsidókeresztény közösséggel került ellentétbe. Így vált hermeneutikai kulccsá a jeruzsálemi zsinat néven emlegetett keresztény belső vita a protestánsok önértelmezéséhez Bucer munkájában.³⁴

³¹ „Wiewol ergernüß und spaltungen kommen müssen, noch sagt der Herr: Weh dem, dich den sie kommen. Darumb allen Christen gebürt alles, so inen mo glich, zů versuchen, das sie, wo die under den Christen entsanden, wider hyngelegt und weggenommen werden. Dem vorbild Christi sollen wyr ye, so ferr immer sein mag, uns vergleichen, das wird meiglich vor schaden verhu ten und zů allem gūten fürdern.“

³² „Der ursachen unde keyner ander, des mir Gott zeugnüß geben würdt, hab ich disen Dialogum, geschriben, ob ich wo nit vielen, doch etlichen ursach geben möcht, sich in handel vom Abentmal Christi unergerlich zů halten, spaltung zů fliehen und zů Chritlicher eynigkeyt sich zů begeben. Bitt also alle liebhaber Christi, sie wöllen bedencken, das uns nichts höhers soll angelegen sein, dann das wir under uns und in im eyns seien. Darumb er dann den vatter für die seinen, als er yetzt an das leiden gehn wolte, so ernstlich als umb das höhst und eynig gūt gebetten hatt.“ (*ibid.*)

[...] Du, Christlich leser, liß, ermisze und probier alles und bitt Gott, das er dir gebe, das da war und gūt ist, alleyn zů behalten, und also das auch du fleiß ankerest, ergernüß und-spaltung, we du kanst, under den kindern Gottes hynzülegen.

³³ Amint tudjuk, a történelem megint csak mást hozott, és Luther nem volt hajlandó a „más lelkiútnak” titulált Zwinglivel, Oecolampadiusszal és Bucerrel még csak kezdet sem fogni.

³⁴ „Arb[ogast]: Ich hör, der Luther habe geschriben eym grossen, der an in umb eyn solch gesprech gelanget hat, es würde vergebens sein. Er würde Ja sagen und die unsern neyn. Man habe seine büchlin, die mo g man lesen.

De nem Bucer volt az, aki az apostolok közötti teológiai nézeteltérést először említette polemikus kontextusban. Ez ugyanis Rotterdami Erasmus volt, a *Manifesta mendacia* című művében, amelyet a holland humanista a Godefridus Ruysius Taxander álnéven 1525-ben Leuvenben megjelenttetett *Apologiára* írt válaszul.³⁵ A könyv valódi szerzője három leuveni domonkosrendi szerzetes volt, akik Erasmusnak számos teológia nézetét kifogásolták. Erasmus művében tételeken cáfolja a vádakát, amelyeket egytől egyig „nyilvánvaló hazugságnak” nevez (innen ered a könyv címe is). A leuveni domonkosok által egyik vitatott kérdés a pápai tévedhetetlenséggel kapcsolatos. Erasmus itt a következőket írta:

„Nem tudom, hogy hamisabb-e avagy ostobább azt állítani, hogy azt írtam, hogy „mivel a Katolikus Egyház alapításának a Szentlélek volt a szerzője, így mintegy Isten alapította azt”, és közben azt ellenvetni, hogy valahol viszont azt tárgyalom, hogy a pápa is tévedhet, amely érvel mintegy azonosítja a pápát az egyházzal. Ezért tehát rendkívül ostobán azt a következtetést vonják le, hogy én azt állítom, hogy a Katolikus Egyház hit és erkölcs kérdésében tévedhet, amikor azt olvassuk az Evangéliumban, hogy „Péter nem járt helyesen”, és hogy Pál megfedte őt, aki a hit szerint a római pápa elődje.”³⁶

Itt ugyan Erasmus még nem használja az apostoli nézeteltérést a korabeli belső megosztottság értelmezésére, de nem kizárt, hogy Erasmus ezen megjegyzése, mely később a pápa tekintélyének megkérdőjelezésére is szolgált protestáns írásokban, ihlette meg Bucert.

Seb[olt].: Ey, das ist nichts gemacht. Die alten lieben vätter hebben auch geschriben, noch sind sie aber dennoch auch zů mundtlichen gesprech zůsammenkommen. Ja, Paulus hat sichs nit gewiddert, gen Jerusalem mit seiner wiederpart zů verhör zů komen Dazů sehen wir, das in allen hāndeln, wnn man sol zů etlichen vertrag kommen, so muß mand mundtlich zůsammen, und wollents die schriffen nit thūn. Ich hald davon nichts. Wie kan der Luther also an seinen brūdern, Ja an Gott verzagen, so sie seins mündtlichen berichts begeren? Er solte doch eym Türcken zů willen werden.” (BUCER: *Vergleichung*, Cap. 16).

³⁵ *Nescio vtrum vanius sit an stultius quod dicit scripserim 'quod ecclesia Catholica Spiritu Sancto autore instituit sic accipiendum quasi Deus instituerit'. Et obiicit, quod alicubi disputem pontificem posse labi, quasi pontifex sit ecclesia. Et hinc impudentissime colligit me dixisse Catholicam ecclesiam errare posse in his quae sunt fidei atque pietatis, quum legamus Petrum 'non recte ambulasse' in Euangelio et ob id reprehensum a Paulo, quid prodigii sit Romanus pontifex... fide. Citat hic annotationem meam in <capite> Math. 19, quum illic nihil simile dicam.* (ERASMUS, *Manifesta mendacia*, 1525). A mű eredetije Erasmus kéziratában jelenleg a Koppenhágai Királyi Könyvtárban található (ld. RUMMEL, Erika: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 70 (1990), 210–229.) Angol fordítása: *Collected Works of Erasmus Volumes 71. Controversies*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

³⁶ *Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden* (WA 2, 72–73).

Az angol protestáns bibliafordító, George Joye, aki William Tyndale Újszövetségének 1534-es antwerpeni revíziója kapcsán kipattant vitája miatt szerepel többnyire az angol bibliafordítások történetében, szintén hermeneutikai kulcsként használja az apostolok nézeteltérését saját, Tyndale-lel folytatott vitájához.³⁷ Joye, aki korábban Bucer latin nyelvű zsoltárfordítását használta alapszövegül egyik angol nyelvű zsoltároskönyvéhez, és aki a fent említett vita során kiadott *An Apologye* című művében név szerint idézi Bucert, alighanem Bucer művéből közvetlen merítette az ötletet a jeruzsálemi apostoli konfliktus ilyen olvasatára. 1535-ös Újszövetség kiadásának végén, egy rövid utószóban foglalkozik a vitájukkal, és inti olvasóit, hogy ne botránkozzanak meg azon, hiszen Isten azért engedte azt meg, hogy még nagyobb egyetértés születhessék közöttük. Majd Joye az Apostolok cselekedeteiben és a Galata-levél második fejezetében található konfliktusokat idézi példának arra, hogy náluk nagyobb embereknek is volt vitája, és felhívja olvasói figyelmét, hogy semmilyen emberi műben ne bízzanak vakon, hanem mindent Isten tévedhetetlen szavához mérjenek.³⁸

Befejezésül a következő megjegyzéseket szeretném tenni.

A keresztények közötti megosztottság mint hitelességi kérdés problémáját, amint láttuk, először Luther vetette fel a bohémiai kelyhesek kapcsán. A hitviták során azonban a gondolatot hamarosan éppen Luther és a hitújítók ellen fordították a ka-

³⁷ A vitáról lásd: JUHÁSZ Gergely: *Translating Resurrection: The Debate between William Tyndale and George Joye*, Leiden: Brill, 2014.

³⁸ „Let yt not therfore in the mean ceason offende the (good indifferent reder) nor yet auerte thy mynde nether from W. Tindale nor fro me: nor yet from redyng out bokis whiche teche and declare the very doctryne and Gospel of Christe/ because yt thus chaunceth vs to varye and contende for the trewe englisshing of this one worde Resurrectio in certayne places of the newe Testament. For I doubt not but that God hathe so prouyded yt/ that our stryfe and dysent shalbe vnto hys chirhce the cause of a perfayter concorde & consent in thys mater/ [...] Also to stryue for the knowlege of the trowth with a meke and godly contencion hathe happened vnto farre perfayter men then we bothe/ Nether haue there bene euer any felowship to fewe and smal/ but some tyme syche breache and imperfeccion hath hapened emonge them for a lytle ceason (as I trust in god this shal not continue longe betwene vs two) ye and that euen emonge the apostles as betwene Paule & Peter/ (Gala.ij.) and Paule and Bernabas. (Acto.xv.) This thing (I saye) may fall vpon vs also to lerne men that all men be but lyers and maye erre/ and to warne vs that we depende not wholl vpon any mannis translacion nor hys doctryne nether to be sworne nor addicte to any mannis lerning/ make he neuer so holye and deuoute protestacions and prologs/ but to mesure all mennis wrytingis/ workis and wordis wyth the infallible worde off God to whom be prayse and glory for euer. Amen.” (Joye, *Unto the Reader*, in *The hole new Testame[n]t with the Pistles taken out of the olde Testament to be red in the chirche certayn dayes thorowt the year*, Antwerp: Catharyn wydowe [of Christoffel van Ruremund], 9 January, 1535, C7v–C8r).

tolikus szerzők, mégpedig találóan és hatékonyan. A protestáns válasz kettős volt: egyrészt kísérletek az egység újrateremtésére, úgy irodalmi művek által, mint gyakorlati lépésekkel. Másrészt a jeruzsálemi zsinat belső vitája és az apostoli egyházban található konfliktusok termékeny hermeneutikai kulcsnak bizonyultak protestáns körökben az önértelmezéshez, amely legalábbis a hitújítók számára meggyőző választ tudott nyújtani a katolikus vádakkal szemben. Ezt a kulcsot pedig talán éppen Erasmus nyújtotta, egy katolikus belső vita során született megjegyzésével.

Érdemes azt is megfigyelni, hogy a keresztény egység és megosztottság témája gyakran az Eucharisziával kapcsolatos szövegekben kerül elő. Van valami ironikus és egyben tragikus is abban, hogy pontosan a keresztény életnek az egyik legbensőbb, és az egységet, a *communiót* kifejezni hivatott szakrális cselekménye az, ami a legelkeseredettebb és a legmegosztóbb teológiai vitákat eredményezte. Merem remélni, hogy még megérhetem azt, amikor az utolsó vacsora emléke nem jelent majd keresztények közötti megosztást, hanem létrejön a valódi *communio*, és a Krisztus testét közösen magukhoz vevők Krisztus egységes testévé is válnak.

Végezetül pedig a tizenhatodik századi szerzők műveit mai szemmel olvasva feltűnik, hogy mennyire a saját történelmi, vallási, szociális környezete adta nekik azt a hermeneutikai–interpretatív keretet, amiben a szentírási szövegeket értelmezték. Ez a kontextuális olvasat minden kort jellemez, hiszen elég csak Albert Schweizer híres hasonlatára gondolnunk, miszerint a történelmi Jézus-kutatás első periódusában tevékenykedő szerzők által megalkotott, objektívnek hitt Jézus-portré arra hasonlít, mint amikor valaki egy nagyon mély kútba tekint és ott saját arcképének visszatükröződését látja meg. A Szentírásnak a mai történelemkritikai, forráskritikai, irodalomkritikai, narratológiai, szociológiai, pszichológiai, felszabadításteológiai, feminista és egyéb olvasatai nem kevésbé foglyai saját interpretatív kereteinknek. Ez nem hitelteleníti ezen olvasatokat, csak tudatosítanunk kell magunkban, hogy mi sem tudunk kitörni saját kereteink közül. A hatástörténeti kutatások meglátásom szerint pontosan azért érdekesek és gyümölcsözők, mert a történelmi távolság révén ezen interpretatív keret jobban szembeötlük.

„IRGALMAS ISTEN AZ ÚR..., NEM EJT TÉGED” (MTÖRV 4,31)*

Kocsi György

„For God is a merciful god and will not desert you” (Deut 4,31)

God’s mercy is a topic of great importance in the Old Testament. From God’s perspective, his mercy towards mankind is understandable because he knows our nature and depraved inclinations; still, he accepts us just as we are. The article examines numerous passages of the Bible which deal with human sinfulness and disobedience. God call us to account, and similarly to a jealous lover, he often reacts to our faults with anger. Nonetheless, there also a number of instances when God forgives without conditions, suspending the chain of actions and consequences (e.g. Psalm 103:11–13). Forgiveness in the Old Testament surpasses God’s justice, as Saint Paul says: „but where sin increased, grace abounded all the more” (Rom5:20).

IRGALMAS-E AZ IZRAELITÁK ISTENE?

Még mindig általánosan elterjedt az a felfogás, miszerint az Ószövetség Istene bosszúálló, az Újszövetségé pedig irgalmas, könyörülő és megbocsátó. Hogy ez mennyire így van, idézzük csak a nemrégiben elhunyt neves irodalomtudóst és író, Martini bíboros egykori beszélgető partnerét, Umberto Ecót: „Ha majd egyik napon megérkezem a paradicsomba és találkozom Istennel, akkor két lehetőségem van: ha az Ószövetség bosszúálló Istenével találkozom, akkor sarkon fordulok, s megyek a pokolba; ha az Újszövetségével, nos, akkor ugyanazt a könyvet olvastuk és ugyanazt a nyelvet beszéljük. Meg fogjuk érteni egymást.”¹ Az olasz szellemi élet meghatározó egyénisége ugyanúgy gondolkodott e témában, mint az átlag keresztény vagy az egyszerű bibliaolvasó. A következőkben igyekszünk kimutatni: az Ótestamentumban már az Újszövetséget megelőzően találkozunk az irgalmas Istennel. Sőt, az Újtestamentum erősen támaszkodik a Régire, amikor Róla beszél. Az Ószövetség négyszer

* A teljes idézet így szól: „Irgalmas Isten ugyanis az Úr, a te Istened. Nem *ejt* téged, s nem töröl el teljesen, s nem feledkezik meg arról a szövetségről, amelyre atyáitoknak megesküdt” (MTörv 4,31). Az *ejt* ige talán szemléletesebb, mint az *elhagy* – bár így szokták fordítani a héber *rafá(h)* igét. (A héber ige alapjelentése: *süllyeszt*). Isten ugyanis ejteni akarja népét, s helyette Mózeszt akarja nagy néppé tenni az aranyborjú készítése miatt (Kiv 32,10). Jahve és népének szövetségét szerelmi kapcsolatként mutatja be a Biblia. S Jahve féltékeny szeretőként jelenik meg az Ószövetség számos szövegében.

¹ <http://kath.net/news/54114>. Az osztrák bejegyzésű hírportál az „Osservatore Romano”-t, a Vatikán hivatalos lapját idézi 2016. febr. 21.

annyiszor beszél Isten irgalmáról, mint az Újszövetség, s az utóbbi gyakran az ószövetségi nyelvhasználaton belül mozog, amikor a témát szóba hozza (Lk 1,50.54. 58.72.78).²

MILYEN KIFEJEZÉSEKET HASZNÁL AZ ÓSZÖVETSÉG, HA ISTEN IRGALMÁRÓL BESZÉL?

Először is a *rehamim* szót kell megemlítenünk. A *rehem* az anyaméh főnévből származik, amely minden emberi vagy állati élet kiinduló helye. E többes számú, elvont fogalmakat is jellemző képzési móddal fejezi ki a héber nyelv az *irgalmat*. Másodlagosan a *rehem* az emberi lény belső, legpuhább részét, a zsigereket, a belsőt fejezi ki. A főnév valamennyi szemita nyelvben megtalálható, jelentése pedig lényegében ugyanaz. Az ugariti nyelvben pars pro toto kifejezésként *lányt, szolgát és rabszolgánőt* is jelölhet. A *rehamim* vagy a melléknévi forma *rahum* (= irgalmas) a magasabbtól az alacsonyabb rangú felé kinyúló szeretetet, könyörületet, s annak érzését jelenti. A szó az arám nyelvben már a *szeret* igei jelentéssel bővül. Martin Noth még a puha, lágy, gyengéd jelentést is valószínűnek tartja a rehemmel kapcsolatos személynévben.³ Jahve állandó tulajdonsága, hogy irgalmas, miként az is, hogy kegyelmes és igaz – főként a szegények és a gyengék iránt. Míg haragja pillanatnyi, addig irgalma örökké tart (Zsolt 30,6; 118). Vissza is tarthatja irgalmát, de a büntetés és bűnhődés után újra megmutatja. Az ember önmagától nem képes az irgalomra.⁴ Jahve irgalmának kérése szinte állandóan jelen van az imádságokban (vö. Hab 3). De azzal is találkozunk, mintha Jahve örökre megvonná az irgalmát, de ekkor a közbenjáró angyal lép fel Jeruzsálem érdekében, mert már hetven éve eleget szenvedett (Zak 1,12). Ha Jahve megvonja irgalmát, akkor részletesen meg is indokolják (Iz 9,11b.16b.20b), s azt a nép hűtlenségével és értetlenségével magyarázzák. A *rahimim* főnév 39 előfordulásával számolnak, s ebből 11-szer találkozunk vele a zsol-

² PREUSS, Horst-Dietrich: Barmherzigkeit, in *Theologische Realenzyklopädie* 5, szerk. KRAUSE, Gerhard / MÜLLER, Gerhard, de Gruyter, Studienausgabe, Berlin, 1993, 216.

³ Vö. STOEBE, H. J.: rehamim, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, szerk. JENNI, Ernst / WESTERMANN Claus, Chr. Kaiser Verlag, München, Theologischer Verlag, Zürich, 1976, 2, 762.

⁴ YOFRE, H. S.: rehem, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, szerk. FABRY, Heintz-Josef / RINGGREN, Helmer, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, 1993, 7, 464–467

tárokban. A melléknévi rahum esetében 13 hely adatolt, még hozzá 6 alkalommal a zsoltárokból. A bibliai arám rahamin egyszer le lehet föl (Dán 2,18).⁵

A rehamim és a vele rokon jelentésű *hanan* (kegyelem, jóindulat, kedvezés, pártolás) főnév sokszor együtt fordul elő. Mindig a magasabb rendű szemében lehet kegyelmet találni, fordítva sohasem, amely jelzi a magasabb rendű leereszkedését.

A másik kifejezés a – gyakran a rehamimmal együtt említett – *heszed* jelentése *jóság, kegyelem*. (A magyar katolikus fordítások irgalommal adják vissza a szót, Károli kegyelemmel, az újabb protestáns kiadás pedig szeretettel fordítja. A Septuaginta eleosz-szal, a Vulgata misericordiával ülteti át.) 245 alkalommal fordul elő az Ószövetségben, legtöbbször a zsoltárokból: 127 alkalommal.⁶ Elsősorban pozitív értelemben használják, de meglepő módon elvétve rendelkezik negatív értelemmel is. Jelölheti ugyanis a szégyent, a gyalázatot, vagy a belőle képzett gyaláz, ócsárol és kisebbít igét (Vö. Lev 20,14; Péld 14,34). E negatív felhang viszont igen ritka, s az említett két helyen kívül nem is találkozunk vele. Összességében tehát pozitív töltetű, viszont a szír, arám nyelvben már túlteng a szó negatív értelme.⁷ Míg a rehamim érzelmmel teli főnév, addig a heszed inkább az értelmi belátáson alapuló odafordulást jelenti mind Isten, mind az ember részéről. Azt, hogy egy szó rendelkezik másodlagos, negatív jelentéssel, ismeri a magyar nyelv is, s ezt jól szemléltethetjük az irgalom segítségével. Általában pozitív értelemben használjuk. De van enyhe káromkodó használata is: „az irgalmát” (neki).

MIÉRT IRGALMAS AZ ÚR?

Mi az oka Isten irgalmasságának? A válasz viszonylag egyszerűnek tűnik: Isten ön-maga. Mert Ő ilyen. Isten irgalmasságának lényegi okát teremtményeihez fűződő viszonyában le lehetjük meg. Ezért kapcsolódik a teremtéshez a szövetség is. Isten ugyanis minden élőlényrel szövetséget köt. Magyarán összeszövi életét velük. A teremtés vízözön utáni új rendjét (Ter 9) átszövi a szövetség gondolata. Megismétli, hogy Isten az embert az ő képmására teremtette, s utána rögtön a termékenység áldásában részesíti, és szövetséget köt velük. Szó szerinti fordításban: „És én, íme én, felállító az én szövetségemet és utánatok a ti magjaitokkal.” (Ter 9,9) A vízözön után, a nagy pusztítás végeztével Isten új dolgot kínál fel: a szövetséget. Fordulat jön

⁵ Vö. STOEBE: i. m. 762.

⁶ ZOBEL, H.-J.: *heszed*, in THWAT, 3 k, 1977, 49–50.

⁷ Így nyilatkozik STOEBE, H. J.: *heszed*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, szerk. JENNI, Ernst / WESTERMANN Claus, Chr. Kaiser Verlag, Zürich, Theologischer Verlag, München, 1978, 1, 599.

létre az eseményekben. E lényeges változást határozottan jelzi az íme⁸ szócska, e demonstratív, deiktikus partikula. Továbbá halmozottan – háromszor is – használja egy mondaton belül az „én” személyes névmást. Az utolsó előfordulásban birtokos személyragként szerepel. Többszörösen is kiemeli tehát, hogy a szövetség kezdeményezője Isten. A szövetségkötést általában az erősebb fél kezdeményezi. A felállító, felállíttató melléknévi igenév, műveltető törzsben (hifilben) áll, s ezért folyamatos, tartós (duratív) aspektussal rendelkezik. Ezt a szempontot még alátámasztja az „és utánaatok a ti magjaitokkal” kifejezés is. Magyarán Isten újra meg újra felállítja a szövetségét, s mintha tartalmazná már eleve a megszegés lehetőségét. Azaz, számolna azzal, hogy ismételten meg fogják törni. Isten már ehelyütt is örök szövetségben gondolkodik (9,16), mivel Ő maga örökkévaló, ezért ez kézenfekvőnek is tűnik. E szövetség azonban nemcsak a bárkából kijött emberekkel lesz megkötve, hanem: „minden élőlényvel, amely veletek van: a madarakkal, a háziállatokkal, az összes mezei vaddal, mindennel, ami kijött a bárkából, a föld minden állatával” (9,10). Majd beszámol a szövetség jeléről, a szivárványról. A szövetség szó hatszor is előfordul e rövid kis szakaszban. E gyakoriság jelzi a téma jelentőségét. A teremtés és a szövetség magában rejti a gondoskodás szempontját: „minden, ami él és mozog, szolgáljon nektek eledelül, mindent nektek adok, mint a zöld növényt. Csak élő állatot vérevel együtt nem ehettek.” (9,3–4) Az állatokról történő gondoskodás szép példája a 104. zsoltár: „Az oroszlánkölykök zsákmányért ordítanak, Istentől követelik táplálékukat.”

Isten irgalma tehát a teremtésben, a szövetségkötésben és a gondoskodásban alapoódhat meg. Vajon létezik-e még más szempont is? A gondviselés permanens. Lehetne-e egyszeri, ahogyan Madách gondolja? „Be van fejezve a nagy mű, igen. / A gép forog, az alkotó pihen. / Év-millióig eljár tengelyén, / Míg egy kerékfogát ujitni kell.” Már Madáchnál ujitni kell, még ha csak évmilliók után is. Isten tehát olyan világot alkotott, amellyel a későbbiekben törődni akar. De nem azért kell-e gondot viselni rá, mert a rossz és a káosz állandóan fenyegeti, mint istenellenes erő? S nem emiatt megértőbb-e irántunk, s nem emiatt irgalmas-e velünk, mert tudja, hogy a háttérben nagyobb erők is léteznek, amelyek az ember erejét meghaladják. A káosszal, ellenséges erőkkel való harc a teremtésről szóló mitológiák állandóan visszatérő témája.

⁸ KOCSI György: *Mit jelez az „íme”?*, in *Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése*, szerk. SIMON T. László, Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma, 2011, 172–188.

„ÉN SZERZEK JÓLÉTET, S ÉN TEREMTEM A ROSSZAT” (IZ 45,7)

Vajon a rossz egy gonosz erőből származik-e vagy Istentől? Vannak olyan szövegek, amelyek arról szólnak, hogy Isten az oka mind a jónak, mind a rossznak: „Az Úr adja a halált és az életet, letaszít az alvilágba, és felhoz onnan. Az Úr tesz szegénnyé és gazdaggá, megaláz és fölemel.” (1Sám 2,6–7) De emléthetjük Deutero-Izajást is, ahol az Úr így nyilatkozik: „Én alkotom a világosságot, és én teremtem a sötétséget; én szerzek jólétet, s én idézem elő a balsorsot is. Én az Úr viszem ezt végbe mind.” (Iz 45,7)⁹ E szövegek rendkívül érdekesek, mert csak egy okkal számolnak: Istentől jön a jó és a rossz. A szó szerinti fordítás még egyértelműbb: „Formáló világosság, és teremő sötétség. Alkotó üdvösség (szövegvariáns: jó), és teremő rossz. Én, Jahve alkotó mindezt.” A melléknévi igeneves formák tartós cselekvésre utalnak, amelyek folyamatosan fennállnak: az állandósult gondviselést jelzik. Ez a rossz nyilván behatott szisztematikus elemzést igényelne, ami messze vezetne témánktól. Izajás próféta annak ellenére, hogy itt a jót és a rosszat egy okra, Istenre vezeti vissza, mégsem menti fel az embert az Istennek nem tetsző magatartás alól, s ugyanezt mondhatjuk el Sámuel könyvéről is, mert mindkét próféta könyv ismeri a nép magatartásának kíméletlen kritikáját. Izajás említi Isten anyai vonásait (Iz 49,15), de haragra is tud gerjedni: „Hogy tűrjem tovább együtt a vétket és ünnepeiteket?” (Iz 1,13) Véleményünk szerint, ha Isten hozza létre a jót és a rosszat, akkor ez ok lehet arra, hogy irgalmas legyen. De nézzünk még egy lehetőséget.

„MEGBÁNTA AZ ÚR, HOGY EMBERT TEREMTETT.” (TER 6,6)

A Biblia említi, hogy Isten valamit megbán.¹⁰ A gondolattal két helyen találkozunk (Ter 6,6–7; 1Sám 15,10.35). Az egyik szöveg a vízözönről szóló elbeszélésben található: Isten megbánta, hogy embert teremtett. A másik helyen pedig az Úr közli Sámuellel, megbánta, hogy Saul királlyá tette, s újra megismétli e kijelentést. A vízözönről szóló részt kívánjuk röviden érinteni. „Amikor az Úr látta, hogy nagy az emberek gonoszsága a földön, és szívük állandóan a rosszra irányul, megbánta az Úr, hogy embert teremtett a földön, és bánkódott szívében.” (Ter 6,6–7) Már a bűnbeesés után vagyunk, s úgy tűnik, Istent is meglepte az emberi gonoszság elhatalma-

⁹ GROß, Walter / KUSCHEL, Karl-Josef: „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*”, *Ist Gott verantwortlich für das Übel?* Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1992.: „YHWH hat auch Finsternis und Unheil erschaffen (Jes 45,7)“ 34–45.

¹⁰ E témával korábban már behatóan foglalkoztam: KOCSI György: *Mit is jelent az, hogy „Isten megbánta”?*, in Uő: *Ha tűzben jársz is...*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2009, 47–61.

sodása. Annál meglepőbb viszont, hogy a vízözön végén Isten éppen amiatt menti föl az embert, ami miatt a vízözönt a földre bocsátotta: „Az ember miatt nem átkozom meg többé a földet, hiszen az emberi szív vágya ifjúkorától kezdve hajlik a rosszra. Nem török el még egyszer minden élőlényt, ahogy megtettem.” (Ter 8,21) Az ok mindegyikben a szív rosszra való hajlandósága. A büntetés és a felmentés oka is ugyanaz. A Szentírás-magyarázók említik, hogy a vízözön történetében találkozunk a Jahvista forrás (hagyomány) és a Papi forrás (hagyomány). Ma már nem beszélnek Jahvistáról, hanem egy névtelen nem papi hagyományról. Az egyik szerző szerint az ember gonoszsága büntetésért kiállt, a másik szerző szerint viszont túláradó irgalomért. Ismert, hogy a pogány mítoszok a túlszaporodással indokolják meg az emberek elpusztítását, mert a pogány istenek, nem tudnak pihenni az ő hangoskodásuktól. E környezetben az istenek szeszélye váltja ki a vízözönt, a Biblia e katasztrófát az emberek morális viselkedésével magyarázza. A 103. zsoltár Isten irgalmáról beszél, s nagyon realista módon szemléli az embert. Kijelenti róla: „Ahogy az apa megkönnyőrül fiain, úgy könnyőrül az Úr azokon, akik őt félik. Tudja jól, milyen az alkantunk, tudja, hogy a porból származunk.” (13–14. v.) Isten ismeri szívünk hajlandóságát, s ez az ő irgalmának oka. „Az Isten megbánta kifejezés egy kontextus része, amelynek végső kicsengése nem a harag, nem is bánat, hanem az irgalom és a Noéval kötött szövetség. Az ember olyan marad a vízözön után, mint annak előtte. Isten azonban egyoldalúan növeli irgalmát, és megesküszik az ember viselkedésétől függetlenül, hogy többé nem hoz vízözönt a földre.”¹¹

„AZÉRT ÉN IS ADTAM NEKIK NEM JÓ PARANCSONKAT”(EZ 20,25)¹²

E különös kijelentést nem nagyon tudjuk beilleszteni a Bibliáról alkotott megszokott elképzelésünkbe. A teljes mondat így hangzik: „Azért én is adtam nekik nem jó parancsokat és olyan végzéseket, amelyek nem szolgáltak nekik életükre.” A szöveg környezetében Isten arról a dilemmáról gondolkodik, hogy ki is irthatta volna a választott népet a pusztai vándorlás során, mert mindig lázadoztak ellene. Hasonló a probléma, mint a vízözönnél, csak most nem az emberiségről, hanem egy nemzetről van szó. Végül Isten visszavonja a kezét, s nem pusztítja el választott népét. És e töprengés végén mondja Isten: „azért én is adtam nekik nem jó parancsokat”. Úgy tűnik, mintha magát is okolná a történelemért. Itt titokba ütközünk; abba a titokba, amit R. Guardini, a II. világháború utáni idők egyik legnagyobb hatású teológusa

¹¹ Uo. 60.

¹² KOCSI György: *Adhat-e Isten rossz parancsokat (Ez 20,25)?*, in Uő: *Ha tűzben jársz és...*, i. m. 197–206.

a halála előtt fogalmazott meg egyik barátjának írt levelében: „Tudom, hamarosan Isten színe előtt állok. Kérdezni fog, s számadást tart velem életemről. Csak imádkozhatom, hogy képes legyek válaszolni neki. De azután egyet én is kérdezni szeretnék Istentől. Ez pedig egész egyszerűen így hangzik majd: miért? Miért van az a sok – szenvedésen és igazságtalanságon át vezető – kerülő út. Miért van a kereszten át vezető kerülő út, ha Te csak a jót akarod, és a Szeretet vagy?”¹³

Isten a legtökéletesebb világot alkotta – valljuk. Mégis tapasztaljuk a szenvedést. E világ sosem lesz teljesen tökéletes. János evangéliumában és a Jelenések könyvében ki is tapintható e nézet. Talán ebből kiindulva valamelyest megsejthetjük, hogy Isten oldaláról is érthető az irgalom. Továbbá elgondolkodtató Jób könyve, ahol Isten udvartartásához tartozik a sátán. Nem beszélve arról, hogy Jézus is mondja Péternek: „Simon, Simon a sátán kikért titeket, hogy megrostáljon, mint a búzát. Én azonban imádkoztam érted, hogy meg ne fogyatkozzék a hited, hogy te megtérve megerősítsd testvéreidet.” (Lk 22,31k.) Valamennyire bizonyára sikerült érzékeltetnünk, hogy Isten oldaláról is érthető az ember iránti irgalom. A következőkben rátérünk a Zsoltárok könyvére, amelynek éppen ez az egyik leggyakoribb témája.

IRGALOM A ZSOLTÁROK KÖNYVÉBEN

A bőség zavarával küszködünk, mivel a *heszed* százhuszonhétszer, a *rehamim* pedig tizenegyszer fordul elő. E gyakoriság mutatja, hogy Isten irgalmát leginkább a zsoltárokban követhetjük nyomon. Az egyik legszebb irgalomról szóló zsoltár az exegeták véleménye szerint a 103. Azért választottuk ezt, mert a környékén található zsoltárok a 103. zsoltárral együtt igazolni látszanak előbbi gondolatainkat, és mintha sorrendjük a Tóra fő témáit követné. Egymásutániségük sokat elárul az irgalom központi szerepéről, éppen ezért megvizsgáljuk e következő teológiai mondanivalóját. A rabbinikus zsidó irodalom vallja: Isten irgalomból teremtette az embert (BerR

¹³ GUARDINI, Romano: *Theologische Briefe an einen Freund, Einsichten an der Grenze des Lebens* (Herausgegeben aus dem Nachlass), Schöningh Verlag, Paderborn, 1976. Továbbá in BISER, Eugen: *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Paderborn, München, Wien, Zürich, Schöningh F. Verlag, 1979, 132sk. Ugyanez az idézet másképpen néz ki Biser könyvében, s az interneten is számos változatban kering, bár a lényegük ugyanaz. Walter Dirks, aki e barát lenne, így emlékezik vissza: „Reméli (Guardini), hogy az angyal nem tagadja meg tőle a választ arra a kérdésre, amelyet neki egyetlen könyv, az Írás se, és egyetlen dogma, és egyetlen tanítóhivatal, és egyetlen teodicea és teológia, még a sajátja sem tudott megválaszolni: Istenem, miért vannak azok a szörnyű kerülő utak, miért van az ártatlanok szenvedése, és a bűn?”

4,5).¹⁴ A 103. zsoltár szorosan kapcsolódik a 104. zsoltárhoz, ugyanis mindkettő kezdő és záró sora megegyezik. Míg az 103. zsoltár Isten irgalmáról és szeretetéről szól, s szinte jelezni akarja, hogy e szeretet kiárad és terem, addig az Isten alkotásait magasztaló himnusz – a 104. zsoltár – szerzője szemléli s felvonultatja szemünk előtt a teremtett világot, annak szinte minden elemét és élőlényét. E teremtményeket nem önmagukban, hanem Istentől való függőségükben és létük esetlegességében szemléli, akiknek nap mint nap kapcsolatba kell kerülniük Istennel: „Az oroszláncölkyök zsákmányért ordítanak, s követelik Istentől táplálékukat.” (Zsolt 104,21) Isten velük is szövetséget kötött a Noé-féle szövetségkötéskor, s bízhatnak Isten gondviselésében. Nagyon kifejező e két zsoltár kapcsolata a többi zsoltárral. A zsoltároskönyv ugyanis a 93. zsoltártól kezdődően Istent királyként, a világ uraként ábrázolja. E himnuszokat Jahve királyságát dicsőítő zsoltároknak nevezzük (Zsolt 93–100). E blokk után a könyv a földi király uralmát, uralkodási módját vázolja fel, aki garantálja Jahve uralmát a Földön (Zsolt 101). Nem véletlen, hogy a teremtésről szóló zsoltár után a királyról szólóval találkozunk, hiszen a babiloni teremtményszokban az embert mindig királynak formálják az istenek, s ő lesz az istenek földi helyettese. Ez az elképzelés az Ószövetségben már demokratikus jelleget ölt, de az első ember itt is királyi vonásokkal rendelkezik, aki garantálja lesz a jognak és az igazságnak. Ebben a tökéletesnek tűnő világban az előző zsoltárok ünnepi hangulata után hirtelen elének áll a 102. zsoltár szenvedő embere, aki sóhajtozik, emésztí magát, s már bőre is csontjára tapad. A pusztában lakó pelikánhoz és a romokon ülő bagolyhoz hasonlítja magát (4–8. v.). E panaszkodás abba a kérésbe torkollik, hogy Isten ne ragadja őt el életének derekán (25. v.). A halál motívuma a paradicsomi bűnbeeséssel hozható kapcsolatba. De a pusztaság és a romok is eszünkbe juttatják a bibliai tohuwabohut (= a pusztaságot és az ürességet) (Ter 1,2). A továbbiakban realista módon összeveti a Teremtőt és a teremtményeket: „ezek elmúlnak, de Te megmaradsz, és mint a köntös elavulnak mind. Cseréled őket, mint a ruhát..., de Te ugyanaz maradsz, s éveid nem érnek véget.” A porba visszatérő ember (Ter 3,19) megcsodálja az Örökkévalót. A 103. zsoltár bemutatja az irgalmas és szerető Istent, aki a világ megalkotása révén kapcsolatba kerül a teremtményekkel (104. zsoltár). A 102. zsoltár a szenvedő embert állítja elének. Erre válaszol a 103. zsoltár, amely a Mindenható irgalmáról szól, s ebből a könyörületből kipattan az univerzum (104. zsoltár), ahogyan a rabbinikus irodalom tanítja. Ez az alkotó tevékenység folytatódik az üdvtörténetben, s ezért a 105. zsoltár Izrael történetének főbb vázlatát adja – Ábrahámától a honfoglalásig, ahol a nép feladata a törvény megtartása és a parancsok teljesítése lesz. Minderre azonban a nép bűnnel felel (106. zsoltár). „Vétkeztünk, ahogy atyáink is, szembeszegültünk és gonoszat műveltünk.” (Zsolt 106,6) Isten üdvös cselekedeteire a nép bűnlajstro-

¹⁴ SIGNER, M. A.: Barmherzigkeit, in *TRE* 5, 229.

ma a válasz. A 107. zsoltár viszont újra élénk tárja az irgalmas Istent: az Úr válasza tehát az irgalom. Így indít a zsoltáros: „Alleluja! Magasztaljátok az Urat, mert jó: irgalma örökké megmarad.” Majd így fejezi be: „Ki a bölcs? Jegyezze ezt meg! Értse meg, milyen az Úr kegyelme!” (Zsolt 107,1.43) E könyörület tovább visszhangzik a 108. zsoltárban: „Mivel irgalmad az égig ér, és hűséged a felhőket veri.” A Mindenható irgalommal válaszol a megbánt bűnre. A következő versben már Isten epifániáját kéri: „Jelenj meg fönségedben az égen Istenem, az egész föld felett szárnyaljon dicsőséged!” (108,5–6) A káosz erői azonban – miként a mítoszokban, úgy itt is – megzavarják a teremtés rendjét, s e motívum megjelenik ezen zsoltárblokkon belül (104,5–7.9): „Határt szabtal nekik, amit nem lépnek át, nem önthetik el többé a földet.” A régi kultúrákban az átkot és ráolvasást használják a káosz rontó erői ellen. Így tehát érthető, hogy most védekezésként ráolvasás, átok következik. A 109. zsoltár átokzsoltár, amely a mai ember szemében rendkívül problematikus, a papi zsolozsmából is kihagyták őket. Annyit mondhatunk, hogy logikusan illeszkedik ebbe a sorba: ezt az átkot már a 108. zsoltár vége is jelzi előre, mert a színen megjelenik az ellenség, aki megzavarja a teremtés szilárd rendjét: „Nyújts segítséget az ellenség ellen, hisz az emberek segítsége hiábavaló.” A 110. zsoltárban pedig a messiás-papkirály helyreállítja a földi világ rendjét: „Azt mondta az Úr az én uramnak: „Ülj jobbra, és minden ellenségedet lábad elé teszem zsámolyul! [...] uralkodj ellenségeid közepette! [...] születésed napjától tiéd a királyság, szentséges fényességben a hajnalcsillag előtt szültelek (nemzettelek) téged.” A papkirály Mezopotámiában a teremtés elsőszülötté, akinek feladata az istenek jóvoltából a káosz erőinek megsemmisítése. A 110. zsoltár azonban finoman jelzi, hogy az ellenséges erő nem pusztítható ki: „uralkodj ellenségeid közepette” – együtt kell élni ellenségeinkkel. Ha e sorrendet és motívumokat figyelembe vesszük, talán nem is olyan enigmatikus az előbb említett kifejezés: „szentséges fényességben a hajnalcsillag előtt szültelek”. A káosz elült, s a 111. zsoltár újra Isten műveit dicséri. (Megjegyezzük, hogy itt kezdődnek az alleluja zsoltárok: 111–118.). Majd a 112. zsoltár az igaz ember dicséretével folytatja, aki a gonoszok között is megőrzi a hűségét, s Isten képmása. Az ilyen ember világít, ahogyan később Jézus is mondja. Lehet, hogy e zsoltár ihlette. „(Az igaz) a jóknak világít, mint fény a sötétben, kegyes, igazságos és irgalmas. Jó annak, aki gyakorolja az irgalmat, aki szívesen ad kölcsön, és tetteit az igazsághoz szabja. [...] Osztogat a szegénynek és adakozik, igazsága megmarad örökre.” (Zsolt 112,4.5.9) Nem nehéz a párhuzamot felfedezni Jézus következő szavaival, amelyeket a Hegyi Beszédben mond: „Ti vagytok a világ világossága. Nem lehet elrejteni a hegyre épült várost. Lámpát sem azért gyújtanak, hogy a véka alá tegyék, hanem a lámpatartóra, hogy világítson mindenkinek, aki a házban van. Úgy világítsa ti világosságotok, hogy látván jótetteiteket, magasztalják mennyei Atyátokat!” (Mt 5,14–16).

A 113. zsoltár – mint allelujás zsoltár – újfent Isten irgalmáról zeng. Ez a könyörület a kivonulás eseményében konkretizálódik, aminek az egész természet örül, s az állatok is ugrándozva táncolnak. E himnusz, mivel húsvétkor éneklük, pászka-éneknek is nevezik. A sort a sátoros ünnepre írt zsoltár (118) zárja. Annyit mondhatunk, miután e zsoltárok egymáshoz fűződő kapcsolatát megfigyeltük, hogy a teremtett világ bámulatos volta elvezet a Teremtő csodálatához. Ezt az ámulatot pedig éppen Isten irgalma váltja ki, s ez a megtapasztalt könyörület azután átcsap az ünneplésbe, és ezért refrénszerűen ötször ismétli a sátoros ünnepre írt zsoltár (118): „irgalma örökké tart”. Végül a zsoltár befejezése záróakkordként visszahangozza: „Adjatok hálát az Úrnak mert jó: irgalma örökké tart.” E zsoltárban a *beszed* fejezi ki az irgalmat (*ki leólam haszdó*). Már említettük, hogy e szó jóságot, kegyelmet és szeretet is jelent – az irgalommal történő fordítása viszont indokolt. Erich Zenger neves kommentárjában szeretettel fordítja, de elemzéseinek végén még ő is így összegez: „Az ’igazi’ Isten jó, támogatja az életet. Az Ő szeretete, azaz irgalma örökké megmarad.”¹⁵ A teremtés, isteni, királyi aktusa irgalomból történik. Az ember megcsodálja Isten művét, s ezért magasztalja. Talán nem véletlen, hogy a tékozló fiúról szóló példabeszéd (Lk 15.) is átcsap az ünnepbe. Az elemzett zsoltárblokk szerkesztésével is bemutatja, hogy a bűnre, a hűtlenségre Isten megbocsátással felel, ami az ünnepben válik jelenvalóvá, s így a későbbi nemzedékek is részesülhetnek benne, s felvehetik a kontaktust Istennel. Az ünnep révén azért is kapcsolatba kell kerülni a Mindenhatóval, a Legirgalmasabbal,¹⁶ mert a Biblia az irgalmatlan kifejezést szinte mindig csak az emberre használja (Péld 12,10; Jer 50,42; Ám 1,11), de Istenre soha.¹⁷ A zsoltároskönyv eme szép ív után visszatér a hétköznapiokba: az irgalmasság gyönyörű hálaénekét a 119. zsoltár követi, amely a Tórát dicséri. A zsidó ember számára Jahve törvénye a világ és az ember teremtésének mintája, s a káosz ellenszere. A 120. zsoltárban, amely már zárándokének, megjelennek újra az ellenséges erők, akik között a zsoltáros időzik: „Lelkem már túl soká tartózkodik azok között, akik a békét gyűlölik. Békét akarok, de hogyha beszélek, az nekik háború.” Ebből a nem éppen szívderítő helyzetből kel útra a zsoltáros, és elzarándokol a Sionra, az Úr házába (121., 122.). A két zárándokének tehát kivezeti az igaz embert a 120. zsoltár gonoszai közül föl Jeruzsálembe, az Úr templomába. Hasonló motívum figyelhető meg Izajásnál is, de nála már minden nép zarándokútra indul: „Rajta men-

¹⁵ HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich: *Psalmen 101–150*, Herder Theologischer Kommentar zum Alten Testament, (szerk. E. Zenger), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2008, 336.

¹⁶ Isten neve héberül: ha rahaman vagy arámul a rahmana, „Minden fölött irgalmas”. Vö. SIGNER: *Barmherzigkeit*, i. m. TRE 5, 228.

¹⁷ PREUSS H. D.: *Barmherzigkeit*, in TRE 5, k. 220.

jünk fel az Úr hegyére, Jákob Istenének házához, hogy tanítson minket útjaira, és így ösvényén járassunk. Mert Sionból jön a törvény, és Jeruzsálemből az Úr tanítása.” És itt meg is tanulhatja a békét a háború helyett, „mert kardjukból ekevasat kovácsolnak, lándzsájukból meg sarlót. Nem ragad többé kardot nemzet nemzet ellen, nem tanulják többé a hadviselést. Szőlője tövében ül majd mindenki, meg fügefája alatt és senki nem zavar senkit.” (Iz 2,3; Mik 4,1–4)

Elemzésünket most a legszebb irgalomról szóló zsoltárral folytatjuk.

„SZELÍD A HARAGBAN ÉS GAZDAG AZ IRGALOMBAN” (ZSOLT 103,8)

A 103. zsoltárral kapcsolatban már F. Delitzsch is megemlíti, hogy sok benne az aramizmus,¹⁸ s ezért késői zsoltárnak kell tartanunk. Zenger három részre osztja, Delitzsch pedig öt részre.¹⁹ Biztosan nem Dávidtól származik. Himnikus felütéssel kezdődik: „Áldjad lelkem az Urat, s egész bensőm dicsérje szent nevét! Áldjad lelkem az Urat.” (Vö. Ef 1,3) A zsoltáros biztatja lelkét – de egész bensőjét is – Isten dicséretére. A benső a lélek szinonimája, a *kereb* szóval jelöli, amelyből a *korban* (Istennek szentelt adomány) kifejezés is származik (vö. Mk 7,11). Egyúttal megvallja, hogy ő maga Istenhez tartozik, miként az Istennek szentelt adomány. A *kereb* zsiger, benső, de a közelség is ott hangzik benne. Igei jelentésében pedig annyit tesz: közelít. Az imádkozó már önmagában véve is, hogy imádkozik, közelít Istenhez. Az Ő nevét a szent melléknévvel bővíti. A szavak mélyebb jelentésének szintjén kifejezi az imádkozó Istenhez tartozását. E mondatokat átjárja az öröm. A teremtés végeztével Isten megáldja teremtményeit. Most erre válaszol a zsoltáros, amikor ajkára veszi az áldás szót, amelynek kiindulópontja mindig Isten. Isten első tette az áldás, amelyben a megteremtett embert részesíti. A zsoltáros erre válaszol, ezt köszöni meg himnikus formában. Ha áldunk, akkor Isten nevében, az Ő segítségül hívásával tesszük. Nem véletlenül mondja G. von Rad, hogy a zsoltárok Izrael válaszai Istennek.²⁰ Az áldás (berakah) szóban ott cseng a térd (berek) kifejezés, mert abból származik. A Terem-

¹⁸ DELITZSCH, Franz-Julius: *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, 5. überarbeitete Auflage, Dörfeling & Franke, 1894, Leipzig, Biblischer Kommentar über Das Alte Testament, szerk. KEIL, Carl-Friedrich / DELITZSCH, Franz-Julius 634.

¹⁹ Vö. 13. jegyzet. 57.: 1–10; 11–18; 19–22v. Továbbá 14. jegyzet, 634.: 1–5, 6–10; 11–14; 15–18; 19–22. v. A hármas beosztás valószínűbb. Lásd az érveket: ALLEN, L. C.: *Psalms 101–150*, Word Biblical Commentary 101–150., szerk. HUBBARD, David A. / BARKER, Glenn W. / WATTS, John D. / MARTIN, Ralph P.: Waco Word Books, Publisher, Texas, 1983, 19–20.

²⁰ VON RAD, Gerhard: *Theologie des Alten Testaments*, 1, Chr. Kaiser Verlag, München, 1982, 366.

tés könyve mondja: „És látta József Efraim gyermekeit harmadíziglen; Machir és Manasse fiának gyermekei szintén József térdén születtek.” Az áldás a szaporodást kívánja előmozdítani (Ter 1,28). Megjegyezzük, hogy e helyütt – elemzett zsoltárunkban – az áldás már kibővített jelentésével találkozunk, mert itt a hála, a magasztalás és a dicséret érzését is magában foglalja, melynek kiváltói Isten tettei, ahogyan az Újszövetségben Mária is a hála érzése miatt magasztalja Istent a Magnificatban (Lk 1,46–55). Az első versben található *áldjad* és *dicsérjed* szavak szinonimák. A következő versekben szerzőnk konkrétan is rátér arra, miért kell áldani az Urat. Az első, amiért hálálkodik, Isten jótettei, amelyeket a megtapasztalt. Utána pedig burkoltan először tesz említést az irgalomról – más kifejezést használva: „megbocsátja minden bűnödöt”. Érdekes módon nem múlt idővel, hanem jelen idővel fejezi ki, s ezzel aláhúzza az ember bűnös voltát, továbbá azt, hogy állandóan rászorul Isten bocsánatára. A bűnvallásunk múlt időben történik: megígérjük, hogy többé nem vétkezünk. Jézus is ezt kívánja a házasságtörő asszonytól. „Én sem ítélek el. Menj, de többé ne vétkezzél!” (Jn 8,11) Mintha a zsoltáros nagyon is reálisan ismerné az ember kiszolgáltatottságát a rossznak és a bűnnek. Később ezt így mondja: „Tudja jól, milyen az alkaturunk!” (14. v.) A gyöngeség meggyógyítását hozza szóba a következő sorban, amely a pusztulás és a halál előhírnöke. A halál Isten kezében van, egyedül Ő tud élővé tenni. A 4. versben találkozunk a zsoltár főtemájával: a „kegyelemmel és irgalommal koszorúz” kifejezésben. Itt a *heszed* és a *rahamim* (a kegyelem és az irgalom) szót használja, amely *hendiadion*. Azaz két kifejezéssel egy valóságot fogalmaz meg, s így még inkább hangsúlyozza az irgalmat. Majd ismét visszatér a már korábban érintett jótettekre, amikor így fogalmaz: „Életed eltölti javakkal.” Folytatásként az előbbi egység halál szinonimáival, a gyöngeséggel és a pusztulással, állítja szembe az életet: „mint a sasé megújul ifjúságod”. Bízhat az imádkozó Istenben, mert igazságos tetteket visz végbe, s igazságot szolgáltat az elnyomottnak. „Útjait kinyilvánította Mózesnek, a tetteit Izrael fiainak.” (7. v.) A költő ezzel a mondatral Izrael kiválasztottságára céloz. Jézus is így mondja a samariai asszonynak: „az üdvösség a zsidóktól van” (Jn 4,22). De a választott nép is rászorul Isten irgalmára, még ha ilyen kiváló adományokban részesült is. Most érkezünk el a zsoltár centrumához, szívéhez: „Az Úr irgalmas és könyörületes, szelíd a haragban és gazdag az irgalomban.” (8.v.) A *raham* és *hanun* héber kifejezésekkel találkozunk. E szavak jelentését már a bevezetőben tárgyaltuk; újabb *hendiadionnak* is felfoghatjuk. A melléknevek segítségével kettőzni, végteleníteni akarja Isten irgalmát. A „szelíd a haragban” fordulat találó fordítás. E kifejezés a harag és a hosszúság, illetve a hosszabbít szóalakokból áll össze úgy, hogy új tartalommal telítődik. Lehet, hosszantűrőnek, türelmesnek is fordítani. Mondatunk visszautal a Kivonulás könyvére, ahogyan Mózes említésével kézenfekvőnek tűnik. Ott szintén e gondolat fogalmazódik meg, valószínű, hogy korábban, mint a 103. zsoltárban: Az Úr elvonult (Mózes) előtt és

ezt mondta: Jahve, Jahve, irgalmas és könyörülő Isten, hosszantűrő, gazdag kegyelemben és hűségben.” (Kiv 34,6) Eme igehely szó szerint megegyezik a Zsolt 103,8-cal. Bővül az *emet* (hűség) kifejezéssel, amelyet ismét csak *hendiadionnak* foghatunk fel, és a kegyelem szóval együtt fejezi ki az irgalmat, amelyet a mondat első felében hangsúlyoz. A német exegézis ezt kegyelmi formulának (Gnadenformelnek) nevezi.²¹ Zsoltárunk már nem beszél a bűn és véték hetedízíglén történő megtorlásáról, amely e gondolat folytatása a Kivonulás könyvében. Inkább megértést tanúsít a bűnös iránt: „Nem perel untalan, haragja nem tart örökké. Nem bűneink szerint bánik velünk, és nem vétkeink szerint fizet vissza.” (9–10. v.) Majd izajási gondolattal folytatja: „Mert, amilyen magas az ég a föld felett, olyan nagy az irgalma az igazak iránt. Amilyen távol van napkelet napnyugattól, olyan messze veti el tőlünk bűneinket.” (11–13. v.) Frank-Lothar Hossfeld e mondattal kapcsolatban helyesen jegyzi meg, hogy itt Isten megszünteti a tett-következmény összefüggést, mert elválasztja egymástól a bűnt és a bűnöst.²² Ez az elképzelés erősen támaszkodik Iz 55, 8–9-re. A továbbiakban az ember életét a fűhöz, a mező virágához hasonlítja. A mulandóság és a halál képi metaforáival él a zsoltáros: „az ember napjai a fűhöz hasonlóak, virul, mint a mező virága, de egy kis szellő, s már vége van: a hely is elfeledte, ahol eddig állt”. E gondolatok föllelhetők Jób könyvében és Deutero-Izajásnál (Jób 14,2; Zsolt 90,5; Iz 40,6–8; Iz 51,12). Zsoltárunkra véleményünk szerint erősen hatott Másod-Izajás nyelvezete. A hervadó virágról jegyzi meg kommentárjában F. Delitzsch: „amikor a legpompásabb, máris kezdődik hervadása”.²³ Zsoltárversünk szóképei Deutero-Izajás soraira rímelnék: „íme, a nemzetek olyanok előtte, mint vízcsepp a vödrön, csak annyit számítanak, mint porszem a mérlegen” (Iz 40,15). A zsoltárban újra megjelenik a 4. vers gondolata. A „pusztulás” ott (4. v.), a hervadó virág itt (15–16. v.). S mindkét helyen ellentéttel folytatja a költő, enyhítve a mulandóságot: „kegyellemmel és irgalommal koszorúz” (4. v.), „ám az Úr kegyelme mindörökre az igazakkal van”. Az elmúlással a kegyelmet és az irgalmat állítja szembe: „Ám az Úr kegyelme (irgalma) mindörökre az őt félőkkel van, és igazságossága fiaik fiaival.” A vesszor gondolatpárhuzamra épül. Az Úr kegyelme mindörökre (a) az őt félőkkel van, (b) és igazságossága (a) fiaik fiaival (b). Az irgalom (kegyelem) és az igazságosság közötti kapcsolattal, illetve a köztük lehetséges aránnyal már sokat foglalkoztak. A rabbinikus irodalomban a kettő kapcsolatát a jéghideg és forró folyadék összeöntésével szemléltetik. Ha serlegbe vagy pohárba külön-külön öntjük, akkor szétpattan, de ha vegyítjük, akkor megmarad. Istennek két trónja van, az ítélet és az irgalom trónja, de Isten az igazságosságát alárendeli irgalmának, s az ítélet trónjáról átül az irga-

²¹ HOSSFELD / ZENGER: i. m. 59.

²² Uo. 60.

²³ DELITZSCH: i. m. 636.

loméra.²⁴ A következő versek újra említik azokat a motívumokat, amelyeket e zsoltárblokk elemzésekor fentebb már mondtunk. Ismerős fogalmak a szövetség, a törvény és „Isten az égben trónol” kifejezés is. Továbbá ilyen gondolat Isten királyi hatalma, amellyel a mindenséget uralja. Befejezésül a dicséret és áldás szimfonikus zenekarába mindenkit meghív: az angyalokat, a földi hatalmasokat, szolgálait és minden művét mindenütt a világmindenségben. Az utolsó sor pedig inklúzióként megismétli az elsőt: „Áldjad lelkem az Urat!” E zsoltárban Gottfried Vanoni felfedezi a Miatyánk motívumait, sőt megemlíti, hogy Otto Betz újszövetségi szentírástudós Jézus kedvenc zsoltárának tartja.²⁵

Isten irgalmát nyomon követhetjük a zsoltárokból, de olyan történetekben és példázatokban is, amelyek nem használják sem a *heszed*, sem a *rehamim* szót, s mégis jól szemléltetik Isten lényeges tulajdonságát. Most ilyen példabeszéd vizsgálatával fejezzük be elemzésünket. Választhatnánk Jónás próféta könyvét, amelynek vége Isten irgalmával zárul: „Hát akkor én ne irgalmazzak²⁶ Ninivének, a nagy városnak, amelyben több mint százhuszezer olyan ember van, aki még nem tud különbséget tenni a jobb és bal keze között, és igen sok állat?” (Jón 4,11) – de Ezekiel próféta 16. fejezete mellett döntöttünk. Nem szokták az irgalom témájával kapcsolatba hozni, pedig arról szól.

EZEKIEL „BOTRÁNYOS” TÖRTÉNELEMÓRÁJA ISTEN IRGALMÁRÓL (EZ 16)

Ezekiel próféta példabeszéde Izrael történetéről ízig-vérig jellemző személyére. Könyvében a meghökkentő jelképes cselekedetek sorával találkozunk, de víziói és példabeszédei is provokatívak. A kitett lánysecsemőről szóló példabeszéddel Izrael történetének áttekintését adja. Az ember kitettsége jellemző a bibliai teremtéstörténet korábbi Jahvista elbeszélésére. Az első, ún. papi teremtéstörténetben Isten először berendez a világot, s az embert csak a végén, a hatodik napon teremti meg. Míg a második elbeszélésben (Ter 2,4b–25) Ádám zord világba kerül, ahol minden csak később lesz megteremtve. E motívum azonban általánosan emberi, ahogyan Kerényi Károly fölhívja a figyelmünket az ember kitettségére és árvaságára a különböző Ob

²⁴ SIGNER, M, A.: Barmherzigkeit, in TRE 5 k, 229.

²⁵ VANONIM Gottfried: „Du bist unser Vater” (Jes 63,16), *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testament*, SBS 159, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1995, 83–85

²⁶ Ezen a helyen a *husz* ige szerepel, amelynek elsődleges jelentése: bánkódik, szánakozik. Az irgalommal történő fordítása helyénvaló.

környéki népek mondavilágában.²⁷ De említhetnénk Romulus és Remus történetét, és a bibliai Mózes kitettsége is általánosan ismert. Térjünk azonban vissza Ezekiel 16. fejezetére. E példabeszéd Isten irgalmáról szól. Az irgalom, a megbocsátás szót csak a példázat végén használja, de motívumai végig megtalálhatók a hasonlatban. Bizonyos tekintetben rokon vonásokat mutat a tékozló fiúról szóló példabeszéddel, a külföldön eltöltött életével, de kínálkoznak párhuzamos motívumok az irgalmas samaritanusról szóló parabolával is. A próféta paradigmája Izrael történetét tárja elénk. Ezekiel korában viszont már csak Jeruzsálem jelenti Izraelt. A próféta is a száműzöttek között él a babiloni fogságban, Jeruzsálemet pedig kevert lakosságú nép lakja. Így kezdődik a hasonlat:

Származásod és születésed szerint Kánaán földjéről való vagy. Apád amorita, anyád hejtita volt. Születésedkor nem vágták el a köldökszínórot, nem mosdattak meg vízzel és nem tisztítottak meg, sóval sem dörzsöltek be, s nem takartak pólyába. Senki sem hajolt föled gyengéden, hogy irántad való szánalomból ezek közül valamit is megtegyen veled. Már születésed napján utáltak és kitettek a nyílt mezőre.

E csecsemővel semmit olyat nem tesznek, ami a papi tóra szerint a tisztává tételhez hozzá tartozna. Ezekielt másutt is érdekli a tiszta és tisztátalan kérdése, hiszen pap volt (Ez 1,3). E szakasz bemutatja a csecsemővel szembeni irgalmatlan bánásmódot. Hiányzik a lehajlás, a szánalom a kisded felé, amelyek mind az irgalmasság jellemző cselekedetei. Gondoljunk az irgalmas samaritanusra, akinek megesett a szíve, s megszánta a rablók kezébe került félholtan vert embert (Lk 10,25–37). Az irgalom ellentéteivel rajzolja meg a próféta a kilátástalan helyzetet: „utáltak és kitettek”. Elmentem melletted és láttam, hogy véredben vergődsz. Ezt mondtam neked, amikor véredben voltál: „Maradj életben és növekedj, mint a mezők virága!” (6–7. v.) Hasonlóan beszél Jézus is az irgalmas samaritanusról szóló példabeszédben: „véresre verték és félholtan otthagyták..., észrevette, de elment mellette” (Lk 10,31–32). Ezekielnél a példabeszéd főszereplője Jahve, aki ellenkezőjét cselekszi, mint amit a pap és a levita tett az Újszövetségben. A próféta elbeszélésében az Úr még egyszer elmegy a már felszédült mezítelen lány mellett, s pompásan felruházza. Felöltöztetése emlékeztet a tékozló fiúéra, amikor apja visszafogadja: „Díszes ruhát és finom bőrből készült sarut adtam rád. (10. v.) Lukácsnál Jézus hasonlóan mondja el a visszafogadást: Hozzátok hamar a legdrágább ruhát, és adjátok rá. Az ujjára húzzatok gyűrűt, és a lábára sarut.” (Lk 15,22) Jahve „feleségül veszi” a lányt, szövetséget köt és

²⁷ KERÉNYI Károly: *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi, Budapest, 1988 [1939], 32. (*Mitológák a homérosi himnuszokban*, *Gyermekistenek* című fejezet)

megesküszik vele,²⁸ s mint az esküvőkor szokás, gazdagon megajándékozza ékszerekkel: „Karkötőt tettem a kezedre, láncot a nyakadra. Az orrodba karikát, a füledbe függőket tettem, a fejedre meg ragyogó koronát.” (12. v.) Az utolsó hasonlat, a korona, elővételezi a királyságot, ahogyan később meg is jegyzi: „s eljutottál a királyságig”. Hírnevet szerezte a népek körében szépségeddel, mert tökéletes volt a miatt a pompa miatt, amibe öltöztettelek – mondja az Úr, az Isten. Itt befejeződik az a szakasz, amit Isten irgalmasságáról szóló résznek nevezhetnénk, s e könyörület a lány pompás felruházásban mutatkozik meg. Hasonlóan vélekedik Jézus is: „ruhátlan voltam és felruházatok” (Mt 25,36.43.44).

De a hasonlatban szereplő ifjú feleségről most mégis így nyilatkozik: „Ám te elbízta magad szépséged miatt... , parázna lettél.” Jahve jóságára, irgalmára a megszemélyesített város – a céda nő – bűnlajstrommal válaszol itt is, miként az Ószövetség más helyein. Ezekiel példázata szerint a királysággal jön el e változás. Egyrészt pozitívan szemléli, hiszen a királysághoz a hírnevet kapcsolja. Másrészt viszont Salomonnál felüti a fejét a paráznaság, amely a bálványimádás szinonimája (1 Kir 11,1–10). De Ózeásnál is pontosan az idegen istenek tiszteletét jelenti a kicsapongás (Óz 1,2). Ezután következik a hosszú perbeszéd, ahol Jahve fejére olvassa a bűneit a „ringyó”-nak (33–35. v.). Egyébként az ítélő Istent játszva pontosan ezt teszi a tékozló fiú bátyja is, s ő is említi a parázna nőket (vö. Lk 15, 30). Most Jahve azzal fenyegeti meg bosszújában céda feleségét, hogy a házasságtörő asszony és a gyilkosok (38. v.) sorsára juttatja. Jahve haragjának és féltékenységének lesz zsákmánya. Végül inklúzióval záródik a perbeszéd: „amilyen az anyja, olyan a lánya [...], anyád hettita, apád amorita volt”. E rész ellentétben áll a 6–9. versig terjedő szakasszal, ahol Jahve felöltöztető irgalmának lehettünk szemtanúi. Ezekiel a magából kivetkőző, levetkőző utcanőt mutatja be. A vetkőzés cselekedeteivel igen találóan jellemzi a kéjnővé vált hitvest. Magával a vetkőzéssel, az ékszerek, a kenyér, méz, olaj, lisztláng szeretőknek történő odaadásával az irgalom ellentétét rajzolja meg a próféta, ami körkörös, palindromikus (tükröző) struktúrával rendelkezik. Kitűnően, ellenpontosan megszerkesztett egységgel van dolgunk. E céda nő irgalmatlanul bánik önmagával is. Újra kitett, kirtartott lesz, de ráadásul még ő fizet ezért a szeretőinek, nem pedig azok neki. Bűneit többszörösen is részletezi a próféta. Az öltözékből magaslati kereveteket készített a pogány isteneknek, az ékszerekből bálványszobrokat, majd fel is ruházta őket öltöztetével, míg magát lemeztelenítette, s szégyenét föltárta. Már ez is megkövetéssel járna (Lev 18,7–17.29). A kenyérrel, lisztlánggal, olajjal és mézzel pedig a pogány isteneknek áldozott. Majd rátér a gyermekáldozatra, amit a kánaáni isteneknek

²⁸ Vö. ZIMMERLI, Walter: *Ezechiel 1–24*, in: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, szerk. HERRMANN, Siegfried / WOLFF, Hans Walter, 2. jav. kiadás, Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn, 1969/1979, 351–52.

bemutattak, illetve fiait is tűzbe dobta nekik elégő áldozatul, amit Mózes törvénye tilt (MTörv 18,10). Végül Jahve haragjában kiszolgáltatja a cédává lett feleséget a bosszúnak, a halálnak: „Kitöltöm rajtad bosszúmat, megszűnik féltékenységem, megnyugszom és lecsillapul haragom.” (42. v.) De mégsem pusztítja el, tovább perel vele, felrója a vétkeket: „semmibe vetted az esküt, és megszegted a szövetséget”. (59. v.) „Én azonban megemlékezem a szövetségről, amelyet ifjúságod napjaiban kötöttem veled, és örök szövetségre lépek veled [...], majd megbocsátok mindent, amit tettél – mondja az Úr.” Isten tehát az elpártolásra, a hűtlenségre, a bűnök sokaságára megújított szövetséggel, megbocsátással és irgalommal válaszol. Eme könyörület szégyenpírral tölti el a visszafogadott nőt, nem is tudja kinyitni száját, s nem is tud mit válaszolni e megbocsátó szeretetre (66. v.). A szégyen érzése ugyan megmarad, s helyénvaló is, ha a város visszaemlékezik bűneire és hűtlenségére, de Isten megbocsátása mégis visszavonhatatlan. Ezekiel példabeszédének kiindulópontjául Ózeás házassága szolgálhatott (Óz 1–3). A próféta gyermekeinek jelképes nevei: „Nincs irgalom”, „Nem népem” (Óz 1,6.9.) tömören magukba foglalják Ezekiel 16. fejezetének témáját. Amikor pedig Isten irgalmaz, azt így mutatja be Ózeás próféta: „Nincs irgalom»-nak meg irgalmazok, »Nem népem«-nek meg így szólok: »Népem vagy!« Ő meg azt mondja majd: »Én Istenem!«”

ÖSSZEGZÉS

Az Ószövetség kiemelt témája Isten irgalma. Isten oldaláról is érthető az ember iránti könyörülete, mert ismeri alkatunkat, s bűnre való hajlandóságunkat elfogadja. A megvizsgált különböző bibliai helyeken élénk tárult az emberi bűn és hűtlenség. Isten számon kéri a bűnt és a hűtlenséget. Mint féltékeny szerető a legtöbb helyen haraggal válaszol a hűtlenségre. Vannak azonban olyan helyek, ahol Isten feltétel nélkül megbocsát, ahol a tett–következmény összefüggést ténylegesen felfüggeszti (Zsolt 103,11–13). Isten irgalma felülmúlja az Ószövetségen belül is Isten igazságosságát, mert „ahol elhatalmasodik a bűn, ott túlárad a kegyelem” (Róm 5,20).

A „HELLENISTÁK” ÉS A „HÉBEREK”. KONFLIKTUSMEGOLDÁS AZ ŐSEGYHÁZBAN AZ APCSEL 6,1–6 SZERINT

Kocsis Imre

Die Hellenisten und die Hebräer” – Konfliktlösung in der Urgemeinde nach Apg 6,1–6
In den katholischen Kreisen hat Apg 6,1–6 deshalb besondere Bedeutung, weil man die Erwählung und die Beauftragung der hier vorgestellten sieben Personen früher für den biblischen Ursprung des Diakonats (als kirchlichen Amtes) hielt. Heute ist es allgemein angenommen, dass dieser Text höchstens indirekt als Grundlage des Diakonats angesehen werden kann. In meinem Vortrag möchte ich jedenfalls nicht auf diesen Aspekt konzentrieren, sondern auf die Tatsache, dass im Abschnitt über einen in der Jerusalemer Urgemeinde sich entwickelnden Konflikt bzw. über die Bewältigung dieses Konfliktes berichtet wird. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die zwei Gruppen, das heißt auf die griechisch sprechenden „Hellenisten” und auf die aramäisch sprechenden „Hebräer” sowie auf die Gründe des zwischen ihnen bestehenden Zwistes. Natürlich möchte ich auch die Behandlung des Konflikts und ihren Erfolg näher betrachten.

Katolikus körökben az ApCsel 6,1–6-nak azért van kiemelt jelentősége, mert régebben eléggé elterjedt volt az a nézet, miszerint a diakonátusnak mint egyházi hivatalnak az eredete az itt bemutatott hét személy kiválasztásában és beiktatásában keresendő. Ma már általánosan elfogadott, hogy ez a szöveg legfeljebb közvetve tekinthető a diakonátus megalapozásának.¹ Értekezésemben mindenesetre nem erre a szempontra összpontosítok, hanem arra a tényre, hogy a szakasz egy a jeruzsálemi ősegyházban kibontakozó feszültségről, illetve annak feloldásáról számol be. A figyelem főképp a szöveg elején említett két csoportra – a „hellenistákra” és a „héberekre” – valamint a közöttük megjelenő ellentét okaira irányul. Természetesen a konfliktus kezeléséről és annak eredményességéről is szó esik majd.

¹ A Nemzetközi Teológiai Bizottság egyik dokumentumában nyíltan ki van mondva: „az ApCsel 6,1–6-ban nem a diakonátus alapításáról van szó.” NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *A diakonátus kialakulása és távlatai*, Budapest 2013, 20. Az itt megadott dátum a magyar fordításra vonatkozik. Maga a dokumentum 2003-ban jelent meg.

AZ APCSEL 6,1–6 SZÖVEGE

¹Azokban a napokban, mivel egyre nőtt a tanítványok száma, zúgolódás támadt a görögök között a zsidók ellen, mert özvegyeiket elhanyagolták a mindennapi szolgálatnál. ²Ezért a tizenkettő összehívta a tanítványok gyülekeztét. „Nem volna rendjén, mondták, hogy az asztalnál szolgáljunk, s közben elhanyagoljuk az Isten igéjét. ³Azért testvérek, válasszatok ki magatok közül hét jó hírben álló, bölcs és Szentlélekkel eltelt férfit, és ezeket állítjuk be ebbe a munkába. ⁴Mi pedig majd az imádságnak és az ige szolgálatának szenteljük magunkat.” ⁵Ez a beszéd az egész gyülekezet tetszését megnyerte. Kiválasztották tehát Istvánt, akit hit és Szentlélek töltött el, továbbá Fülöpöt, Prohoroszt, Nikánort, Timont, Parmenászt és Miklóst, az antióchiai prozelitát. ⁶Ezeket az apostolokhoz kísérték, azok pedig imádság közben rájuk tették kezüket.

A „HELLENISTÁK” ÉS A „HÉBEREK” KILÉTE

A Szentírás-magyarázók egyetértének abban, hogy a vizsgálandó szakaszban Lukács fontos történeti emléket elevenít fel, de azt némileg leegyszerűsítve, sajátos célzattal adja előnk. Mielőtt magára a szövegre összpontosítanék, fontosnak tartom, hogy bővebben szóljak arról a két csoportról, amelyet Lukács a szakasz elején említ. A két csoportra vonatkozólag a *Hellenistai* és a *Hebraioi* kifejezések szerepelnek. Kikre is vonatkoznak ezek a megnevezések? A *Hebraioi*, azaz héberек megnevezés nyilván azokat a főleg Palesztinából származó zsidókeresztényeket jelöli, akiknek anyanyelve az arám volt. A *Hellenistai* (= hellenisták) ellenben görögül beszélő személyek. Ezt már az etimológia is jelzi, hiszen a *hellenistés* főnév a *hellenizó* igéből lett képezve, amelynek alapjelentése: görögül beszél.² De konkrétan kiktől lehet itt szó? Pusztán csak a kifejezést alapul véve pogányokra, azaz nem zsidókra is lehetne gondolni. Ez azt jelentené, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezetnek pogánykeresztény tagjai is voltak.³ Ám ez nagyon valószínűtlen. Joggal írja Martin Hengel: „Kr. u. 70-t megelőzően állandó tartózkodási helyként Jeruzsálem nem volt vonzó nem zsidók számára. Egy törvénytelen misszió éppúgy elképzelhetetlen volt ott, mint samaritánusok vagy pogánykeresztények missziós tevékenysége. A szent városnak – mint a zsidóság kultu-

² Vö. GYÖRKÖSY Alajos / KAPITÁNYFV István / TEGYEV Imre: *Ógörög–magyar nagyszótár*, Budapest 1993, 337.

³ CADBURY, Henry J. szerint a *Hellenistai* főnév szövegünkben nem „görögül beszélőket”, hanem „görög módon élőket” jelent, és pogányságból megtért keresztényekre vonatkozik. Vö. *The Hellenists*, in *The Beginning of Christianity II/5*, London 1933, 59–74. Hasonlóképpen vélekedik GRUNDMANN, Walter: *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde*, in *ZNW* 38 (1939) 45–73.

kus centrumának – központi jelentősége jelentősen leszűkítette a nem zsidók mozgásterét. Ezenfelül a nem zsidók üldözése a zsidó hatóságok részéről jogilag aligha lehetett volna lehetséges, mivel ez minden esetben a prefektus kompetenciájába tartozott.”⁴ Az a felvetés sem igazán meggyőző, miszerint a *Hellénistai* főnév zsidókká lett pogányokat, vagyis prozelitákat jelölne.⁵ A hét személy felsorolásakor, a lista végén említett *Nikolaosz* (= Miklós) neve mellett az a megjegyzés található, hogy „antiochiai prozelita” (6,5). Ez a kiegészítés csak úgy érthető, hogy egyedül ő volt prozelita, a többi személy nem.

A legelfogadottabb és legmeggyőzőbb magyarázat szerint a *Hellénistai* főnév görögül beszélő zsidókeresztyényekre utal, akiknek többsége – bizonyára még kereszténnyé válásuk előtt – a diaszpórából érkezett Jeruzsálembe. Az ilyen jellegű „haza-telepedés” egyáltalán nem volt ritka abban az időben. Az evangéliumokban említett Cirenei Simon, akit a római katonák Jézus keresztyének vitelére kényszerítettek (vö. Mk 15,21 és párh.), az észak-afrikai Kürénéből (latinosan: Cirenéből), vagyis szórványterületről hazatért zsidó volt. Persze sokan csak az életük végén vállalkoztak a költözésre, hogy a szent városban legyenek majd eltemetve.⁶

A hellenistákkal kapcsolatban Lukács nem ad részletes ismertetést, csupán az özvegyek elhanyagolása miatti zúgolódásukat említi. A biblikus kutatók mindenestre – éles szemmel figyelve bizonyos adatokat és megjegyzéseket – igyekeznek pontosabban körülírni a jeruzsálemi közösség sajátos arculatát. Például abból, hogy a hellenisták csak görögül beszéltek, arra következtetnek, hogy ez a tény komolyan kihatott a liturgikus gyakorlatra is. Bár a görögül beszélő zsidókeresztyények, a közös hitvallás és a szegénygondozás terén, szoros kapcsolatban álltak az arámul beszélőkkel, mégis viszonylagos önállóságnak örvendtek, ami mindenekelőtt az önálló litur-

⁴ HENGEL, Martin: *Zwischen Jesus und Paulus. Die 'Hellenisten', die 'Sieben' und Stephanus* (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), in Uő, *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften I–III*, Tübingen 2002, 11–12 (saját fordítás!). Az idézet utolsó mondatában a német kutató arra tényre utal, hogy az István vértanúságát követő üldözés a zsidó hatóság részéről gyakorlatilag csak a hellenistákra terjedt ki.

⁵ Így véli többek között REICKE, Bo: *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1–7*, Zürich 1957, 115–117. CULMANN, Oscar Qumránnal kapcsolatban álló, szinkretista zsidókeresztyény csoportra gondol. Szerinte a *Hellénistai* megnevezés Lukács részéről egyfajta tanácstalanságnak a jele. Vö. *Das Rätsel des Johannesevangeliums im Lichte der neuen Handschriftenfunde*, in Uő, *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, Tübingen 1966, 260–291, 273k. A különböző nézetek kritikus kiértékeléséhez vö. HENGEL, Martin: *Zwischen Jesus und Paulus*, 7–11; FITZMYER, Joseph A.: *The Acts of the Apostles* (AB 31), New York 1998, 347–348.

⁶ Vö. HENGEL, Martin: *Zwischen Jesus und Paulus*, 31.

giában mutatkozott meg. Mivel arámul nem értettek, ezért szinte szükségszerű volt, hogy külön jöjjenek össze istentiszteletre, amelyet nyilván görög nyelven tartottak.

Az a hét személy, akit az ApCsel 6,5 említ, lényegében ennek a hellenista csoportnak a vezetője volt. Legalábbis erre utal az a tény, hogy a hét személy mindegyikének görög neve volt, ami a tizenkét apostolra vonatkozólag így nem állítható.⁷ Persze a hetes testület nem volt teljesen független az apostoloktól. Nehezen elképzelhető, hogy az apostolok tudta és beleegyezése nélkül bármiféle hivatalos funkció létrejöhetett volna a jeruzsálemi keresztények körében. Ugyanakkor a rivalizálás lehetősége egyáltalán nem zárható ki.

A hetes testület élén István állt. Lukács külön kiemeli, hogy mindenekelőtt ő került közvetlen konfliktusba a zsidó vezetőkkel, és pedig a templommal kapcsolatos kemény kijelentései miatt (vö. ApCsel 7,1–53). Ez azt mutatja, hogy a hellenistákra egyfajta törvény- és templomellenesség volt jellemző, illetve nyitottabbak voltak arra a kritikára, amelyet Jézus a törvény és a templom vonatkozásában gyakorolt. Szabadjon e tekintetben a téma egyik legismertebb szakértőjére, a fentebb már említett Martin Hengel német professzorra hivatkozni: „...már Jézus igehirdetése tartalmazott olyan jellegzetességeket, amelyek különösen a diaszpórából való zsidókat ragadták meg. Jézus üzenete kezdettől fogva mutatott irányultságot az egyetemes, görögül beszélő világ felé, s talán még a görög gondolkodás bizonyos motívumai felé is. Nemcsak a zsidó bölcsességgel való szoros kapcsolatok mutatkoznak meg benne, hanem olykor a görög gnómaköltészettel, s különösen a cinikus gondolatokkal való rokonságok is... Azt, hogy a »hellenistáknak« Jeruzsálem görög nyelvű zsinagógáiban végzett »agresszív« igehirdetése vezetőjük, István megkövetéséhez és a csoport elűzéséhez vezetett, leginkább annak feltételezésével érthetjük meg, hogy a »hellenisták« olyan téziseket adtak elő, melyek eredete magának Jézusnak az üzenetében keresendő, s melyek tartalma a templomi kultusz utolsó időkbeli megszűnése, valamint a mózesi Tóra revíziója volt Isten igazi akarata által. A hellenistáknak a Tórával szembeni kritikáját ugyan még nem jellemezte az a teológiai végig gondolt radikalitás, amivel Pálnál találkozunk, azonban a megfeszített Messiás, Jézus eszkatológiai tekintélyét a kijelentést illetően már Mózes fölé, s ezért a szeretet parancsát a szertartási törvények fölé helyezte (ApCsel 6,8–14). Azaz a »hellenisták« azt a megütőkést keltő állítást képviselték, hogy Jézusnak mint Izrael Messiásának az üdv történeti jelentősége alapvetően meghaladja Mózesét; az Exodus és a Sínai zsidó »evangéliuma« helyére Jézus evangéliuma lépett, mint Isten lezáró, felülmúlhatatlan eszkatologikus kijelentése.”⁸

⁷ A tizenkét apostol közül csak Andrásnak és Fülöpnek volt görög eredetű neve.

⁸ HENGEL, Martin: *Öskeresztyén történetírás*, Budapest 2010, 109–110.

Az is igen figyelemre méltó, hogy az István megkövezését követő üldözés lényegében a hellenistákra terjedt ki, az apostolokra és az arámul beszélő keresztényekre nem (vö. ApCsel 8,1). Ez azt mutatja, hogy a zsidó vezetők főleg a hellenistákban látták a fő veszélyt. „Az arámul beszélő zsidókeresztények visszafogottabbak, úgy is mondhatjuk, hogy konzervatívabbak voltak a törvény tekintetében.” Persze ők is Jézus igehirdetésének hatása alatt álltak, s ők is elfogadták Jézust Messiásnak és végső kinyilatkoztatónak, ám ez nem vezetett a zsidó szokások radikális feladásához vagy kritikájához.¹⁰

A KONFLIKTUS ÉS ANNAK FELOLDÁSA

Térjünk most rá a kijelölt szöveg közvetlen vizsgálatára. Mindenekelőtt azt szükséges tudatosítanunk, hogy a szakasz átvezető szerepet tölt be Apostolok cselekedeteiben.¹¹ Előzőleg az apostolokra, az ő igehirdetésükre és a zsidó vezetők részéről elszenvedett üldöztetésükre (3–6. fejezet) irányult a figyelem. A későbbiekben viszont olyan személyekről ír Lukács, akik nem tartoztak a tizenkét apostol testületébe. Konkrétan Istvánról és Fülöpről van szó. Istvánnal kapcsolatban a nyilvános tanúságtétel és vértanúhalál (6,8–7,60), Fülöppel kapcsolatban pedig a missziós tevékenység kap különös hangsúlyt (8,4–40). Mielőtt a tevékenységüket bemutatta volna, Lukács nyilván szükségesnek érezte, hogy tájékoztatást adjon: kik is ők, milyen csoporthoz tartoznak, és milyen felhatalmazással tevékenykednek?

A cselekmény kiindulópontja a hellenisták zúgolódása amiatt, hogy özvegyeik hátrányba kerülnek a rászorulókat gondozása során. Bár a 4,35-ben Lukács azt írta, hogy a közös javakból mindenki „a szüksége szerint” részesült, most be kell ismernie, hogy ez az alapelv nem mindig érvényesült. A hellenista özvegyek hátrányba kerülése persze azzal a ténnyel is összefügg, hogy ők – a jeruzsálemi származású, arámul beszélő keresztényekkel szemben – nem számíthattak egy nagycsalád támaszára, hiszen férjük halála után teljesen magukra maradtak.

⁹ Uo. 110.

¹⁰ A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG fentebb már említett dokumentumában igencsak meglepő kérdésfeltétel olvasható: „Talán az apostolok csak vidékre akarták küldeni a jeruzsálemi »görög« ellenzékiet, mivel zsinagógai prédikációik hatására egyre több lett a provokáció?” *A diakonátus kialakulása és távlatai*, 21. A dokumentum egyébként meglehetősen röviden és visszafogottan foglalkozik az ApCsel 6,1–6 szöveggel.

¹¹ Az Apostolok cselekedetei tartalmának és szerkezetének bővebb ismertetéséhez vö. KOCSIS Imre: *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába I*, Budapest 2010, 254–256.

Érdekes, hogy Lukács a rászorulókat megsegítését a „mindennapi szolgálat” (*diakonia kathēmerinē*) megnevezéssel illeti, vagyis rendszeres gyakorlatot sugall. Mindazonáltal kérdés, hogy a szegények támogatása a zsidó intézmények rendszerét követte-e, vagy azoktól teljesen független formában történt. A második lehetőség a valószínűbb. Már az ősegyházra jellemző eszkatologikus entuziazmus miatt sem célszerű túl nagy szervezettségre gondolni, hiszen a parúziavárás következtében gazdasági szempontokra nem helyeztek nagy hangsúlyt.¹² Ráadásul a zsidó gyakorlat más jellegű volt: a helyben lakó szegényeket a heti kasszából (*Quppah*) támogatták, éspedig egy egész hétre (14 étkezésre) kiterjedően, a kívülről jövők pedig a házaknál történt gyűjtés (*Tamchuj*) eredményéből kaptak, naponkénti támogatásként.¹³ Az ApCsel 6,1 szerint jeruzsálemi keresztények, vagyis helyben lakó hívek részesülnek a mindennapi ellátásban, de nem egyenlő elosztásban. Éppen ebből fakad a konfliktus.

A felmerült problémára az apostolok gyorsan reagálnak. Tanácskozársra hívják a közösség tagjait – akiket Lukács „tanítványoknak”¹⁴ nevez –, és felszólítják őket: válasszanak maguk közül hét megfelelő („jó hírű, Szentlélekkel és bölcsességgel teljes”) férfit, hogy az asztalszolgálatot ellássák. Ezt ugyanis az apostolok nem kívánják magukra vállalni, mivel az Isten ígéjének hirdetésében akadályozná őket. Igen figyelemre méltó, hogy a szóban forgó szakaszban világosan elkülönül egymástól az „Ige szolgálata” (*diakonia tou logou* 4. v.) és „az asztalnál szolgálni” (*diakonein trapezais* 2. v.). Az elsőt a Tizenkettő testülete, azaz az apostolok, a másodikat viszont egy hét főből álló, most létrehozandó grémium végzi majd (amelynek tagjaira Lukács nem alkalmazza a *diakonos* főnevet, vagyis nem nevezi őket diakónusoknak). Egyébként ez a megkülönböztetés a könyv hátralevő részében már nem játszik szerepet. A 7–8. fejezetekben a Hetek testületének két tagja, István és Fülöp elkötelezett igehirdetőként és misszionáriusként jelenik meg, vagyis ugyanúgy az Ige szolgálatát végzi, mint az apostolok. A Szentírás-magyarázók többnyire úgy vélik, hogy az Ige szolgálata és

¹² Vö. HENGEL, Martin: *Zwischen Jesus und Paulus*, 31.

¹³ Vö. STRACK, Hermann L. / BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, München 1924, 643–647; SCHNEIDER, Gerhard: *Die Apostelgeschichte I* (HThKNT V/1), Freiburg 1980, 424. Magának a zsidó gyakorlatnak a megítélése is óvatosságot igényel, hiszen a rendelkezésre álló források későbbiek, mint az Újszövetség iratai. Vö. FITZMYER, Joseph A.: *The Acts of the Apostles*, 348.

¹⁴ A „tanítvány” (*mathētēs*) főnév a vizsgált szövegben (6,1.2) fordul elő először az Apostolok cselekedeteiben.

az asztalszolgálat és megkülönböztetésével Lukács saját korának helyzetét tartja szem előtt.¹⁵

A hetes szám jól ismert a zsidó közigazgatási gyakorlatban, hiszen a helyi közösségeket hét főből álló testület irányította.¹⁶ Josephus Flavius a hetes számot magának Mózesnek a rendelkezésére vezeti vissza: „Minden városban az erényben és igazságban legbuzgóbb hét férfiú legyen az előjáró.”¹⁷

Miután a kiválasztott hét személy nevét felsorolta, Lukács a beiktatásukról ír, amely az apostolok imádsága és kézzel való érintése által történik. Ez az aktus zsidó körökben is jól ismert, sőt az Ószövetségben is előfordul. Mózes éppen kézzel való érintéssel teszi meg Józsuét saját „utódjának” (Szám 27,18).¹⁸

A szöveg vége azt a benyomást kelti, hogy a korábbi konfliktus megoldódott. A hellenisták özvegyei biztosítva tudhatják magukat, hiszen a hetes testület tagjai éppen arra kaptak megbízatást, hogy róluk gondoskodjanak. Az Apostolok cselekedeteinek későbbi részében ez a téma nem is kerül többé elő. Ennek ellenére érdemes továbbolvasni a könyvet, vagyis a szakaszunkat követő szövegrészeket is figyelembe venni. A hét személy kiválasztását és beiktatását követően arról értesülünk, hogy István nyilvánosan tanúságot tesz a diaszpórából származó zsidók (libertinusok, cireneiek, alexandriaiak, kilikiaiak és ázsiaiak) körében. Ennek hatására a főtanács elé hurcolják, s az ott elhangzott beszédének következtében megkövezik. Ezt követően pedig üldözést tör ki a jeruzsálemi keresztények ellen, aminek következtében sokan – főként hellenisták – elhagyják Jeruzsálemet.

Érdekes az eseményeknek ez a menete: megoldódik egy konfliktus, majd nem sokkal később újabb konfliktus keletkezik, olyan konfliktus, amely radikális változást eredményez a jeruzsálemi ösgyülekezetben. Hiszen az egyházi közösség egy része vég-

¹⁵ Példaként Jürgen Roloff megállapításait idézem: „Lukács a Hetek beiktatását nem akarja közvetlenül úgy értelmezni, mint a későbbi diakonátusi hivatal megalapozását, s ezért kerüli a »diakónusok« megnevezést. Ám mégiscsak felhasználja a lehetőséget arra, hogy a diakonátusi hivatal szükségességére és jelentőségére utalást tegyen olvasóinak. Vagyis az elbeszélte cselekményt későbbi fejlődésekre ráláthatóan mutatja be, anélkül, hogy okozati kapcsolatrendszert hozna létre.” ROLOFF, Jürgen: *Die Apostelgeschichte* (NTD), Göttingen 1988, 109–110. A későbbi fejlődésre való irányultságot hangsúlyozza FITZMYER, Joseph A.: is: *The Acts of the Apostles*, 344. Érdemes megemlíteni, hogy a hét személyre vonatkozólag Szent Iréneusz használja először a diavkonoi (diakónusok) megnevezést. Vö. AH I 26,3; III 12,10; IV 15,1.

¹⁶ STRACK, Hermann L. / BILLERBECK, Paul: *Kommentar Zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, 641.

¹⁷ *De Antiquitate Iudaeorum* IV 8. Az idézet forrása: JOSEPHUS FLAVIUS: *A zsidók története* (fordította Révay J.), Budapest 1980, 84.

¹⁸ Egyébként a feladatmegosztást illetően is lehet ószövetségi párhuzamot találni, és pedig a hetven vén kiválasztását és beiktatását (Kiv 18; Szám 11).

legesen elhagyja a várost és a közösséget. S vajon van-e ennek az újabb konfliktusnak valamiféle megoldása? Van, de ez már nem hivatalos eljárás eredménye. A Jeruzsálemet elhagyó hellenisták ugyanis felismerik az új helyzet adta lehetőséget, amely nem más, mint a misszió. A Jeruzsálemből elűzöttek azon a helyen kezdik hirdetni Krisztust, ahová éppen megérkeznek. Így kerül sor Szamaria misszionálására (vö. ApCsel 8,4–7), sőt az antiochiai közösség is az elűzött hellenisták térítő tevékenysége révén jön létre (ApCsel 11,19–26).

Meg merem kockáztatni azt a megjegyzést, hogy az újabb konfliktus megoldását maga Isten adta, amikor az új, emberileg sanyarú helyzet kedvező megítélését tette lehetővé az elűzött keresztények számára. Isten a rosszat, az üldöztetést jóra fordította, amikor az evangélium bátor hirdetésére ösztönözte az üldözötteket.

A KÖZÖSSÉGVÁLLALÁS RETORIKÁJA

PÁL APOSTOL TEOLÓGIÁJÁBAN ÉS AZ „ANTIOCHIAI INCIDENTS”

Kormos Erik

„...ha te zsidó létedre pogányként viselkedsz és nem zsidó módra, miért sarkallod magatartásoddal e népeket arra, hogy judaizálódjanak?”

Gal 2,14b

The Theology of undertaking of community
in Paul's Theology and the 'Antiochian Incident'

In the last six years I analysed the texts of Galatians and I highly respected linguistic rules and laws. In this text-pattern the most occurred word is (32 times) the νόμος. To reduce the number of hapax and quasi hapax legomena (as mia-graphes) I followed a rule according to Shannon-Weaver's: the fewer examples a word can be found outside the letter they more frequently play role in the Emphasis Modelling Exegesis. So I used 105 words from all types that are related with νόμος. This analytical process resulted that: Apostle Paul used the interpretations of νόμος according to Alexandrian and also Palestinian thinking same time. So, He push the Palestinian to background using the pseudo-Christians opinions that is usurping the knowledge of Torah as νόμος. Put together this He highlights the Alexandrian Hellenic Torah interpretation in order to Gospel's influence. The obeying of usurped knowledge of pseudo-Christians He warned the Galatians who was bewitched by occult powers. By this way He gives teachings for the Christians in Jerusalem which was a special example for the whole early Christianity, too. These certainness can be found in that case if we making relation among the places of νόμος and hapax legomena. Why these goals do not changed the result of Galatians' prolegomena, I did not examined that field, just mentioned them in a few sentences, as much as it was need characterised by my method. In order to show the using of MEMO-Exegesis I analysed the Galatians thus you can find a summary in five steps how can this exegesis be used.¹

¹ You can find a certain example to use the MEMO-Exegesis in written form in my homepage, at: <http://kormoserik.sda.hu> On this page please look for the “Letöltések” or “Downloads” in left, and the title of MEMO-Exegesis. This paper is the written form of my presentation I held on 25th International Biblical Conference organised by Gál Ferenc Roman Catholic Theological Seminary in 2013. This was the first time when I had spoken about my theory. There is no other example the using of this system in English, thus far.

BEVEZETÉS

Az elmúlt években végzett doktori kutatásaim tárgya egy mindeddig gyakorlatilag feltáratlan terület vizsgálata az újszövetségi teológián belül: a hapax legomenonok írásmagyarázati szerepe.²

Kutatásaim közepette e probléma megoldására hermeneutikai paradigmákat hoztam létre, amelyek az egyes teológusok állításai és a nyelvészettudomány törvényei alapján rendszerezik az Újszövetségben található **1697** hapax legomenont.³ E paradigmák magukban hordozzák azt az írásmagyarázati módszert, amelyet az adott hapax legomenon és annak szűkebb, vagy éppen tágabb kontextusai megkívánnak.

Értekezésemben egy hipotézist állítottam fel, amely lényege az a feltételezés, ami szerint a hapax legomenonok az írásmagyarázatban hangsúlybeli eltolódást mutatnak a szöveg teológiai üzenetét illetően. Eljárásomat Súlyponti Modellezés Exegetikai Módszerének neveztem el, mivel az egyes szavak (főként hapax legomenonok) hangsúlyának kiemelésére épülő exegézisről van szó. Eljárásomban, ha egy újszövetségi irat vizsgálatáról van szó, a levélben kívül még egyszer előforduló szavakat disz legomenonoknak, a levélben egyszer előforduló, de azon kívül még néhányszor megtalálható, egyébként ritkán előforduló szavakat pedig mia-gráfé legomenonoknak neveztem el. Gyűjtőnéven ezek megnevezése „súlyponti elemek”, amelyek meghatározása mindig az exegéta feladata a disszertációm kilencedik tézisében megadott alapelvek szerint.

1. A SÚLYPONTI MODELLEZÉS EXEGETIKAI ELJÁRÁSNAK FOGALMI MEGHATÁROZÁSA

A súlyponti modellezés tehát olyan eljárás, amely során a hapax, disz és mia-gráfé legomenonok felől megközelítve a szöveg exegézisét – külön figyelmet fordítva az adott újszövetségi iratban leggyakrabban előforduló szóra is⁴ – sajátos interpretációs hangsúlyokat emelünk ki a fordításban, illetve a magyarázatban. Ilyen módon a szöveg fordításában nem a dogmatikai sajátosságok, nem is a felekezeti hermeneutika, hanem az egyes lingvisztikai hangsúlyok kerülhetnek előtérbe, amelyek teológiai hangsúlyok is egyben.

² MARDAGA, Hellen: *Hapax Legomena: A Neglected Field*. Biblical Studies. Sage Journals (edit.): *Currents in Biblical Research*. 2012. Vol. 6. Catholic University of America, USA.

³ Az újszövetségi hapax legomenonok számának meghatározásához az elérhető lexikonokat és exegetikai segítőket használtam összevetve eredményeimet a Bible Works 7.0 számítógépes programmal. Semmilyen előfeltételezést, amely az egyes irodalmakban megjelenik, nem vettem figyelembe. E vonatkozásban Dr. Győri István tanácsára támaszkodtam, hogy a keresztbeidézések és a következtetlen meghatározások sokaságát ki tudjam kerülni.

⁴ Ennek oka később a Shannon–Weaver szabály keretein belül.

Mivel e módszer egy egész szöveg fordítását és interpretálását alapvetően meghatározza, egyes nyelvi modellekre épül és az adott szövegben az egyszer előforduló szavak hangsúlyát aknázza ki, *Súlyponti Modellezés Exegetikai Módszerének* neveztem el. Hogy e módszert idegen nyelven is lehessen használni, javaslatom, hogy angolul *Method of Emphasis Modelling Exegesis*-nek⁵ fordítsuk, német nyelven pedig *Die Methode der Exegese des Nachdruckmodellationes*-ként használjuk.⁶ Az angol elnevezésből betűszót is alkothatunk, ha a szakkifejezés szavainak kezdőbetűit egymáshoz kapcsoljuk:⁷ MEMO-Exegesis®. Ezt más nyelvekben ilyen formában át lehet venni, illetve magyarul MEMO-Exegézisként javaslom alkalmazását, ez esetben nem szükséges a fordítás használata.

⁵ A módszer elnevezésében nagyban befolyásolt az ἔμφασις szó pragmalingvisztikai használata, amely ez esetben terminus technicus, amelynek latin váltófogalma a „significatio”, de az angol nyelvben az „emphasis”-t alkalmazzák. Az emphasis azt a jelenséget takarja, amikor a szövegből kiemelkedik egy fogalom, és ahhoz többletjelentés társul. Ilyen pl. a „Légy ember!” amikor nem egyszerűen egy lényre, mint emberre gondolunk, hanem annak pejoratív, ez esetben pozitív jelentéstöbbletére is. E fogalom ilyen irányú alkalmazását lásd: TRAUTH, Gregory P. / KAZAZI, Kerstin (Hadumod Bussmann trans. and edit.): *Dictionary of Language and Linguistics*. London–New York, Routledge Reference, 1996, 145.

⁶ A magyar elnevezésben hajlottam afelé, hogy a „súlyponti” kifejezés helyett az „emfázis” szót alkalmazzam, ami helyes lenne a német *Nachdruck* és az angol *emphasis* alapján. Ez a szó azonban nem honosodott meg eléggé a teológiai nyelvezetben, ezért nem kívántam túlterhelni még egy szakkifejezéssel azokat, akik esetlegesen alkalmazzák eljárásomat. A magyar, német és angol használathoz Lásd: SZATHMÁRI István (főszerk.): *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve*. Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2008, 174.

⁷ Egyelőre e mozaikszót elláttam „® right” jelöléssel, a következők miatt: Szeretném, ha a jövőben kifejezésre juttathatnám azt az egyedi véleményem, hogy e módszer önálló, eddig még nem alkalmazott eljárás az újszövetségi exegézisben. A jelölés és elnevezés bevezetését szorgalmazza, hogy 2010–2017 között, a különböző tudományos konferenciákon nagy érdeklődést váltott ki az eljárás egyes részleteinek bemutatása. 2013 óta (A XXV. Nemzetközi Biblikus Konferencia Szeged, Gál Ferenc Hittudományi Főiskola, valamint: Keresztény–Zsidó Társaság teológiai szimpóziuma Sárospataki Református Teológiai Akadémiára) pedig már e kóddal jelölve és az eljárást megnevezve alkalmanként egyedi véleményemnek is hangot adtam, amit nagy érdeklődés fogadott. Lásd tőlem: *The man’s divinely image and taxpaying according to ethic of Jesus*, in: BENYIK György (edit.): *The Bible and Economics. International Biblical Conference XXV. Szeged Ferenc Gal Theological College 22nd – 24th August 2013*. Szeged, JATE Press, 2014. 191–199.

2. AZ ANTIOCHIAI INCIDENS:

PÁL ÉS PÉTER APOSTOLOK SZEMBENÁLLÁSÁNAK TIPIKUS ESETE

A Galata-levélben található, úgynevezett antiochiai incidens – amely Pál és Péter nézetei ütközésének tipikus példája – fejezi ki a népek kulturális, vallási különbségének sajátosságait. Az alábbiakban ennek elemzését, a konfliktus okait és tanulságait fogjuk megnézni, amely egyértelműen bizonyítja, hogy e két apostol egymástól teljes egészében eltérően kezelte a keresztény üzenet továbbadásának kérdését. Mindketten a judaizmus hozadékából táplálkoztak, de nagy valószínűség szerint Péter a palesztinai Tóra-értelmezés szóbeli hagyományának köszönhetően nagyon is szűklátókörűen kezeli a „pogányokkal” való kapcsolatot, Pál pedig az alexandriai etikai értelmezés alapján teljes egészében másképpen látja azt. E megállapítás nem preconcepció, hét évi kutatómunkám eredménye, amely a súlyponti elemek jelentésének, időnként szótáron túli összefüggéseit figyelembe véve mondható ki. Az alább közölt fordításrészlet, amelyben az érintett ígehelyek is szerepelnek, ezt a koncepciót képviseeli.

3. A GAL 2,11–16 SZÖVEGE SAJÁT FORDÍTÁS ALAPJÁN

¹¹Ezért amikor Péter Antiochiába jött, nyíltan álltam vele szembe, mert jogos vád vetődött fel ellenében viselkedése miatt: ¹²ugyanis még mielőtt egyesek eljöttek volna Jakabtól, a népekkel étkezett együtt, amikor pedig „amazok” megérkeztek, visszavonult, és kiválasztottnak tekintve magát elkülönült, félve a körülmélték közül valóktól. ¹³Sőt, még a többi zsidó is együttképmutatószkodott vele, olyannyira, hogy Barnabást is magukkal ragadták alakoskodásuk révén. ¹⁴Hanem amikor azt láttam, hogy az evangélium igazságában sántikálnak, ezt mondtam Kéfásnak mindenki füle hallatára: ha te zsidó létedre pogányként viselkedsz és nem zsidó módra, miért sarkallod magatartásoddal e népeket arra, hogy judaizálódjanak? ¹⁵Mi alaptermészetünk szerint vagyunk zsidók és nem a pogányok közül való bűnösök. Olyanok, ¹⁶akik tudjuk, hogy a Tórából fakadó cselekedetek nem teszik igazzá az embert, hanem inkább a Krisztus Jézusban⁸ való hit szövetsége. Mi több, mi is Krisztusba vetettük hitünket, hogy igaz emberek legyünk a Krisztusban való hit szövetsége által, s nem pedig a Tórából fakadó cselekedetek szerint várjuk megigazulásunkat – mivel senki sem válik testi valóságában igazzá a Törvény cselekedeteiből.

⁸ A Nestle–Aland 28. kiadásának törzsszövege a Χριστόν helyett, már a hosszabb Χριστόν Ἰησοῦν formát közli, mint domináns változatot.

4. A SÚLYPONTI ELEMELK FELHASZNÁLÁSA A GAL 2-BEN

Az alábbi táblázatban azokat a súlyponti elemeket találjuk felsorolva, amelyeken keresztül kiemeltem a magyarázat sajátosságait; amelyeket a súlyponti modellezésben felhasználtam értelemszerűen a többi szó és kifejezés viszonylatában.

Súlyponti elemek	Asszociatív jelentés
1. Gal 2,10 (4,9) πτωχός Disz legomenon a levélben belül	Szegények: a szociális evangelizációra mutató szó (pozitív előjellel).
2. Gal 2,11 καταγινώσκω Mia-gráfé a levélben egyszer fordul elő	Elítél: elméletben elfogadható, de etikai szempontból kárhuzatos magatartás.
3. Gal 2,12 (1,15) ἀφορίζω Disz legomenon: a levélben fordul elő kétszer	Két népcsoport egymástól való elszigetelődésének szakkifejezése.
4. Gal ^{DPI} 2,12 συνεσθίω Disz legomenon: Pál iratában fordul elő kétszer	Együtt étkezés, amely itt a közösségvállalás terminus technicusa.
5. Gal 2,13 συνυποκρίνομαι Hapax legomenon	Egy szóval fordítható összetett szó: együttképmutatóskodás.
6. Gal 2,14 ἐθνικῶς Abszolút hapax legomenon	A Ἰουδαϊκῶς ellentétje, amely kis mértékben profán hangzású.
7. Gal ^P 2,14 ὀρθοποδεῶ Abszolút hapax legomenon	Troposz: egyenes lábbal járni a Tóra תָּלַף-ját fejezi ki.
8. Gal ^{Inf} 2,14 Ἰουδαῖζω Hapax legomenon nyelvtani variánssal	Judaizálni (negatív előjellel).
9. Gal ^{Inf} 2,14 Ἰουδαϊκῶς Hapax legomenon nyelvtani variánssal	Zsidó módra (pozitív előjellel).

5. SZÖVEGELEMZÉS

A Gal 1,1–2-ben egy próféta motívumot használ Pál,⁹ mintegy bevezető formula gyanánt, amelyhez kapcsolódik egy fontos súlyponti szó az Ézsaiás-tipológia jegyében: a „hogya meg ne feledkezzünk a szegényekről (πτωχοῖς)”,¹⁰ frázisban. Ezt

⁹ HARMON, Matthew S.: *She Must and Shall Go Free. Paul's Isaianic Gospel in Galatians*. De Gruyter, New York, 2010. 48–52.

¹⁰ Martin Meiser az egyházatyákra hivatkozva inkább a szegény és a gazdagabb keresztények közötti sorsvállalást látja, így a Zsid 10,34 és az 1 Thessz 2,14-gyel hozza párhuzamba a „szegényekről meg ne feledkezz” formulát. Ilyen módon eltűnik az intertextuális kapcsolat, amelyről a későbbiekben bővebben írok, illetve az a lényeg, amelyet nyelvi súlypontokkal fejez ki Pál, és a jeruzsálemi vs. páli kereszténység feszültségére utal. Lásd MEISER, Martin: *Galater*. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, Göttingen. 2007. 96–97.

úgy használja, ahogyan Ézsaiás is tette, „hirdetve a szabadítást”. A πτωχοῖς az LXX Ézs 61,1-ben (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς), a Galata-levéiben (τῶν πτωχῶν... μνημονεύωμεν) pedig (Gal 2,10 πτωχός), mint súlyponti elemek képeznek egymással párhuzamot. Grammatikai szempontból két kötőszó a ἵνα és a ὥστε idiomatikus értelmezése súlypontoszza ezt, ami frázisértékűvé emeli a mondatot: μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν.¹¹ Feltételezhetően e hangzatos frázist Jakab apostol visszhangozhatta az apológia jegyében¹² – talán éppen azért, mert Pál a nagyprófétákra hivatkozva védte szolgálatát – kissé groteszk jelleggel, amelyre Jakab levele tartalma enged következtetni (ezt nevezhetjük Ézsaiás-tipológiának):

RÚF Jak 1,27

Tiszta és szeplőtlen kegyesség az Isten és Atya előtt ez: meglátogatni az árvákat és az özvegyeket nyomorúságukban, és tisztán megőrizni az embernek önmagát a világtól.

Mint köztudott, Pál a későbbiekben valóban szervezett is gyűjtést Jeruzsálem szegényeinek,¹³ amely ezzel a koncepcióval nem csak, hogy kapcsolatba hozható, hanem arra is rámutat, milyen feszültség uralkodhatott valójában a páli és a jeruzsálemi keresztények között: Pál hangot adva későbbi leveleiben ennek, demonstrálta, hogy végrehajtotta az apostoli konvent elvárását, de a gyűjtés célcsoportja „mint szegények” a jeruzsálemi keresztények voltak, akik korábban e tanácsot adták neki. Valószínű, hogy később, de 70 után mindenképp, ez a feszültség teljesen kettéosztotta a zsidó- és a hellénkeresztényeket. Jeruzsálem, a zsidókereszténység központja gyakorlatilag megszűnt, ez e befolyás gyengülését jelentette, a hellénkereszténység központi hangsúlya pedig Antiochiára tolódott át, amely egyik bázisa lehetett e jóléti munkának.¹⁴

¹¹ Lásd MOULE, Charles: *An Idiom-Book of New Testament Greek*. Cambridge University Press, Cambridge, 1971. 39. Frázisértékűvé itt is a ritkaság emeli e mondatrészt, amelyhez hasonlóknak tarja a szerző a következőket: ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς (Mk 5,23); ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι (2Kor 8,7); ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα. (Ef 5,33).

¹² Kronológiai szempontból fontos, hogy a Jakab levele szerzőjének az „Úr testvérét”, nem pedig Zebedeus fiát tekintsük. Zebedeus fia Jakab 44-ben halt meg, az „Úr testvére” Jakab pedig 62-ben. Az ettől eltérő véleményekkel itt nem foglalkozom. Lásd VLADÁR Gábor: *Jakab levele*, in PECSUK Ottó (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv*. Kálvin Kiadó, Bp. 2004. 635.

¹³ 1Kor 16,1 és Róm 15,25–26.

¹⁴ Mindezekhez érdemes megemlíteni Wayne A. Meeks és Robert L. Wilken kutatásait: úgy vélik, hogy a 66–70-ig tartó zsidóháború következménye volt, hogy ekkortól a zsidó és a hellén keresztény gyülekezetek teljes egészében szétváltak egymástól. Antiochia lett a pogány misszió központja, amelyet igazolni látnak egy korai mozaik padló felirat szövegével: „A déli ország koronájának gyöngyszeme”. Lásd BAIRD, William: *History of New Testament Researc.* (Vol. 3). 234–235.

Itt érdemes megjegyezni, hogy a 2,11-ben három maiusculus kéziratban¹⁵ Κηφᾶς helyett nyilván az előző versek hatására Πέτρος olvasható.¹⁶ Ennek az egyházi hagyomány szempontjából van jelentősége: Alexandriai Kelemen annyira erősnek ítélte meg az ellentétet Pál és e bizonyos Κηφᾶς között, hogy azt állította, e személy nem azonos Πέτρος-szal, hanem egyike lehet a hetven tanítványnak, akik kilétéről keveset tudunk.¹⁷ Ez az álláspont ma már nem állja meg a helyét sem az eddigiek, sem pedig a későbbiek értelmében. Inkább valószínűsíthető, hogy Pál a Κηφᾶς név használatával Péter zsidó hovatartozását akarta kihangsúlyozni, csakúgy, mint a Gal 2,14 συνηλικιώτης-szal a sajátját: Pál „korabeli honfitársai” nem azonosak Péter ismeretségi körével, vagy akár a jeruzsálemi Tizenkettővel.

A Gal 2,11 καταγινώσκω éppen erre utaló súlyponti elem. Referenciája erős, ezért, mint mia-gráfé a Galata-levéiben a saját szókészlethez képest a hapax legomenonokhoz hasonlóan kell vizsgálni. Legvalószínűbb jelentései:¹⁸ (κατά és γινώσκω) *kifogásol, elítél, kárhoztat; az elismerés ellentétéjeként* használatos kifejezés,¹⁹ amellyel Péter viselkedését jellemzi Pál: „...jogos vád vetődött fel ellenében viselkedése miatt.” – habár ő tulajdonképpen nagyon is zsidó, tehát tudnia kellene, hogy melyek a Tóra szövetségének szabályai.

Kevés azonban a szótári jelentés, látni kell az asszociatív lehetőségeket is. Miközben Pál a Tóra etikai értelmezését szorgalmazza az Ézsaiás-tipológia értelmében, látszólag ezt a törekvést meg is erősítik az apostolok. Péter ezzel ellentétes, kettős, éppen etikai szempontból kifogásolható magatartást tanúsított.²⁰

¹⁵ Lásd NESTLE–ALAND: *Novum Testamentum Grace*. 28. Edit. az 580. oldalon.

¹⁶ Részletesen lásd BÁNDY György: *A Galatákhoz írt levél magyarázata*. Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2010. 37.

¹⁷ CHADWICK, Henry / OULTON, John E.L. (edit.): *Alexandrian Christianity. Selected Translation of Clement and Origen*. The Library of Christian Classics. USA, United States Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is on file at the Library of Congress, Washington, D.C. 1954. (Újabb kiadás 2006) 29–30.

¹⁸ VARGA Zsigmond: *Újszövetségi görög–magyar szótár*, 511.

¹⁹ A klasszikus görögben kimondottan pejoratív értelmezésben: észrevesz; megjegyez káros, vagy nevetséges dolgot. Ebből ered a másodlagos terület, amire már asszociatív értelemben utal a szó: 1) Pontosan megismer, majd 2) bevádol, gyanúsít, 3) kárhoztat, elítél. Lásd SOLTÉSZ / SZINYEI: *Görög–magyar szótár*, 328.

²⁰ Nem kizárt, hogy e kettős magatartás Pál jeruzsálemi hatalmi pozíciójából eredhetett, nem pedig a Tóra értelmezésének kettősségéből. Martinus C. de Boer szerint Pál volt az egyedüli személy a jeruzsálemi konventben, aki hatalmi eszközökkel nyomást is tudott gyakorolni az eredményre. Az antiochiai incidens előtt így minden bizonnyal 1–2 hónap telt el teljes bizonytalanságban. Ez megmagyarázhatja Péter viselkedését és Pál válaszának természetét. Lásd DE BOER, Martinus C.: *Galatians. A commentary*. Westminster John Knox Press, USA, Louisville, Kentucky, 2011. 9.

... ugyanis még mielőtt egyesek eljöttek volna Jakabtól, a népekkel együtt étkezett, amikor pedig azok megérkeztek, visszavonult és el is különítette magát (Gal 2,12) ἀφορίζω), félve a körülmetéltek közül valóktól.

Ebből vagy arra lehet következtetni, hogy Péternek identitászavara lett, vagy a zavar-keltők (Gal 2,4 ψευδάδελφος) befolyása az egész kereszténységen belül túl erős volt, és így nem kívánatos hatást gyakoroltak máshol, akár már korábban Antiochia területén is.²¹ Ez utóbbi nagyon is valószínű, mert az „együttképmutatóskodtak” (Gal 2,13 συνυποκρίνομαι) vele ... a többi zsidók is úgyannya, hogy Barnabást is magukkal ragadták alakoskodásuk révén”,²² nagyon is erős befolyásgyakorlásnak tűnik e közlés alapján.²³

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy itt a klasszikus görögben jellegzetes *paronomasia*²⁴ (szójáték retorikai céllal)²⁵ mutatható ki abban, hogyan Pál egyes szavakat megalkot és használ, amit megítélésem szerint érzékeltetni lehet a fordításban: Péterrel „együttképmutatóskodtak” (Gal 2,13 συνυποκρίνομαι) a többi zsidók, miközben ő „együtt étkezett” (Gal 2,12 συνεσθίω) a népekkel. Pál, amikor Jeruzsálembe ment magával vitte Tituszt „mint vele együttmunkálkodót” (Gal 2,1 συμπαραλαμβάνω) és, mint a népek közül valót, noha ő saját magát a vele „együtt felcseperedett honfitársai”-hoz méri (Gal 1,14 συνηλικιώτης). Sőt később, amikor a szövetségi viszony kérdését tárgyalja, egy újabb saját maga által megalkotott kife-

²¹ James Dunn szerint Pál nem a körülmetélkedés kérdése ellen harcol, hanem kimondottan a zsidó–pogány ellentét feldolgozását fáradozik. Ilyen értelemben pejoratív értelmezést nyer a körülmetélkedés (Gal 2,3; 5,2,12), aminek ezzel párhuzamos helye a Róm 2,25–3,1. Lásd D. DUNN, James G.: *The New Perspective on Paul*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Michigan–Cambridge, UK, 2008. 153–154.

²² Ezt a fordítást „...úgyannya, hogy...” A. T. Robertson megfigyelése ihlette. Habár nem bizonyos, hogy nyomatékot lehet adni egy bizonyos nyelvtani alakban minden esetben, mégis felhívja figyelmünket, hogy αὐστε az egész Újszövetségben csak itt fordul elő aoristoszal. E megfigyelés nélkül is lehetőség nyílik az általam alkalmazott fordításra. Lásd ROBERTSON, 1414.

²³ Itt érdemes megjegyezni, hogy a ψευδάδελφος disz legomenon, második előfordulása szerint: 2Kor 11,26. Ott pedig egy felsorolás részeként: „Gyakran kerültem utazásaim során veszedelembe” (ὁδοιπορίας πολλάκις, κινδύνους...) a veszedelmek között szerepel: „veszedelemben áltestvérek között (κινδύνους ἐν ψευδαδέ) hogy csak Galáciára utalna.

²⁴ STUART, Moses / ROBINSON, Edward: *A Greek Grammar of The New Testament*. (Transl. George Benedict Winer), Codman Press, Flag and Gold, 1825. 161–162.

²⁵ Eredetileg paronomasia: amikor azonos, vagy hasonló hangzású, de eltérő jelentésű szavak váratlan társításban jelennek meg, figyelemfelkeltés céljából. A magyarázatot és a szakkifejezés magyar helyesírását Lásd SZATHMÁRI István (főszerk.): *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve*. Tinta Könyvkiadó, Bp. 2008. 569.

jezést használ (Gal 2,19 συσταυρόω): „Krisztussal én is együtt vagyok keresztre feszítve”. Ezért, az összes itt előforduló súlyponti kifejezések esetében a fordításban célszerű kiemelni a συν-előtagból adódó jelentést; ezek okozzák a *paronomasia* jelenségét indirekt módon egy fel nem tett kérdésre válaszolva: ki kivel van közösségben, illetve szövetségben. Ezért Immanuel Casanowicz véleményét felhasználva a hapax legomenonok,²⁶ bizonyos esetekben *alliterációt* képeznek egymással, így jön létre a *paronomasia* jelensége,²⁷ amelyben, esetünkben a συν- előtag teremti meg a *hangzók összecsengését*.²⁸

Ezek mellett pedig a Gal 2,12 (1,15) ἀφορίζω is lehet *paronomasia*, ha az asszociatív jelentéstartományban gondolkodunk: Newton szerint²⁹ ennek a legtipikusabb előfordulása a LXX Ex 19,24, ahol az Áron kezeiből felmutatott különleges áldozatot jelenti. Ezek szerint Péter esetében a népektől való szociális és vallási *elkülönülést* fejezi ki (ἀφορίζεν ἑαυτὸν 2,12), amelynek helyhatározói vonatkozásai vannak. Pál esetében azonban (1,15 ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός) a népekért való *odaszánó elkülönülés* kifejező eszköze, amely az isteni kiválasztás eszméjével hozható kapcsolatba:

Gal 1,15

Amikor azonban tetszett Istennek, Aki *kiválasztott engem* már anyám méhétől fogva és jókedvéből el is hívott...

Gal 2,12

...ugyanis még mielőtt egyesek eljöttek volna Jakabtól, a népekkel együtt étkezett, amikor pedig azok megérkeztek, visszavonult és *kiválasztottnak tekintve magát elkülönült*, félve a körülmetéltek közül valóktól.

Az antiochiai incidens előzményei azonban korábbra vezethetők vissza. Péternek az ApCsel 10 beszámolója szerint, el kellett mennie Kornéliuszhoz, a római százados-

²⁶ Eredetileg a paranomasia hebraizmus, ami tovább él az Újszövetség egyes helyein is. Lásd STUART, Moses / ROBINSON, Edward, *i.m.* uo.

²⁷ CASANOWICZ, Immanuel: *Paronomasia in the Old Testament. (Dissertation Presented to the hart of University Studies of the Johns Hoppkins University for the Degree of doctor of Philosophy 1892.)* Boston, Mass, 1894. 42–43 (Ἄπαξ λεγόμενα and Unusual Forms of Paronomasia).

²⁸ Casanowicz szerint ilyen az Ószövetségben: פשע a נשוי a חטאה és a כסוי szavak helyett a נשוי használata. Ezek megteremtene hangtani alliterációt úgy, hogy nem a megszokott nyelvtani alakot alkalmazza a szerző, amellyel hapax legomenont képez az Ószövetség szövegében. Lásd: *i.m.* uo.

²⁹ NEWTON, Michael: *The Concept of Purity at Qumran and in The Letters of Paul.* Society for New Testament Studies Monograph. (Series 53). Cambridge University Press, New York, 1985. 66.

hoz, aki istenfélő kegyes ember volt (ἄνθρωπος δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν),³⁰ de ezzel egyetemben körülmetéletlen pogány, egy zsidó szemében.³¹ Ebből következtethetünk arra, hogy Júdeában lehettek hasonlóak. Így a zsidóságban felvetődött a kérdés: azok a személyek, akik nincsenek körülmetélkedve, hogyan tarthatják meg Isten törvényét, mint szövetségi köteléket. A jeruzsálemiek ezzel állnak elő ApCsel 15,1-ben az apostoli konvent bevezetőjében, nem számolva azzal, hogy a törvény ilyen irányú értelmezése a zsidóságot elkülönítette (ἁφορίζω) más népektől,³² habár ott a noéi szövetségre hivatkozva³³ (ApCsel 15,20) a jeruzsálemiek is beismerték,³⁴ hogy Pálnak van igaza.³⁵ E szövetséget Lukács sajtóságon idézi: a „a megfulladt állat”

³⁰ ApCsel 10,22.

³¹ STAM, Cornelius R.: *Commentary on Galatians. Law and Grace*. Berean Bible Society, USA, Wiscousin, 1989. 66–67.

³² Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni Szécsi József véleményét, amely elhangzott a 2012-ben tartott keresztény-zsidó párbeszéd jegyében: Kornéliusz a Cohors Italicának volt a századosa. 32 ilyen alakulat volt a Római Birodalomban, tagjai Itáliából származtak. A rá vonatkozó „istenfélő” jelző, mint kifejezés csak az ApCsel-ben fordul elő. Ez a Szentföld kezdeti gyülekezeteire jellemző kifejezés volt: akik körülmetélkedtek, akik elfogadták a Tórát, azok lehettek Jézus üdvrendjének részesei. Az „istenfélő” megjelölés nem volt azonos a Tóra megtartását és a körülmetélkedést magukénak vallókkal. A jeruzsálemiek Péternek szemére hányják a századoshoz való hozzáállását; a látomásában ugyanis arra kapott kijelentést, hogy az „istenfélő” magatartás elegendő a Jézushoz való kapcsolódáshoz. Ezek a személyek a zsidóságban a zsinagóga peremén helyezkedtek el. A diaszpórákban kevesebbet vártak el a prozelitáktól, az *גֵּוֹרֵם*-ben azonban az egész Tóra megtartását kérték. Lásd SZÉCSI József: *Ojkijá párá thálásszán – ház a tengerparton*. In SZÉCSI József (szerk.): *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2012*. Keresztény–Zsidó Társaság, Bp. 2012. 297–298.

³³ Ezzel szemben a Gamáliel által képviselt Tóra-magyarázati iskola a Sínai tradíció letéteményese volt. Ehhez Lásd CHILTON, Bruce D. & NEUSNER, Jacob: *Paul and Gamaliel*. In *Bulletin for Biblical Research*. Institute for Biblical Research, 2004. (Vol. 14). No. 1. 1–43.

³⁴ Michael Gorman szerint Pál Isten lojalitását fejezi ki minden ember irányába a Galata 1,4 és 2,20 megfogalmazásában. Az ő fordításában ezek az igék így szólnak: „Odaadta önmagát a mi bűneinkért, hogy kiszabadítson e bűnös korból, a mi Istenünk és Atyánk akaratából.” Valamint: „az által szeretett minket, hogy önmagát adta értünk”. Ez pedig a noéi törvény hatályát erősíti. Lásd GORMAN, Michael J.: *Reading Paul*. Cascade Companions, a Division of Wipf and Stock Publishers, USA, 2008. 84.

³⁵ Itt érdemes megjegyezni a Jézus Sirák könyvének végét, ahol a 44. részben az „Elődök dicséretében” Noé szövetségét külön kiemeli: „Noé tökéletesen igaznak találtatott, a harag idejében ő volt a kiengesztelés, általa lett maradéka a földnek, amikor eljött az özönvíz. Örökkévaló szövetséget kötött vele Isten, hogy többé nem törli el az élőlényeket özönvíz által.” E szövetség „örökkévaló”, minden emberre kiterjed, nem úgy, mint a Sínai szövetség. Ennek egy feltétele volt: a Gen 9,1kk ismerete és betartása. Erre hivatkozott Péter apostol is. Jézus Sirák fia könyvének szövegét Lásd TARR Kálmán (szerk.): *Deuterokanonikus bibliai könyvek a Septuaginta alapján*. Kálvin Kiadó, Bp. 1998. 101.

(πνικτός) *trisz legomenon* használatával, ami ezt a rendelkezést újra és újra feleleveníti:³⁶ ezzel hipertextuális szöveghatározatot teremt a Lev 17,13 és Deut 12,15-tel, lévén a πνικτός nem fordul elő a Septuagintában,³⁷ de egyéb helyen sem az Újszövetségben.³⁸

E probléma az antiochiai incidensben csúcsosodott ki, amely rámutat; óriási feszültségek lehettek az identitásválság miatt.³⁹ Különösképpen, hogy Péter diszkriminatív módon⁴⁰ határozta el magát (Gal^{DGr} 2,12 ἀφορίζω) azoktól, akik nincsenek körülmetélkedve, pedig fel kell tételeznünk, hogy túl volt már a ApCsel 10-ben található történéseken.⁴¹ A Gal 2,13 συνυποκρίνομαι olyan tevékenységre utal,⁴² ame-

³⁶ ApCsel 15,20; 15,29; 21,25. Itt érdemes megjegyezni, hogy mivel mindig egy bizonyos rendelkezés terminusaként jelenik meg a szó, gyakorlatilag egyenértékű az olyan disz legomenonokkal, amelyek ehhez hasonlóan egy dolog többszöri idézése miatt fordulnak elő kétszer. E megjegyzés fontos lehet a trisz legomenonok ilyen irányú vizsgálatához a már bemutatott disz legomenon minták alapján.

³⁷ Mindezt erősíti, hogy Harnack szerint Pál ez esetben a πνικτός használatával egy rendelkezés morális, nem pedig szakrális oldalát domborítja ki. Ezt igazolni látja abban, hogy a keleti szövegek variánsaiban e szót kicserélték και οσα αν θελωσιν αυτοις γινεσθαι ετεροις μη ποιειν-re. Lásd BAIRD, William: *History of New Testament Researc.* (Vol. 2). 129–130.

³⁸ Nem zárható ki, hogy a Jeruzsálemi konventen is a Halákót rendelkezései szerint értelmezték a szövetséget. A Halákót 146. törvénye kimondja: „Mielőtt megennéd egy állat húsát, engedd ki a vérét a földre.” A 147. törvény pedig: „Az állat kieresztett vérét takard be földed.” Ha ez az értelmezés kerül előtérbe, azt kell látni, hogy Péter és Pál vitájában a noéi szövetség hét törvénye (etikai rendelkezések) és a Halákót egymással való szembenállása lehett. Lásd HAMITZVOS L'HARAMBAM, Seder / MUENSTER, R' Yaacov: *The Six Hundred and Thirteen Commandments in prose.* Talmudic Books, Reuver Brauner–Randa, Israel–New York 5705. 2012. 5.

³⁹ Ezt a véleményt erősíti meg Presker: A Galata-levéliben az apostol két kegyességi útról beszél, testben és lélekben járókról. Mindkét állapot kapcsolatban van Istennel, mert mind a kettő Isten akarata szerinti út. Lásd KITTEL, Gerhard (edit.): *Theological Dictionary of the New Testament.* Wm. B. Eerdm. Publ. Co. USA. Grand Rapids, Michigan. 1967. (Vol. 4). 796.

⁴⁰ A klasszikus görögben is határozottan az elhatárolódást, nem pedig a különállást kifejező szó. Jelentései: határt von; elválaszt; megkülönböztet. Egyes esetekben a τιμάς, τινος-szal: lekicsinylő módon megkülönböztetni valakiket. Lásd SOLTÉSZ / SZINYEI: *Görög–magyar szótár*, 110.

⁴¹ HENDRIKSEN, William: *Galatians and Ephesians. New Testament Commentary.* Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1979. 53–56. 94.

⁴² FUNG, Ronald Y. K.: *The Epistle to the Galatians.* Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1953. 106–109.

lyet más néven alakoskodásnak vagy szerepjátéknak nevezünk:⁴³ így kiválóan kifejezi ezt az identitásválságot.⁴⁴

Ezek után a súlyponti kifejezések *mindegyikének* asszociatív tartalma alapján rekonstruálhatjuk az ott történeteket, Walter Ong asszociációs elméletét használva „látva, amit mond”⁴⁵ Pál az írottakon keresztül.

6. PÉTER APOSTOL ELSZIGETELŐDÉSÉNEK OKA

Péter elszigetelődése után egy intenzív troposszal fejezi ki rosszallását: „láttam, hogy az evangélium igazságában sántikálnak” (Gal 2,14 ὀρθοποδεῖω). E szó olyan „egyenes úton való járást” jelent,⁴⁶ amely nem a törvény megtartásával hozható összefüggésbe, hanem a Tóra szövetségi értelmezésével, a הָלַךְ-kal, (ezt tagadja az οὐκ ὀρθοποδοῦσιν frázis) amely nagyon fontos ószövetségi háttérrel világít meg: a szövetségben járni kell, azt nem lehet megtartani egyes rendelkezések respektálása által.⁴⁷

Ezt különösen az Ex 16,4 világítja meg, amikor még nem volt Sínai szövetség: „... Ezzel teszem próbára, hogy az én törvényem szerint fog-e járni, vagy sem.” (אֲבִלֵּא). Az idézett részben הָלַךְ qal imperfectuma fejezi ki ugyanazt a futurumot, amelyet a Gal 3,11 futurum mediális alakja (ζήσεται) is kifejez. Ez így több allúziót is indikál.

James Dunn szerint a חֲרָה מַעֲשֵׂי frázis alkalmazása az ἐξ ἔργων νόμου párhuzama, amely allúziós lehetőségeket enged feltételezni. Ez azonban nem a Tórával,

⁴³ Plutarkhosz és Máriusz is használják ilyen értelemben, a mediális alak erejével. Lásd THAYER, Joseph Henry: *Greek-English Lexicon of The New Testament*, 94.

⁴⁴ Az identitászavar oka az 1Makk 1,60–63 lehetett, amely a körülmétkedést és az étkezési rituálékát a nemzeti identitás részévé emelte, a Tóra rendelkezésein túl: „Azokat az asszonyokat, akik körülméltették gyermekeiket, megölték a parancs szerint, gyermekeiket a nyakukba akasztották, ugyanúgy hozzátartozóikat, és azokat is halálba küldték, akik a körülméltést végezték. De Izrael fiai közül sokan állhatatosak maradtak, és kitartottak amellett az elhatározásuk mellett, hogy semmi tisztátalant nem élveznek. Inkább meghalnak, semmint étellel tisztátalanná tegyék magukat és megszegjék a szent szövetséget. Így vállalták a halált. Súlyosan ránehezedett Izraelre a szörnyű harag. (1Makk 1,60–64)” Erre a párhuzamra James Dunn is felhívja figyelmünket: *i.m.* 174–175.

⁴⁵ ONG, Walter J.: *Szóbeliség és írásbeliség*. AKTI – Gondolat, Bp. 2010. 5–70.

⁴⁶ THAYER, Joseph Henry: *Greek-English Lexicon of The New Testament*. USA, New York, Harper & Brothers, Franklin Square, 1887. 452–453.

⁴⁷ Lásd ehhez: Do justice, and walk humbly with YHVH. In HALBERSTAM, Chaya T.: *Law and Truth in Biblical and Literatura*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2010. 119–120.

hanem inkább a qumráni 4QMMT tekercsben találhatók képez kapcsolatot.⁴⁸ Ez esetben a zavarkeltők magatartásának *attitűdje* származhatott az esszénus felfogásból is.

Oepke szerint⁴⁹ a Gal 2,14 ὁρθοποδέω ebben a jelentésében kimondottan klasszikus keresztény kifejezés, amely a későbbi iratok némelyikében megjelenik ὁρθοποδοῦς βαλίνοντες, πρὸς formában: „*egyenesen jár (el), valaki, vagy valami érdekében...*” Ez pedig a Tóra etikai értelmezésével függ össze, nem pedig a kazuisztikus felfogással.⁵⁰

A δικαίω nem súlyponti szó a levélben, nyolc alkalommal fordul elő,⁵¹ ami a 2,16-ban, éppen a súlyponti mondatok után, mintegy summázva tárja elénk a lényegét. Itt meg lehet jelentetni Dunn véleményét a fordításban: „*akik tudjuk, hogy a Tórából fakadó cselekedetek nem teszik igazzá az embert, hanem inkább a Krisztusban való hit szövetsége.*”⁵² Mi több, mi is Krisztusba vetettük hitünket, hogy *igaz emberek legyünk* a Krisztusban való hit szövetsége által, nem pedig a Tórából fakadó cselekedetek szerint kerestük *megigazulásunkat*, mivel senki sem válik testi valóságában *igazzá* ilyen módon.”

⁴⁸ DUNN, James: *The New Perspective on Paul*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Michigan–Cambridge, 2008. 340–345.

⁴⁹ OEPKE, D. Albrecht: *Der Brief des Paulus an die Galater*. Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1957. 58.

⁵⁰ BARTOR, Assnat: *Reading Law as Narrative. Study in the Casuistic of the Pentateuch*. Society of Biblical Literature. USA. Library Congress Catalog-in-Publication Data. 2010. 11; 48; 186.

⁵¹ Gal 2,16-ban három alkalommal, valamint: 2,17; 3,8; 3,11; 3,24; 5,4.

⁵² Itt szeretném megemlíteni Michael Newton véleményét a διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ frázis szövetségi értelmezésével kapcsolatban, ami az 1,4-re és a későbbiekben a 6,17-re vezethető vissza; a templom és a szövetség-áldozat viszonyához. A jeruzsálemi templom volt az a hely, amit úgy tartottak, hogy Isten különleges megnyilvánulásának a helye. Az 1,4-ben Pál arról beszél, hogy az egész αἰών gonosz, hiába az áldozat, Krisztus az, aki ki tud szabadítani abból. A 6,17-ben Pál testének bélyegéről beszél, amely egy bizonyos templomi szolgátság jele is lehet, de Krisztushoz köti, nem egy lokalizált kultuszhoz. Így, ahogyan a templom metaforikus értelmet nyer, a szövetség kifejezései is. Lásd NEWTON, Michael: *The Concept of Purity at Qumran and in The Letters of Paul*. Society for New Testament Studies Monograph. (Series 53). Cambridge University Press, New York. 1985, 58–60.

A νόμος szövetségi értelmezése megengedi, hogy itt Tóráról beszéljünk,⁵³ ugyanis a 2,16-ban, kétféle megigazulás lehetősége áll fenn: 1) cselekedetekből (ἐξ ἔργων νόμου), valamint 2) Jézus Krisztusba vetett hit által (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ).⁵⁴ E két út, pedig kapcsolatban van a noéi szövetséggel és Péter apostol identitászavarával is,⁵⁵ amelyek nem mondanak ellent Dunn véleményének.

Igazzá válni (δικαιωθήσεται) az Ószövetségben kétféleképpen lehetett: egyik út a körülméltékedés és az ahhoz tartozó rendelkezések és végzések (מִצְוָה és קִיּוּם) megtartása volt. Ilyen esetben a צִדִּיק terminust használták.⁵⁶ Ettől eltért a noéi szövetséghez tartozók üdvösségi útja, akiknek nem kellett megtartani a „végzéseket és rendelkezéseket”, mégis, ha Istennek tetsző életet éltek, „kegyes” emberek lehettek.⁵⁷

⁵³ De Witt Burton a νόμος héber használatáról a következőket írja a Tóra jelentését kiemelve: „az út, amely helyes irányba vezet” 1) Alapjelentésében; „irány”, amely egy másik helyetlen irány ellenében adatott. E kifejezés ilyenkor vonatkozhat az áldozat bemutatásának helyességére is. Pl.: Deut 17,11; Jer 18,18; Mik 3,11; Lev 6,9, Ex 12,49. 2) Ugyanakkor lehet etikai jelentésű kifejezés is, akkor, ha a vallással kapcsolatos instrukciók adásáról van szó. Pl.: Péld 6,20; Zsolt 78,1; Péld 4,2; 13,14. Kifejezetten a prófétákkal szembeni elvárás szakszava is lehet, amelyet Isten támaszt feléjük. Ezen esetekben mindig Isten elvására van a hangsúly. 3) Lehet konkrét tárgy is, amely az isteni rendelkezések egy konkrétuma. Pl.: Deut 1,5. Lásd DE WITT BURTON, Ernest: *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians*. T&T Clark, Edinburgh, 1921. 443–460.

⁵⁴ Az izraelieknek is két szövetsége volt: egy a „test szövetsége”, amelynek a körülméltékedés volt a külső jegye, és az „Isten szövetsége” amelyet Isten bárkinek felajánlhatott. Az 1Q14[=6]. 20–21 qumráni tekercs részlet számol be erről. Egyes Pszeudo-Philo iratok pedig azt állítják, hogy Mózesztől kezdve a körülméltékedés a Sínai szövetség jeleként értelmezett esemény volt, a korábbiakban, pl. Ábrahám esetében alkalmazott körülméltékedés ezzel elentétben az „isteni szövetség” részeként alkalmazott eljárás volt. Ez megerősíti a noéi szövetség és a Sínai szövetség kontinuitásszerű értelmezésének lehetőségét. Lásd DUNN, James G. D., *i.m.* 161–162.

⁵⁵ Ma is vannak, akik elfelejtik, hogy a kereszténység a zsidóságból nőtt ki. E kérdés tisztázására Willem J. J. Glashouwer a feltétel nélküli és a feltételhez kötött szövetség fogalmát választja szét. Izrael hat szövetséget kapott Istentől 1) ábrahámi szövetség, 2) az Ígért földjének szövetsége, 3) lévita szövetség, 4) dávidi szövetség, 5) Az Újszövetség ígérete, 6) Jeruzsálem szövetség, ezek mindegyike feltétel nélküli. A noéi és a Habakuk-szövetség feltételhez kötött, és Izrael elhívása előtti. Lásd GLASHOUWER, Willem J. J.: *Miért Izrael? Új kezdek*. Bridge Mission Society, Bp. 2007. 31.

⁵⁶ A צִדִּיק alapjelentései: igazságos, jámbor, őszinte és igaz. Arám változata a צִדִּיקָא (Dán 4,24) jótékonytságot, alamizsnát is jelent. Szinonimáiban nem tér el alapjában véve a צִדִּיקָא-tól. Lásd POLLÁK Kaim: *Héber–magyar teljes szótár*. (Magánkiadás), Bp. 1881. 312.

⁵⁷ Marcus Jastrow Targum-Midrás szótára a צִדִּיקָא -ra ezt írja: Tisztaság, megigazult állapot. Ezt olyan módon lehet elérni, hogy bemutatja a bűnért való áldozatot. Rámutat arra, hogy e kifejezés a szövetségi használatnak köszönhetően inkább alkalmi megtisztulást jelentett akkor. Ellenben a צִדִּיק -ral, ami: egyenes, jellemes embert jelentett. Másodlagosan

Őket a יָשָׁר terminussal illeték.⁵⁸ Erre kiváló példa Noé és Jób. Noé, mivel körülmetélt „igaz ember volt...” (נֶחֱ אִישׁ צַדִּיק). Ellenben Jób „kegyes, istenfélő” (תָּם וְיָשָׁר), feltételezhetően nem körülmetéltként.

Meg lehet említeni még Habakuk próféta szövetségi intelmeit is (Hab 2,4), ami a Gal 3,11-ben lelhető föl: „Hogy pedig a Tóra szövetségének cselekvése miatt senkiről sem mondja Isten, hogy igaz ember, teljesen nyilvánvaló: Mert az *igaz ember hitben járva él*”. Itt a δίκαιος (LXX Hab 2,4 δίκαιος ἐκ πίστεως), vagyis a צַדִּיק szerepel a fentiek értelmében,⁵⁹ azonban a Habakuk-részlet idézése *mindkét szövetséghez* tartozóknak szólhat: a צַדִּיק (és nem a יָשָׁר) él hite által. Ez a Tóra *etikai* értelmezése és nem a körülmetélkedés szövetségi útja, amely így le tudja rombolni a válaszfalakat a nemzetek és a körülmetéltek között. Ezt a kettősséget igyekeztem érzékeltetni fordításomban: ha ugyanis ez esetben a νόμος jelentését konkretizálva Tórának fordítjuk, akkor a διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ-t, mint a Habakuk-intelem újszövetségi értelmezését dinamikus ekvivalenciával fordíthatjuk:⁶⁰ „Krisztusba vetettük hitünket, hogy igaz emberek legyünk a Krisztusban való *hit szövetsége* által”.

Ezek jegyében, ha a súlyponti elemekre támaszkodunk, az antiochiai incidens hátterében a következő állhatott: Barnabás és Péter egyaránt zsidók voltak, ellentétben Titusszal, aki „mindig is görög volt.” Itt most, mint gyűjtőfogalmat használja Pál Péterre a Ἰουδαίος-t, ez nem is súlyponti kifejezés, általában a zsidóság, mint nép jelölésére használatos: „ha te *zsidó* létedre...”. A mondat második felében azon-

még mindig hordozta az „igaz” vagy „megigazult” jelentéseket is a Talmudban és a Midrásokban, de ez már élesen elvált a korábbi használatától. Ábrahámra használták, de még a szövetségkötés előtti állapotára. Lásd JASTROW, Marcus: *A Dictionary of The Targumim, and Talmudi Babli and Yerushalmi and the Midraschich Literature*. W. Drüggelin, Oriental Printer, Leipzig. 1926. (First publ. 1906.) 601; 1263–1264.

⁵⁸ A יָשָׁר alapjelentése: egyenes, igazságos, jámbor, igaz ember. POLLÁK Kaim, *i.m.* 149–150.

⁵⁹ Bultmann szerint mindkét szó (δίκαιος és a צַדִּיק) többjelentésű kifejezések, amelyek a profán irodalomban is ismeretesek. Ennek egyik vonatkozása a *iustitia distributiva* különösen fontos, amely fel-felbukkan Pálnál. Lásd BULTMANN, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*. Osiris, Bp. 1998. 222.

⁶⁰ Burton véleménye צַדִּיק-val kapcsolatosan: A δικαιοσύνη mint Isten igazságának az elfogadása. Galata csak 2,21; 3,6; 3,21. Nagyon erős kifejezésként jelenik meg, mint antitézise a világ elemeinek, amelyek hatalmat gyakorolnak az emberen. Ilyen módon a Törvény szövetségi értelmezésének lehetőségét erősíti meg, az *apokrif és a pseudo-epigráf használat*. A δίκαιος általában az „igaz ember” fogalmát takarja, kivétel Zsuzsanna és a vének 53, ahol jelentése; ártatlan. Alapjelentésében az ember és az Isten igazságára, igazságosságára egyaránt vonatkozik, pl. Tób 3,2; 14,9; SalBölcs 2,10; 3,1; JSirá 10,23; 2Makk 9,12. Ismeretes δικαιοσύνη formában is, mint „az igazság”; 1Makk 2,29; SalBölcs 9,3; JSirá 45,26. Lásd DE WITT BURTON, Ernest: *i.m.* 460–474.

ban Gal 2,14 ἐθνικῶς használata esetében hangot kell adni a *negatív* asszociációs felhangnak is: „...pogányként viselkedsz”.⁶¹ Itt ugyanis már nem azon van a hangsúly, hogy a „népek” közé keveredett, hanem olyan életformát vett fel (ἐθνικῶς ζῆς), amely sem az egyik, sem a másik szövetségi viszonynak nem felelt meg, ezért pejoratív értelmet kell e frázisnak tulajdonítani. Egyben ez a súlyponti jellemző segíthet eldönteni azt a kérdést is a fordítások tekintetében, hogy mikor beszéljünk „népekről” és mikor „pogányokról” egy ugyanazon levélben belül, de más-más rövidebb kontextusban. Ezeknek az asszociatív jelentéseknek csak akkor tudunk ilyen módon hangot adni,⁶² ha az összes identitásjelző fogalmat egyaránt figyelembe vesszük.⁶³

Ezért a teljes mondat: *ha te zsidó létedre pogányként viselkedsz és nem zsidó módra, miért sarkallod magatartásoddal e népeket arra, hogy judaizálódjanak?*⁶⁴ A Gal 2,14 τοῦδαῖζω, itt az ἐθνικῶς ζῆς frázis ellentétje.⁶⁵ Nem arról van szó tehát, hogy Péter körülmetéléssel prozelitává akart tenni valakiket, ez inkább a zavarkeltők jellemzője volt, hanem életformájával arra akarata őket rábírni, hogy szociálisan is olyan szoká-

⁶¹ Ezt erősíti Dunn véleménye: csak a Gal 2,15-ben nevezi magát Pál zsidónak. Lásd DUNN, James D. G.: *Kezdetben volt az evangélium. Jézus, Pál és az evangéliumok*. Kálvin Kiadó, Bp. 2014. 157.

⁶² Mértékadónak tartom e szempontból Budai Gergely fordítását, aki az asszociatív felhangoknak olyan mértékban ad hangot, hogy az megváltoztatja a szavak szótári jelentését is: „...Ha te zsidó létedre *pogánykeresztény* módon élsz és nem *zsidókeresztény* módon, miért akarod a *pogánykeresztényeket* arra kényszeríteni, hogy ők is *zsidókeresztény* szokások szerint éljenek?” Lásd BUDAI Gergely: *Az Új Testámentom*. Magyarországi Református Egyház Zsinatának Irodája, Bp. 1967. 438.

⁶³ Mivel Péter és Pál mindketten zsidók voltak, nem a tiszta és a tisztátalan ételek esetleges elfogyasztása volt a jeruzsálemiek és Pál között a feszültség. Pál összes leveléből rekonstruálva ezt a kérdést, inkább az lehetett a háttérben, hogy a hellén étkezések bizonyos orgiákkal, szexuális kicsapongással jártak együtt, amelyek időnként valamely (pl. Bachuss) kultuszhoz tartoztak. Pál esetében az együttétkezés könnyen eredményezhette azt, hogy e kultuszokkal is azonosulna, amelyektől határozottan elzárkózott. Lásd NEWTON, Michael: *The Concept of Purity at Qumran and in The Letters of Paul*. Society for New Testament Studies Monograph. (Series 53). Cambridge University Press, New York, 1985. 100–102.

⁶⁴ E mondatban grammatikai szempontból is felfedezhetünk egy súlyponti eltolódást: az εἰ általános igazság kihangsúlyozására szolgál, amely így nem a feltétele mód kifejezésére, hanem a nyomatékosításra szolgál: „*mivel te zsidó létedre pogányként viselkedsz...*” Ez a felfogás rámutat arra, hogy e mondatban mindenképp találhatunk valamilyen interpretációs súlyponti eltolódást. Ehhez hasonló eset lehet: Mt 19,10; 6,30; Róm 4,14; 8,17; 11,6. Ezek közül ráadásul néhány olyan lyukas mondatot is találunk, ahol az ige, vagy az egyik ige hiányzik. Lásd DE WITT BURTON, Ernest: *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*. T&T Clark, Edinburgh, 1893. (Reprint 1973). 102. Section 243.

⁶⁵ DUNN, James D. G.: *Kezdetben volt az evangélium. Jézus, Pál és az evangéliumok*. Kálvin Kiadó, Bp. 2014. 154–159.

sokat kövessenek,⁶⁶ amelyek egyébként a körülmetélkedettekre vonatkoztak volna csak.⁶⁷ Ez pedig nem volt elvárás a már említett két szövetség közül egyik értelmében sem.

7. VÉGKÖVETKEZTETÉSEK:

A KÜLÖNÁLLÁS ÉS A KÖZÖSSÉGETEREMTÉS HERMENEUTIKÁJA

Az alábbiakban azt a néhány pontot szeretném kiemelni, amelyekre a hapax legomenonok kutatása enged következtetni. Néhányat ezek közül nem tudok egyértelműen alátámasztani szakirodalommal, inkább úgy kívánom sugalmazni, mint szubjektív véleményt, amely az eddigiekből *abstractio formalis*⁶⁸ következik.

A pálfordulás lényege: a farizeusi írásmagyarázat helyett (vagy mellett) az alexandriai hagyomány felé való fordulás. Másként, az írás betűje helyett az etikai tartalom tanítása. Pálnál ez ötvöződik a farizeusi iskola exegetikai tanításaival, de végkövetkeztetéseinkben inkább az etikai eredményeket hangsúlyozza a farizeus társaival szemben, akik a törvény betű szerinti (kazuisztikus) értelmezése mellett érvelhetnek. Az alexandriai hagyomány (apodiktikus törvényértelmezés) képes volt befogadni a „Krisztus emberi testben kereszten” gondolatát, a palesztinaiaknak ez a „kereszt botránya” volt.

Az első században tk. nem is beszélhetünk „őskereszténységről” – inkább Krisztust befogadó zsidó, prozelita és „istenfélő görögök” kategóriáiról. Mai értelemben a kereszténység kialakulásáról a 70-es évek után beszélhetünk; mint a zsidóság egy irányzatának tovább éleséről. Pál figyelmeztetései profetikus jellegűek lehettek: akkor is ragaszkodtak majd a vallásokhoz, ha nem lesz templom és nem lesz értelme a

⁶⁶ Egyesek felvetik annak a lehetőségét, hogy nem is egy féle judaizálásról lehet szó, hanem lehetséges többes számú használat is: „judaizmus és judaizmusok”. E kifejezések nem csak a zsidóság megosztottságát fejezik ki a kereszténység kialakulásának korában, hanem arra is rámutatnak, hogy a zavarkeltők nem azonosíthatók sem a páli, sem a péteri zsidó gondolkodással. Lásd DUNN, James G. D.: *The New Perspective on Paul*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Michigan–Cambridge, 2008. 154–155.

⁶⁷ Gerd Theissen szerint nem csupán szociális ellentétek hangsúlyozásáról van szó, hanem inkább azt akarja hangsúlyozni Pál, hogy Ő nem konkurencia a kereszténységen belül. A zavarkeltők intoleránsak, ő azonban minden helyzetet tolerál. A közös álláspont jellemzője a „Krisztusban” formula használata. Lásd THEISSEN, Gerd: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1993. 103–104.

⁶⁸ E filozófiai terminust jónak látom itt használni. Jelentése: *kategorikus következtetés*, amikor legalább két dolgot állíthatunk ahhoz, hogy egy harmadikat feltételezzünk nagy bizonyossággal. Lásd: BRUGGER, Walter: *Filozófiai Lexikon*. München, Herder, 1975, 9. Online változat: <https://btk.ppke.hu/uploads/articles/6114/file/BRUGGER3-1.pdf> 2016.11.08.

körülmetéledésnek? S ez 70 után be is teljesedik, mint tudjuk, a jánosi kereszténység ezért indul útjára: János az egyedüli hiteles szemtanú kb. 96-ig, de csak 70 után lesz tekintélyes, mint egy olyan személy, aki még él azok közül, akik látták az Urat.

A „keresztény misszió” Kr. e. kb. 300 évvel kezdődött, az Ószövetség görögre fordításával. Ilyen módon a legmeghatározóbb missziós tényező a hellenizáció, mai értelemben véve a korabeli globalizáció volt. A leginkább gátló tényező pedig a nacionalizmus, amelynek ma is vannak tanulságai: a „nemzeti kereszténység” legalább annyira lehet taszító jellegű irányzat, mint amennyire szubkultúrát teremtő erejű is egyben.

Pál dühös volt a levél írásakor. A megszokott fordítások kevésbé emelik ki az érzelmeket. Az a pragmalingvisztikai vizsgálat, amelyet elvégeztem, vagyis a szavak asszociatív jelentésmezőjének vizsgálata, erre is kiterjed. A harag oka: egyik nép a másikkal rivalizált, nem pedig elfogadásra törekedett. A zsidók a körülmetéledést nem a szövetség jeleként, hanem a nemzeti összetartozás jegyében alkalmazták, a hellének pedig a társadalom perifériájára száműzték a zsidóságot, de különösen is a római polgárság. Az Újszövetség iratait ilyen módon a hídépítés eszközeként is lehet látni: Jézus Krisztus új szövetsége a keresztség és az úrvacsorai kommunió a népek eggyé olvadását segíti elő, a zsidók Tóra-magyarázataival szemben.

Így tehát azt mondhatjuk, hogy a teljes antiochiai incidens mögött 1) nem a kereszténység kezdeti válsága, hanem az egyes zsidó irányzatok közötti feszültség húzódott meg,⁶⁹ amely 2) a zavarkeltők számára kiváló terület lehetett lázító tevékenységük (Gal 1,7 μεταστρέφω) folytatására.⁷⁰ Ezért 3) Pál, mint hajdani farizeus alkalmas volt, hogy műveltségét, tekintélyét, jártasságát latba vetve megoldást kínáljon fel (Gal 1,16 (2,4) προσανατίθημι), amely a régi, és az új szövetség újradefiniálása volt a νόμος értelmezésének tükrében.

⁶⁹ Ezt erősíti Bultmann véleménye is: Az ApCsel 6,9-ben olvasható hellenisztikus zsidók eleve szabadabban viszonyultak a törvényhez. Érhető, hogy ha ezek a személyek a kereszténységben otthonra találtak, megnövekedett az elvárás velük szemben, de különösen a templomkultusz és a törvénnyel szembeni magatartás miatt. A Gal 2,1–10 szerint az apostoli konvent elismerte a törvénytől szabad pogánykereszténységet, azonban nem tekintették teljesen egyenjogúnak a pogánykeresztényeket. Az apostoli dekrétum engedményeket jelentett, de megoldást nem hozott. Lásd BULTMANN, *i.m.* 61–62.

⁷⁰ Cole véleménye szerint: A 15. vers első felével arra mutat rá Pál, hogy nincs távolság az őskeresztények és a zsidóság (judaizálók) között, akikkel önmagát is azonosítja. A zsidókeresztények és a pogánykeresztények elnevezés fontos, nehogy úgy tűnjön, hogy a pogányok „kutyák” (Fil 3,2), amelyek a görög cinikus filozófusok lehettek. Az önazonosítás lényege a közös nevező keresése, nem a távolság kialakítása. Az igazak és a bűnösök személye témája a levélnek, ami Jézus tanítására nyúlik vissza (Mt 9,13). Ez annak a pozitív diszkriminációnak a lényege, amely a pogányokat nem származása szerint veti el, hanem a „bűnösök” jelzővel a zsidósághoz kapcsolja. COLE, R. Alan: *Revised Edition Galatians. Tyndale New Testament Commentaries*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Michigan, 1989. 120–121.

JÁKOB KÜZDELME ÉS MEGTÉRÉSE: AZ ISTENI ÉS AZ EMBERI IRGALOM BEFOGADÁSA. GONDOLATOK AZ IRGALMASSÁG ÉVÉBEN

Kránitz Mihály

The struggle and conversion of Jacob – The acceptance of divine and human mercy
During the life of Jacob there was a lot of turns. Already in the womb of his mother Rebecca he struggled against his elder brother Esau. Later on he got finesse away the birthright of his brother. This provokes rancour from Esau and Jacob has to escape. Making repentance and humbling himself, he is ready to make a deep bow before him. Previous to this he is struggling with God and he has got a new name – Israel – but he still remains lame. Nevertheless the mercy of God transforms him physically and spiritually, who was a shifty boy, and he will be able to live in peace with the Creator and with his creatures.

Jesus refers to the living God as the God of Abraham, and the God of Isaac, and the God of Jacob (Mc 12,26).

Pope Francis mentions that „by virtue of mercy, all the events of the Old Testament are replete with profound salvific import. Mercy renders God’s history with Israel a history of salvation.” (Misericordiae vultus 7).

A pátriárkák közül kiemelkedik Jákob, akinek szinte az egész élettörténetében ösz-szegződik Istennek a népével való kapcsolata és üdvözítő szándéka. A *Teremtés köny-ve* 25,9-től egészen a 37. fejezet első verséig bezárólag egy önálló ciklus található, melyet akár a *Jákob cselekedetei* címmel is leírhatunk. A József-történetben is fel-felbukkan Jákob neve, főképp akkor, amikor Józsefet eladják testvérei (36. fejezet), majd amikor ő maga is fiaival együtt Egyiptomba megy, és ott viszontláthatja Józsefet, és végül az a jelenet, amikor Jákob a csontjai felől végrendelkezik. A szakasz lezárásaként Jákob egyenként áldást ad fiaira, végül eltemetik.

A *Teremtés könyvének* ötven fejezetéből huszonötben jelen van Jákob személye, s ez a tény meghatározza az Ószövetség folyamán életének, magatartásának és emlé-kének ébren tartását, ami voltaképpen átnyúlik az Újszövetségbe is, egészen addig, hogy Jézus mintegy szentté avatja Ábrahámmal és Izsákkal együtt. Maga Isten így mutatkozik be Mózesnek, amikor kiléte felől érdeklődik, hogy mit mondjon. A megnevezést maga az Úr adja Mózes szájába: „Jahve, atyáitok Istene, Ábrahám Iste-ne, Izsák Istene, Jákob Istene küldött hozzátok.”¹ Jézus ugyanerre a helyre utal, és

¹ Kiv 3,15.

hozzáteszi: „Isten nem a halottak Istene, hanem az élőké.”² Jézus és Jákob említésével a samariai asszony történetében is találkozunk, amikor Jézus leül Jákob kútjánál. A történetben háromszor is elhangzik Jákob neve, s ez még jobban megerősíti a történetiségét.³

Ferenc pápa egy rendkívüli szentévet hirdetett, mely 2015. december 8-án kezdődött, mert rendkívül fontos, hogy „megmutassuk és járjuk az irgalmasság útját”.⁴ Mindezt azért, mert az irgalmasság „igen nagy veszélyben forog”.⁵ A pápa egyúttal rámutat arra, hogy „Izrael elsőként kapta meg azt a kinyilatkoztatást, mely megmarad a történelemben, mint valami mérhetetlen – az egész emberiségnek fölkínálandó – gazdagság kezdete”.⁶ Ennek a kinyilatkoztatásnak a lényege pedig – vagy, ahogy a szentatya fogalmaz, gazdagsága – az isteni irgalom, a megbocsátás és a szeretet. A pápai bulla szerint „az Ószövetség történetét átszövi az irgalmasság, mert olyan cselekedetekről van bennük szó, melyeket az Úr a népe javára hajtott végre történelmének legnehezebb óráiban”.⁷ Isten cselekedete pedig abból lesz látható, hogy „az irgalmasságból fakadóan az Ószövetség minden viszontagságának mély üdvtörténeti jelentése van. Az irgalmasság teszi üdvtörténetté Isten és Izrael történetét.”⁸

Az egész Ószövetség, de valójában a pátriárkák története Izrael Istenét az atyák Isteneként mutatja be. A Jákob-történetben a kinyilatkoztatás által helyes képet kapunk Istenről, aki az ég és a föld istene.⁹ Ábrahám és Jákob, vagyis az „ősatyák” személye körül családtörténetek alakultak ki, melyek a hagyományképződés állomásait is mutatják. Ábrahám körül délen, Jákob körül pedig északon jöttek létre elbeszélések. Az eredetileg külön-külön egységben lévő Ábrahám- és Jákob-történetet egyet-

² Mt 22,32.

³ Jn 4,4–5.6.12. A jákobi tipológia számára fontos helyszín a kút, amelyet Garizim hegyével azonosítottak, az ott lévő 32 méter mély, mindig friss vízű kúttal. A samariai asszony azt kérdezi Jézustól, hogy vajon „nagyobb-e Jákob atyánknál”, amikor ő élő vizet akar adni, jóllehet nincs semmi eszköze ahhoz, hogy merítsen. Jézus meghaladja Jákob személyét, mert ő nemcsak a nyáját képes megitatni, hanem az ember szomjúságát is élő vízzel tudja csillapítani. Vö. GRAPPE, Christian : *Le début du quatrième évangile (Jean 2 à 5). Témoin d'un dialogue avec d'autres tradition religieuse?*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (Avril–Juin 2016), 113–125.

⁴ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 10, SZIT, Budapest 2015.

⁵ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 11.

⁶ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 23.

⁷ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 23.

⁸ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 7.

⁹ Az ún. jahvista mű (jahvista redakció) Izrael Istenét mint az atyák Istenét egyúttal az egyetemes világ Isteneként vezeti be (Ter 24,3.7). Vö. RÓZSA Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, SZIT, Budapest 2016, 107.

len családtörténété egyesítették, melyhez a József-történetet is hozzákapcsolták. A *Teremtés könyve* 13–50. terjedő fejezeteiben ugyanazt a közös Istent, Jahvét tisztelik, ahol észak és dél, „júdeaiak és izraeliek egyetlen családi egységet alkotnak”.¹⁰

Az egyes ősatyákhoz más-más szentélyek kapcsolódnak. Ábrahámnál Mamre, Jákobnál Bétel lesz a meghatározó szentély, ahol Istent tisztelik. A Jákob-elbeszélések az állam előtti időszakra vezethetők vissza, ahol a családi kapcsolatok és a vérrokonság alkotják a közösség egységét. A szövegek keletkezéstörténete egyúttal azt a folyamatot is feltárja, melynek során évszázadokkal később a családtörténetet „nacionalizálták”, és Bételben, a királyi szentélyben írták le.¹¹

A *Teremtés könyvében* Ábrahám és Izsák története után következik tehát Jákob története, ahol a már említett nagyobb egységben leszűkíthető a tényleges eseménysor a 28,10-től a 36,43-ig terjedő fejezetekre. Jákob kalandos élettörténetében megtaláljuk a helyes és a helytelen emberi magatartásformákat, az isteni gondviselés kifürkészhetetlen szándékát, és annak érvényesülését a történeti és emberi viszontagságokon keresztül, és Jákob személyében elérkezünk az embernek felebarátjával (jelen esetben Jákobnak Ézsauval, a testvérével) és az embernek az Istennel való kapcsolatához, melyekben feltárul Isten végtelen irgalmassága, és egy személyes lelki érettségi folyamaton keresztül az emberi irgalmasság is. Istennek ugyanis az irgalmasság a végső és legnagyobb tette, amellyel élénk siet, az embernek pedig egy tanulási folyamat részeként kell elsajátítania az immár a Jézus Krisztusban beteljesült kinyilatkoztatás üzenetét: „boldogok az irgalmasok”; „legyetek irgalmasak, mint az Atya”.¹²

Isten tulajdonságaira két jelző utal az ószövetségi Szentírásban: a *ra úm* 'irgalmas' és a *annûn* 'kegyes' kifejezés, melyek eredete az ókori Mezopotámiába és az ősi szírkanaanita területre vezet. Más a helyzet a *hesed* főnévvel 'kedvesség, szerető kedvesség, állhatatos szeretet' jelentéssel, melynek léte csak az Ószövetségben igazolható. Ez Istennek az emberek felé megnyilvánuló jóakarata és az emberek egymás közötti jóindulatára utal – magyarázza Hermann Spieckermann (1950–) német protestáns biblikus tudós, ókori közel-keleti vallásszakértő, és hozzáteszi, hogy a kifejezés egyszerre vonatkozik az isteni és az emberi területre, kifejezve a jóakarat bőségét.¹³ Isten irgalmáról mint meghatározó magatartásáról Spieckermann kijelenti: „Ellentétben az Ószövetséggel kapcsolatban elterjedt véleménnyel, mely a haragvó Istent állítja

¹⁰ RÓZSA Huba: *Bevezetés*, 112–113.

¹¹ RÓZSA Huba: *Bevezetés*, 119.

¹² Lk 6,36.

¹³ SPIECKERMANN, Hermann: *Wrath and Mercy as Crucial Terms of Theological Hermeneutics*, in KRATZ, R. Gregor / SPIECKERMANN, Hermann: *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Forschungen zum Alten Testament, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 10.

előtérbe, a kegyelem megfogalmazása szükségszerűen vezet ahhoz a megállapításhoz, hogy – az Ószövetségen belül – sokkal nagyobb jelentősége van Isten kegyelmes és irgalmas természetének, mivel az ő kegyelme és irgalma összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint a haragja.”¹⁴

Isten különleges látomásokat adományoz Jákobnak, melyek az ő irgalmának és kegyelmének ajándékai, ám a döntést a segítséggel együtt Jákobnak kell meghoznia. Részesülve az isteni látomásban azonban meglepődik: „Valóban az Úr (Jahve) van ezen a helyen (*māqôm*), és én nem tudtam.” (Ter 28,16) A hely Bétel szent voltának elismerésére utal, Jákobnak pedig ezen túlmenően Isten személyes jelenlétére.¹⁵

A testvérek történetét elemezve rendkívül érdekes Ézsau viselkedése Jákobbal szemben. A találkozásnál mintha nem is emlékezne arra, hogy testvére becsapta őt, pedig nemcsak elsőszülöttségi jogát, hanem még az áldását is elvette.

Miután Jákob megküzdött Istennel, és új nevet kapott, fontos volt neki a múlt tisztázása, és az isteni irgalom megtapasztalásán túl Ézsau emberi irgalmának szinte a kikövetelése alázatos magatartása révén. Ézsau, bár hatalmas sereggel (négy száz fegyveres férfi) jön Jákob elé, mégsem lát ellenfelet öccsében, aki minden úton, mindenképpen ki akarja engesztelni, mert ez fontos számára.

Mark G. Brett, az ausztráliai Whitley College ószövetségi professzora hangsúlyozza, hogy egy izraelita számára nem volt lehetséges, hogy Istent lássa és életben maradjon (Kiv 30,20; Bír 6,22–23; 13,22). Ám a Jákob és Ézsau közötti párbeszédben is valami hasonlót fedezhetünk fel. Jákob számára meglepetés volt, hogy túlélte a találkozást Ézsauval, amint néhány órával korábban túlélte az Istennel való találkozást.¹⁶ A döntő fordulat Jákob sürgető kérésében van, amikor Ézsau az ajándék elfogadásáról beszél, ami valójában az ő áldása: „Fogadd el az ajándékot kezemből.” (Ter 33,10) Ez visszautal a Ter 27,36-ra, ahol Ézsau azon szomorkodik, hogy Jákob nemcsak az elsőszülöttségi jogát vette el, hanem „az áldásomat is”. Az ajándékokkal Jákob most ezt az első csalást akarja helyrehozni, és öntudatlanul használja a visszaszolgáltatás szókinsét – állapítja meg Robert Bernard Alter (1935–), aki a héber és összehasonlító irodalom professzora a kaliforniai egyetemen (Berkeley).¹⁷ Thomas W. Mann szerint Jákob részéről az áldás/ajándék (*baraka*) átadása egyéniségének

¹⁴ SPIECKERMANN: im. 10.

¹⁵ DE PURY, Albert: *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, tome II, Gabalda, Paris 1975, 349–352. A patriarchális hagyomány aktualizálása, a jelenre való alkalmazása már a jahvista szerkesztő előtt megtalálható. DE PURY, Albert: *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, tome I, Gabalda, Paris 1975, 126.

¹⁶ BRETT, Mark G.: *Genesis: Procreation and the Politics of Identity*, Routledge, London 2000, 90.

¹⁷ ALTER, Robert B.: *Genesis*, Norton & Company, New York 1996, 186.

drámai fordulatát jelzi. Valójában itt megy végbe a kiengesztelődés, s a történetet elbeszélő csak röviden foglalja össze, hogy Jákob ezt az átadást nagyon sürgette, mivel Ézsau szabadkozott hatalmas vagyonára hivatkozva. „De Jákob ellenkezett.” (Ter 33,10) Az ösztönzésre Ézsau végül elfogadta Jákob ajándékát (Ter 33,11).¹⁸ Számos magyarázó úgy érzi, hogy ez volt a kiengesztelődés pillanata a két testvér között, vagy legalábbis ellentétük feloldása.¹⁹

A jahvista elbeszélő célzásai arra utalnak, hogy nem Jákob ajándékai váltották ki Ézsau kedvező magatartását Jákob felé, mivel ő először nem fogadta el a „nyájakat”, amelyeket Jákob felajánlott neki. Ráadásul Ézsau magatartása az elejétől a végéig jóindulatúnak és őszintének tűnik.²⁰

A bátyjával való találkozás előtt Jákob Isten konkrét segítségére utal, kifejezve szívből jövő alázatát: „Nem vagyok méltó mindarra a kegyelemre és hűségre, amelyet szolgál iránt tanúsítottál.” (Ter 32,11) Imájában Jákob először atyái Istenére hivatkozik (Ter 32,10), majd utal Jahve parancsára, hogy térjen vissza földjére és rokonságához (Ter 31,3; 32,10), s így valójában az Ézsauval való találkozása az Istennek való engedelmség következménye. Jahve parancsa Jákob javára lesz (Ter 32,10). Mindazonáltal Jákob kifejezetten kéri Isten támogatását: „Ments meg engem bátyám kezétől. Félek, hogy jön, és legyőz engem, s az anyát gyermekeivel.” (Ter 32,12)²¹

Jákobnak tehát az emberi irgalmasság elsajátításához meg kell alázkodnia, hogy emberként is átérezze kicsinységét és a másik emberre való rászorultságát. Az „Istennel való tusakodásban” pedig – bár a küzdelemben alulmaradva és belesántulva – mégis rádöbben Isten irgalmas szeretetére. Nézzük tehát Jákob pátriárka életén keresztül az isteni és az emberi irgalmasság felismerését és kiteljesedését. Jákob nevének az említése először születése során történik, amikor Izsáknak Rebekától ikrei születnek, akik már „anyjuk méhében küzdöttek egymással”.²² Először Ézsau jött napvilágra, majd „a testvére, akinek keze Ézsau sarkát fogta”. Ezért is nevezték el Jákobnak, vagyis „sarokba kapaszkodónak” – később kapta majd az Izrael, azaz „az Istennel viaskodó” nevet (Ter 32,29).

Az Isten és Izrael között létrejött kapcsolatnak, a későbbi szövetségnek az alapjai a pátriárkai korban szilárdulnak meg, és amit Isten akkor Ábrahámnak, Izsáknak és

¹⁸ MANN, Thomas W.: *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*, John Knocks Press, Atlanta 1988, 62.

¹⁹ VROLIJK, Paul D.: *Jacob's Wealth. An Examination into the Nature and Role of Material Possessions in the Jacob-Cycle (Gen 25,19–35,29)*, Brill, Leiden–Boston 2011, 250–251.

²⁰ VROLIJK, Paul D.: *Jacob's Wealth*, 251.

²¹ MIRGUET, Françoise: *La représentation du divine dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives*, Brill, Leiden–Boston 2009, 400–407: „Quand les paroles divines sont rappelées à leur énonciateur.”

²² Vö. Ter 25,26 (Ter 25,22).

Jáknobnak megígért, azt teljesíti be a személyes kiválasztásban, a népe iránti feltétlen szeretetben és végső soron Jézus Krisztusban, az Üdvözítőben, akinek a pátriárkák előképei lettek. Erre utal a samariái asszony kérdése is: „Nagyobb vagy Jáknob atyánknál?” (Jn 4,12)

Jáknobot először az elsőszülöttség fufangos megszerzésénél ismerjük meg. Szövetkeze édesanyjával, Rebekával csellel elérte, hogy egy tál lencséeért Ézsautól eskü ígérétével megszerzi, aki így elsőszülöttségi jogát meggondolatlanul eladta, és a dologra később nem is emlékezett. Félve a lelepleződéstől Jáknob elmenekül Háránba nagybátyjához, Lábánhoz, hogy anyja tanácsára onnan vegyen feleséget magának. A Mezopotámiába menekülő Jáknob Bételben egy este álmában egy égbe nyúló létrát lát, melyen angyalok föl-le járnak. Itt Isten bemutatkozik Jáknobnak: „Az Úr vagyok, atyádnak, Ábrahámnak Istene és Izsák Istene. A földet, amelyen pihensz, neked és utódaidnak adom. Nemzetséged olyan lesz, mint a föld homokja... Utódodban nyer áldást a föld minden népe. Nézd, én veled vagyok, mindenütt oltalmazlak, ahová mégy, és visszavezetlek erre a földre. Nem hagylak el, amíg véghez nem viszem, amit ígértem neked.”²³

A nagy irgalmú Isten tehát Jáknob fölött áll, mintegy „a létra tetején” – ahogy azt az első látomásban érzékeli –, és megújítja az Ábrahámnak és Izsáknak tett ígérét: „Jáknob utódai megsokasodnak, Kánaán földjének birtokosai lesznek, neki pedig oltalmat ígér vándorútján.”²⁴

Jáknob fiatal életútja kezdetén tehát már találkozik az Istennel, aki számára egy ígértes jövőt nyújt, de legfőképpen önmagát. Az „én veled vagyok” (Ter 28,15) nem más, mint a Mózesnek kinyilvánított isteni név jelentése, a Jahve: az „*ehyeh asher ehveh*”, az „én vagyok, aki vagyok” (Kiv 3,14), akiről még ezt olvassuk: „Jahve atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jáknob Istene... Ez az én nevem minden időkre, s így kell neveznetek nemzedékről nemzedékre.” (Kiv 3,15) Isten jelenléte Jáknobnak, de minden embernek is egy személyes kapcsolattal, nevének kinyilvánításával kezdődik. Ferenc pápa is erre tanít az irgalmasság évében: „Isten jön elénk, hogy kiszabadítson minket a gyöngeségből, melyben élünk. Az ő segítségével abban áll, hogy elfogadtatja velünk jelenlétét és közelségét. Az ő együttérzésétől napról napra megérintve tudunk mi is együtt érzők lenni mindenki iránt.”²⁵

Hazájától való távollétében mintha új életet kezdetne Jáknob, és ezt meg is teszi, bár az elkövetkezendő évek nem lesznek megpróbáltatástól mentesek. Lábán fiatalabb leányáért, Ráhelért, akit megszeretett, hét évig szolgált. Az esküvő napján Lábán azonban csellel (mintha Jáknob itt visszakupná, amit Ézsauval szemben alkalma-

²³ Ter 28,10–15.

²⁴ Ter 28,10–22; vö. RÓZSA Huba: *Bevezetés*, 178.

²⁵ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 14.

zott) idősebbik lányát, Leát adja Jákobnak, aki Ráhelért újabb hét évet volt kénytelen szolgálni. Fő- és mellékfeleségeitől összesen tizenkét gyermeke született, s ez azt jelenti, hogy Isten megáldotta a családját. Ezután mivel Istentől felszólítást kapott, visszatér Kánaánba (Ter 31,3).

A Lábánnal való viszonytagságos kapcsolatot követően, amelynek során hol őt csapták be, hol pedig Jákob alkalmazott újabb cseleket, meggazdagodott, s menekülve eljutott Kánaán földjéhez. Azonban Jákob saját élettapasztalataival is gazdagon rádöbben, hogy csak úgy tudja rendezni életét testvérel, ha megköveti őt, és bocsánatot kér tőle.

Isten jelenlétére utal még a jelenség, hogy Jákobot egész életútján elkísérik Isten angyalai, és amikor látja az angyalokat, felkiált: „Ez Isten tábora!” (Ter 32,3) Ekkor Ézsauhoz, a testvéréhez követeket küld, hogy kegyelmet találjon előtte (Ter 32,4–6). Már tudja, hogy Ézsau négyszáz emberével jön feléje, ami miatt rendkívül megijedt, ekkor született meg szívében a felismerés, hogy miután emberileg szinte mindent megtett, Istenhez kell folyamodnia. Ezért imádságban szólítja meg Istent, és az életéért könyörög. Először ajándékként a nyáját és a barmokat küldi maga előtt, mert azt gondolja, hogy ezzel Ézsaut majd jóindulatra hangolja.²⁶ Ám ekkor beköszönt az este, amikor újra találkozik az Istennel. Ferenc pápa is így közelít a mindenkori emberhez, figyelmeztetve mindannyiunkat, hogy nem menekülhetünk az Úr szava elől, aki majd megkérdezi tőlünk: „Megbocsátottunk-e a minket megbántóknak, és elutasítottuk-e a bosszúállás, a gyűlölet minden formáját, melyek erőszakhoz vezetnek – Isten példáját követve, aki annyira türelmes velünk?”²⁷

Azonban hátravan még az éjszaka, amely megtisztítja és átalakítja Jákob szívét, egész magatartását és az Istenhez való végső megtérést eredményezi. A Jabbok gázlójánál Jákob egyedül maradt, és akkor „valaki hajnalig küzdött vele. Amikor látta, hogy nem tudja legyőzni, az ismeretlen megérintette csípőjét úgy, hogy Jákob csípője kificamodott.” (Ter 32,23–26) Jákob az Istennel való küzdelmében szellemi és testi nivoltában akar felülkerekedni, de rá kell döbbsennie, hogy jóllehet vállalta a küzdelmet, s ezért egy új nevet – „Izrael” = Istennel viaskodó – és áldást kap, de ettől kezdve sántít a csípője miatt (Ter 32,27–33).

Az erős, a csalafinta Jákob, akinek mégis volt szíve, hogy megnyíljon Isten jelenléte előtt, beismeri gyengeségét és teljes összeomlását: „Nem vagyok méltó mindarra a kegyelemre és hűségre, amelyet szolgál iránt tanúsítottál. Hiszen csak botommal

²⁶ Jákob ajándékaival akar hatni testvéreire, melynek célja, hogy kibéküljön bátyjával, és itt jelenik meg először a történet kulcsszava, az irgalom/kegyelem (lásd még a 33,8,10,15); vö. WENHAM, Gordon: *Genesis 16–50. Word Biblical Commentary* 2, Nelson Reference & Electronic, Waco, Texas 1994, 290.

²⁷ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 15.

léptem át ezt a Jordánt, s most két táborom van. Ments meg engem bátyám kezétől, Ézsau kezétől. Félek, hogy jön és legyőz engem, s az anyát gyermekeivel.” (Ter 32,11–12) Jákob itt a teljes megtisztulásával tapasztalta meg, amit Pál apostol tanított: „Isten ugyanis minden embert az engedetlenségben fogott össze, hogy megkönyörüljön.” (Róm 11,32) Ferenc pápa ehhez még hozzáteszi, hogy „kivétel nélkül mindenkinek feladata, hogy elfogadja az irgalmasságra szóló felhívást”.²⁸

A hajnal közeledtével Jákobból egy alázatos, irgalmas szívű ember lett, akit Isten megáldott, és megkapta az Izrael nevet. Ezáltal biztosítékot is kapott, hogy megmenekül Ézsau elől. A bátyjával való találkozás már ebben a kiengesztelődött szellemenben ment végbe, és már nem remegett Ézsau négyszáz emberétől sem. A szolgálókat, gyermekeiket és Ráhelt az ő gyermekeivel előreállította, és ekkor olyat tett, amire ifjúkorában soha nem gondolt volna: „Hétszer meghajolt a földig, míg közel ért testvéréhez.” (Ter 33,3)²⁹ Itt valami olyan történt, amiről Ferenc pápa ezt írja: „Elérkezett a megfelelő pillanat, hogy megváltoztassuk az életünket! Itt az ideje, hogy engedjük megérinteni a szívünket. Az elkövetett bűnök, még a súlyos bűntények elenére is; itt az óra, hogy meghalljuk azoknak az ártatlan embereknek a sírását, akiket megfosztottak javaiktól, méltóságuktól, érzéseiktől, sőt még az életüktől is. A rossz útján maradni csak illúzió és szomorúság forrása. A valódi élet egészen más. Isten fáradhatatlanul nyújtja felénk a kezét. Mindig készen áll, hogy meghallgasson.”³⁰

Ekkor egy igazi csoda történik, mert „Ézsau Jákob elé sietett, megölelte, nyakába borult és sírt” (Ter 33,4). Ézsauban itt már nyoma sincs a gyilkos keserűségnek, mely benne megnyilvánult a csalás felfedezésekor (Ter 27,41–42). A leírásban megtalálható ígék megragadóan fejezik ki az idősebb testvérben végbement változást: siet (Ter 24,17; 29,12–13), nyakába borul (Ter 29,13; 48,10). Ézsau végső soron testvérként köszönti Jákobot teljes szívéllyességgel.³¹ Mintha csak Ferenc pápa gondolatai teljesedtek volna: „Az irgalmasság nem ellentétes az igazságossággal, hanem

²⁸ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 18.

²⁹ A hétszeres leborulás a vazallus meghódolását jelenti az ún. Amarna-levelekben, amelyekből a Kr. e. XIV. század egyiptomi társadalma jelenik meg. Vö. PRITCHARD, James B.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, Princeton University Press, Hardcover 1969, 483–485.

³⁰ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 19.

³¹ WENHAM, Gordon: *Genesis 16–50*, 298. WESTERMANN, Claus: *Genesiskapitel 12–36*, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 636–647. (639: „... die angstvolle Spannung... ist gelöst. Das heißt auch: in dieser herzlichen Bewillkommung ist die Vergebung eingeschlossen. Esau hat seinem Bruder die Schuld vergeben, gleich, ob er durch Jakobs in der Geste impliziertes Eigenständnis der Schuld und die Geschenke dazu bewogen wurde, ob ihn das vor lange Zeit Gesehene jetzt nicht mehr wichtig war.”)

Istennek a bűnös iránti magatartását fejezi ki, mellyel további lehetőséget nyújt számára a meggondolásra, megtérésre és hitre.”³²

Ézsau részéről ezek után szinte gyerekes gondolkodásra utalnak kérdései, amikor meglátta az asszonyokat és a gyermekeket, megkérdezte: „Kik ezek veled?” És amikor a szolgálók jöttek gyermekeikkel, és látta az egész táborot, ismét megkérdezte: „Mit akartál azzal az egész táborral, amellyel találkoztam?” (Ter 33,8) És eztán Jákob lélekben új személyiséggel, de testileg megrokknva kimondja: „Kegyelmet akartam találni Uram színe előtt.” (Ter 33,8) Ekkor Ézsau, aki még nem is tudta, mit kezdjen ezzel az új helyzettel, így válaszolt: „Több van nekem, testvér, mint amennyi elég. Maradjon meg neked, ami a tiéd.” (Ter 33,9) Jákob az emberi és az isteni irgalomban is tapasztalt személyként így folytatta: „Ha kegyelmet találtam színed előtt, akkor fogadd el az ajándékot kezemből. Úgy tekintettem arcodra, ahogy az ember Isten arcára néz.” (Ter 33,10)

Jákob tehát az isteni irgalom befogadásában és az emberi irgalom továbbadásában teljesen átalakult, az istenképmást fedezte fel testvérében is, ő, aki az Istennel való küzdelem helyét *Penuel* nek nevezte el, ahol „úgymond színről színre láttam Istent és életben maradtam” (Ter 32,31). Jákobot az irgalmasságnak és végső soron Isten szeretetének a megtapasztalása vezette el a testvérével való megbékéléshez is. A családjától később nem maradtak el a fájdalmas megpróbáltatások, de az Istennel való személyes kapcsolata mindvégig élő volt. Később Bételben oltárt épített, ahol Isten megjelent, és megújította neki az Ábrahámnak és Izsáknak tett ígéreteket (Ter 35,7–15). S bár gyermekeinek – beleértve Józsefet is – kalandos élete őt is Egyiptomba vezette, mégis tanúja lett annak, amit majd Ózeás próféta jövendöl, amikor feltárta Isten igazi irgalmas arcát: „Hogyan vethetnék el, Efraim, hogyan hagyhatnák el, Izrael? Elvethetlek-e, mint Admát, olyanná tehetlek-e, mint Cebojimot? Szívem elváltozott, egész bensőm remeg. Nem hagyom, hogy fellobbanjon haragom: Efraimot nem pusztítom el többé, mert Isten vagyok, nem ember; a körödben élő Szent, és nem szeretem a pusztítást.” (Óz 11,8–9)³³

³² FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 21.

³³ FERENC pápa: *Misericordiae vultus*, 21.

„HAUS DES GEBETS – FÜR ALLE VÖLKER?“
AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM PROPHETISCHEN
HEILSUNIVERSALISMUS IM ERSTEN MAKABÄERBUCH

Kustár Zoltán

I. EINFÜHRUNG

Der Konflikt zwischen Israel und den fremden Völkern hat sich nach der Stille der Ptolemäerherrschaft im 2. Jahrhundert v. Chr. unter den Seleukiden nun wieder verschärft. Die Hellenisierungsbestrebungen unter Antiochus Epiphaes führten zu einem Freiheitskampf, zuerst um die religiöse und kulturelle Autonomie, dann aber um die politische Unabhängigkeit der Provinz Judäa. Dieser Kampf wandelte das Land für Jahrzehnte wieder in ein Schlachtfeld um.¹

Das erste Buch der Makkabäer berichtet über diesen Freiheitskampf. Der Verfasser, und desto mehr derjenige, der dem Buch sein Endgestalt gegeben hatte², zeigt die Ereignisse ganz einseitig aus der Perspektive der Hasmonäer.³ Kein Wunder: die Grundschrift des Werkes entstand um 130 v. Chr., unter dem König Johannes Hyrkanus, und sein Endgestalt um 100 v. Chr., also in der Zeit des Königs Alexander Jannaios (Kr. e. 103–76), und das Werk will durch seine Geschichtsinterpretation zur Legitimation dieser Dynastie seinen Beitrag leisten.⁴

Nun brauchen wir hier in die Einleitungsfragen nicht näher einzugehen. Stattdessen möchte ich zwei wichtige Elemente der Theologie des Buches hervorheben, die zu unserem Thema relevant sind. Das eine ist die zentrale Rolle des Tempels, das andere die theologische Bewertung des Konflikts zwischen Juden und Nichtjuden.

¹ Zur zeitgeschichtlichen Ereignissen dieser Epoche und zu ihrer biblischen Bewertung siehe HAAG.

² Zur These einer Grundschrift und einer Fortschreibung bzw. Ergänzung siehe neuerdings WILLIAMS (1999): 113–122; ders. (2001): 172–174 (hier mit einer kurzen forschungsgeschichtlichen Überblick), und ENGEL, 314f.

³ Dies betont neuerdings ZSENGELLÉR: 183.

⁴ So nach WILLIAMS (2001): 174, der damit auch die zwei Vorschläge für die Entstehungszeit des Buches zu ihrem relativen Recht verhilft. SCHWARZ, 36–38, datiert das ganze Buch um 130. v. Chr, Kasier, 162; ENGEL, 319, und FRÖHLICH, 31, das ganze Buch in 100. v. Chr.

II. ZUR THEOLOGIE DES BUCHES

II.a. Die zentrale Rolle des Tempels

Nach dem Prolog des Buches ist das selbstlose und opferbereite Beharren auf das Gesetz das höchste Gebot (2,50.64.68).⁵

Wenn man aber nach dem Inhalt dieses Begriffes fragt, stellt sich heraus, dass er in erster Linie diejenigen Bestimmungen der Tora meint, welche die kultische Reinheit des Tempels sichern.⁶ Nicht die ethische Gestaltung, aber auch nicht die Reinheitsgesetze des Alltagslebens sind hier so hoch bewertet, sondern – als Anlehnung der Theologie der Chronikbücher – die Reinheit des Tempels und ihre Tora-mässige In-Betrieb-Haltung.⁷ Nach dem Verfasser des Buches scheidet die Einstellung dazu die Menschheit in zwei Teilen: es gibt die Verunreiniger des Tempels mitsamt denjenigen, die dies ermöglichen bzw. erdulden, und es gibt diejenigen, die bereit sind, alles der Reinigung und Reinhaltung des Tempels unterzuordnen. So spielt – wie es von Williams und von Zsengellér betont wird – das Thema „Tempel“ im ersten (wie übrigens auch im zweiten) Makkabäerbuch eine zentrale Rolle.⁸

II.b. Der Konflikt mit den Fremdvölkern

Wie es schon öfters festgestellt wurde, ist die Idee des Gegensatzes von Israel und den Völkern eine wichtige literarische Bewegkraft des ersten Makkabäerbuches.⁹ Bereits der Prolog führt sie als die beiden Hauptfiguren vor: Die einzelnen Gestalten mögen sich an der Bühne der Geschichte ändern, aber sie alle repräsentieren letztendlich zwei, miteinander unversöhnliche Kräfte: die gottlosen Heiden und das Gottesfürchtige Israel.¹⁰

⁵ Mattatias ermutigt seinen Söhnen in seinem Testament: „*Darum, liebe Söhne, setz euch voll Eifer für das Gesetz ein und waget euer Leben für den Bund unsrer Väter! ... seid unerschrocken und haltet fest am Gesetz, so werdet ihr verherrlicht. ...haltet fest am Gesetz!*“ (2,50.64.68). Siehe in diesem Sinne neuerdings BERTHELOT: 50.

⁶ Siehe KAISER: 162.

⁷ Siehe ZSENGELLÉR: 194, der darin ein Hilfsmittel „to prove the legitimacy of the new High priesthood of the Maccabees/Hasmonaeans“ sieht.

⁸ Siehe WILLIAMS (1991): 131f, und ZSENGELLÉR: 183.187ff, zusammenfassend: 194.

⁹ So SCHWARZ: 16–33; WILLIAMS (1999): 113ff; RÓZSA: 508; FRÖHLICH: 3f, zur Grundschrift (1,1–14,15), nicht aber zu der Fortschreibung 14,16–16,24 auch WILLIAMS (1999): 113–122; ders. (2001), 174, und neuerdings BERTHELOT: 50.

¹⁰ Sie gehören zu zwei ganz anderen Welten zu, die nicht einmal den gleichen Kalender verwenden – drückt der Verfasser mit der Anwendung von zwei unterschiedlicher Chronologie aus. Nach Schunk verwendet der Verfasser des Buches zur Datierung der Ereignisse, die die militärische und politische Ereignisse betreffen, eine offizielle Zeitangabe des Seleu-

Der Begriff „Israel“ wird allerdings im Buch in einem sehr begrenzten Sinne verstanden, und ist für die Judäern vorbehalten, die bereit sind, unter der Führung der Makkabäer für den Tempel und für die politische Freiheit militärisch zu kämpfen: die Makkabäer haben die Aufgabe – so das Testament ihres Vaters Mattatias – dieses „Israel“ um sich zu sammeln (2,67). Diejenigen, die der Hellenisierung nachgeben, oder einfach die militärische Aktion der Makkabäer nicht unterstützen, haben sich – so meint das Buch – aus Israel ausgeschlossen.¹¹ Das wahre Israel wird im religiösen und kultischen Sinne als makellos dargestellt, und es besteht kein Zweifel darüber, dass immer sie, bzw. ihre Führer den richtigen Weg schreiten.

Die Heiden erscheinen im Buch dagegen als Ur-Feinde dieses wahren Israels. (Lassen wir jetzt die Römer außer Betracht!) Sie sind immer Angreifer, Ränkeschmiede, Wortbrecher und Verräter. Ihr Ziel besteht nicht einfach in der Unterdrückung Israels: sie wollen es von seinem Gesetz und Tempel berauben, und es physisch vernichten (vgl. 3,35; 12,53). Ihre Könige und Anführer sind immer hochmütig, überheblich, aber nicht einfach Israel gegenüber, sondern, wie nach 2Kön 18–19 der Assyrierkönig Sanherib¹², gleich seinen Gott gegenüber (vgl. 1,3; 3,20; 7,37f).

Es ist gut zu sehen, dass der Konflikt zwischen Israel und den Fremden unter dem Einfluss der apokalyptischen Visionen des Daniel-Buches dargestellt ist: Hier geht es um einen Angriff der Völkerwelt unter der Führung des jeweiligen „Anti-YHWH“ gegen den Zion, wo das treu gebliebene, wahre Israel unter dem Geschlecht der Hasmonäer, die von YHWH zur Befreiung Israels bestimmt wurden

kidenreiches, welche in Antiochia, bzw. in Macedonien benutzt wurde (Ausgangspunkt der Herbst von 312 v. Chr., siehe z.B. 1,10; 10,1; 14,1), während in inneren jüdischen Angelegenheiten eine babylonische Zeitrechnung benutzt (Ausgangspunkt der Frühling von 311 v. Chr., siehe z.B. 1,54; 4,52; 10,21). Ähnlich neuerdings DORAN, 18f, und der bei ihm zitierte Bickermann. Anders neuerdings Bringmann, nach dessen Meinung im Buch eine einzige Datierung zu finden sei, siehe zu ihm KAISER: 162.

¹¹ Sie werden lapidar „Abtrünnige“ (1,11; 2,44; 3,5–7; 7,5; 9,23.58; 10,61), „Gottlose“ (3,8.15; 6,21; 7,5; 9,73; 14,14) oder „ruchlose Gesellen“ (10,61) genannt, und sind nach dem Buch selber zum Gegner Israels geworden: sie tun alles, mit Verrat oder mit militärischer Unterstützung den Heiden „zu helfen“ und so „sich an Israel zu rächen“ (3,15, vgl. 6,21f). Sie verdienen also wie die Heiden selber die Strafzüge und die Ausrottung durch die Makkabäer (vgl. 2,23f; 2,44; 3,5f.8; 9,73; 14,14). BERTHELOT: 50f, hat „the practice of *anathema* against Jews considered unfaithful to the ancestral laws“ als ein von den drei Hauptelementen der Theologie des Buches bestimmt.

¹² Siehe den direkten Hinweis auf diese Geschichte in 7,41. Wie aber damals der Gott lästernde König fallen musste, so ist dieser Schicksal auch bei den Seleukiden von Anfang an vorprogrammiert. Anders ist das Portrait der Römer. Aber diese Frage können wir hier beiseite lassen: zur Sache siehe die kurze Zusammenfassung von WILLIAMS (2001): 180.

(vgl. 5,62), ihren Sieg erringen.¹³ Eine Versöhnung und friedliches Zusammenleben zwischen diesen Gegnern ist völlig ausgeschlossen: Wie die Seleukiden Israel ganz ausrotten wollen (vgl. 3,35; 12,53), so wollen die Makkabäer die Heiden und ihre jüdischen Verbündeten auch ganz vernichten (vgl. 2,23f; 2,44; 3,5f.8; 9,73; 14,14), aber doch mindestens aus dem Lande vertreiben (4,41; 13,50).

Ziehen wir hier ein kurzes Zwischenfazit! Innerhalb des ersten Makkabäerbuches spielen das Thema der Jerusalemer Tempel und das der Heiden eine zentrale Rolle. Der Tempel ist hier ganz allein für Israel bestimmt, und die Heiden sind insgesamt die Kräfte des „Anti-YHWH“: sie haben in Jerusalem und in Israel nichts zu suchen. Ja, Israel kann YHWH kultisch erst dann wieder nach dem Gesetz dienen, wenn die Heiden aus der Tempelstadt ein für alle Mal vertrieben sind. An die Möglichkeit der Proselitismus oder an eine Öffnung des Tempels für die Heiden wird im Buch gar nicht gedacht.

III. DAS BUCH UND DIE ESCHATOLOGISCHE PROPHETIE

III.a. Die Völker und der Tempel in der prophetischen Eschatologie

Wie ist aber dieses Bild mit den eschatologischen Erwartungen der kanonischen Prophetenbücher zu vereinbaren, die dem Verfasser des Buches wohl alle in ihrer Endgestalt schon als kanonisch vorlagen? Das Jesajabuch vertritt z.B. die Überzeugung, dass die Völker im Heimkehr der Exilierten die Herrlichkeit YHWHs erblicken (40,5), und so alle zu YHWH umkehren werden (41,20; 42,10–13; 45,6; 49,26; 52,10), dann mit reichen Geschenken zum Zion strömen und sich dort der Jerusalemer Kultgemeinde anschließen (11,10; 55,5). Nach Jes 19,18–25 und Zach 2,15 werden sie in das Volk YHWHs eingegliedert sein, selbst „Volk Gottes“ genannt und nach Jes 56,6–8, wird der Tempel zu einem Bethaus für alle Völker werden. Hier im Jerusalemer Tempel werden die Völker nach Zach 8 YHWH anbeten (Zach 8,20–23), nach Jes 2 und 66 seine Unterweisung und Rechtsentscheidung empfangen (Jes 2,2–3 par. Mich 4,1–3), sowie mit Israel zusammen den Sabbat und das Neumondsfeiern begehen (Jes 66,23).¹⁴ Nach Zeph 3,9–10 werden sie sogar von jenseits der Ströme Äthiopiens nach Jerusalem kommen, um dort allein YHWH zu opfern. Jes 56,6–8 versichert ausdrücklich, dass YHWH an ihrem Opfer nichts Verwerfliches finden wird.

¹³ HAAG: 143kk.149k.

¹⁴ Sowie nach Zach 14 das Laubhüttenfest feiern (Zach 14,16–19) und nach Jes 25 an der eschatologischen Mahlzeit mit Israel zusammen teilnehmen (Jes 25,6–9).

Nach den prophetischen Texten wird also Jerusalem in der eschatologischen Endzeit zum religiösen Zentrum der gesamten Menschenwelt.

Haben diese Erwartungen in der Makkabäerzeit keine theologische Diskussion provoziert? Wurden sie von den Befürwortern einer Öffnung der Völkerwelt gegenüber nicht als theologisches Argument benutzt, weshalb auch der Verfasser des Makkabäerbuches sich gezwungen fühlen müsste, mit der Frage sich auseinanderzusetzen?

Meines Erachtens gibt es einen indirekten und einen direkten Hinweis dafür, dass dies doch der Fall war. Wie ich sehe, meisterte der Verfasser des Buches diese Auseinandersetzung auf zweifacher Weise:

III.b. De-Eschatologisierung der Geschichte

Erstens will der Verfasser betonen, er lebe in einer Zeit, wo es keine Propheten mehr gebe – rechnet aber damit, dass in der Zukunft ein Prophet YHWHs auftritt, und z.B. über den Schicksal der Steine des abgerissenen, weil unrein gewordenen Altars oder eben über die Frage nach der Amt des Hohenpriesters von Simon die nötige Offenbarung vermittelt (siehe 4,44–46 und 14,41). Er hat wahrscheinlich an das gleiche eschatologische Prophetengestalt gedacht, welches das Maleachi-Buch als zurückgekehrter Elija erwartet (Mal 3,22–24), und wer auch innerhalb der Eschatologie der Essener und der Pharisäer eine wichtige Rolle bekam (vgl. 1QS 9,10–11; 4QTest; 4Q259).¹⁵

Der Verfasser des Buches will mit der Abwesenheit der Propheten die Überzeugung ausdrücken, dass mit den Makkabäern bzw. den Hasmonäern die eschatologische Endzeit noch nicht eingebrochen ist: Was die Makkabäer erreichten, ist nur der Vorgeschmack des eschatologischen Heils. Ihre Herrschaft möge also aus eschatologischer Sicht provisorisch sein. Aber bis „die letzten Tage“ einbrechen, kann und soll niemand sie anhand der prophetischen Eschatologie zur Rechenschaft fordern.

III.c. Exegetische Diskussion im Spiegel von 1Makk 7,36–38

Der Verfasser des Buches hat sich aber auch auf einer viel direkteren Weise auf das Phänomen der prophetischen Eschatologie reagiert: er ließ sich nämlich an einem Punkt in eine exegetische Diskussion mit seiner Parteigeignern hinein. Dieser Punkt ist das Gebet der Jerusalemer Priester in 1Makk 7,36–38. Als letzter Abschnitt meines Referats möchte ich diesen Text näher analysieren.

¹⁵ HAAG: 151.

Kurz zum Kontext: Nikanor, der den Oberbefehl über die syrischen Truppen führt, versucht eine Falle für Judas den Makkabäer zu legen, indem er ihn nach Jerusalem zur Friedensverhandlungen einlädt. Die List gelingt aber nicht: Judas bemerkt die Gefahr und nimmt die Einladung nicht an. Der enttäuschte Nikanor machte die Jerusalemer Priester für das Fiasko verantwortlich, verspottete sie, entweihte ihre Opfer, und bevor er sich auf die Jagd nach Judas machte, „*schwor voller Zorn einen Eid: Werdet ihr mir Judas und sein Heer nicht in meine Hand übergeben, so will ich dieses Haus verbrennen, sobald ich glücklich wieder herkomme.*“ (7,35). Nach dem parallelen Bericht des zweiten Makkabäerbuches schwört er sogar, dass er an der Stelle des verwüsteten Heiligtums „*dem Dionysos einen prächtigen Tempel hinstellen*“ wird (2Makk 14,33).

Darauf gehen die Priester in den Tempel, weinen vor dem Altar (vgl. Joel 2,7), und sprechen das folgende Gebet:

(37) Du hast dieses Haus erwählt, damit »dein Name darüber ausgerufen werde«, und damit es »ein Haus des Gebets und des Flehens sei für dein Volk.« (38) Übe Vergeltung an diesem Menschen und an seinem Heer, und sie sollen durchs Schwert umkommen! Denke an ihre Lästerungen, und lass sie nicht weiterleben!“ (7,37f)¹⁶

Seit langem ist bekannt, dass dieses Gebet auf die Septuaginta-Fassung des salomonischen Tempelgebets aus 1Kön 8 im allgemein¹⁷, und Vers 37 konkret auf die Strophe 1Kön 8,44–45 anspielt:¹⁸

„(44) Wenn *dein Volk* auszieht in den Krieg gegen seine Feinde auf dem Weg, den du sie senden wirst, und sie beten werden im *Namen des Herrn* nach der Stadt hin, die *du erwählt hast*, und nach dem *Haus* hin, das ich *deinem Namen* gebaut habe, (45) so wollest du *ihr Flehen und ihr Gebet* hören aus dem Himmel und ihnen Recht schaffen.“

Die Stichwörter „Haus“, „Gebet“, „Flehen“, die Ausdrücke „Dein Name“, „dein Volk“, sowie das Verb „erwählen“ mit dem Subjekt YHWH stellen eindeutig eine Beziehung zwischen den beiden Texten her.

Es ist gut verständlich, warum die Priester hier gerade das Gebet von Salomo verwenden: dieser Text verheißt, dass im Jerusalemer Tempel die Gebete Israels immer Erhörung finden. Es liegt auch an der Hand, warum sie aus dem Gebet gerade diese Kriegsstrophe gewählt haben: sie passt nämlich ganz genau zu ihrer Situation.

¹⁶ So nach der Lxx, siehe Rahlf, 1979. Der lateinische Text ist hier wesentlich anders.

¹⁷ BARTLETT: 102: an 1Kön 8,29.33f; GORE: 136: an 1Kön 8,38; GOLDSTEIN: 340: 1Kön 8,29–30 und 9,3.

¹⁸ So DOMMERSHAUSEN: 56.

Desto unbegreiflicher erscheint aber auf dem ersten Blick, dass die Priester aus dem Gebet Salomos eine weitere Strophe als literarische Vorlage aufgreifen, nämlich die direkt vorangehende 1Kön 8,41–43. In dieser Strophe geht es nämlich um das Gebet der *Fremden*, welches – darum betet König Salomo doch – von YHWH im Tempel ebenso erhört werden soll, wie das Gebet von Israel:

„so wollest du hören aus dem Himmel, an dem Ort, wo du wohnst, und alles tun, worum der Fremde *dich anruft*, auf das alle Völker auf Erde *deinen Namen* erkennen, damit auch sie dich fürchten, wie dein Volk Israel, und dass sie erkennen, dass *dein Name ausgerufen wurde über dieses Haus*, das ich gebaut habe.“

Die Wendungen „*dieses Haus*“ und „*dein Name darüber ausgerufen werde*“ im 1Makk 7,37 entstammt beinahe wörtlich aus der Septuaginta-Fassung von 1Kön 8,43, wo wir das folgende lesen: „*dein Name ausgerufen wurde über dieses Haus*“. Die Kommentatoren weisen öfters auf diese literarische Abhängigkeit hin,¹⁹ blieben aber mit einer Erklärung darauf wohl schuldig.

Was wollte der Verfasser mit dieser, zweiten Reminiszenz erreichen? Sein Verfahren ist nur dann verständlich, wenn man annimmt, er musste sich mit diesem Bibelvers auseinandersetzen, also eine inner-israelitische Diskussion über die Funktion des Tempels anhand dieser und ähnlicher Bibelstellen tatsächlich stattfand! Sonst würde er mit allen Mitteln vermeiden, eine Belegstelle denjenigen in die Hand zu geben, die die Öffnung des Tempels vor den Heiden als zeitgemäß fanden.

Aber durch die Verknüpfung der Fremdvölkerstrophe mit der darauf folgenden Kriegsstrophe kann er klarstellen, dass „ein jegliches seine Zeit hat“ (vgl. Pred 3,1): jetzt ist nicht die Zeit, den Tempel den Heiden zur Verfügung zu stellen, sondern dazu da, im Tempel wegen ihrer Gotteslästerung für ihre Bestrafung zu flehen. 1Kön 8, also ein Text, der mit der Umkehr der Heiden und mit der Öffnung des Tempels für sie rechnet, wird aus seinem direkten Kontext gedeutet und seine Erwartungen als (noch) nicht zeitgemäß hingestellt.

Diese Folgerung wäre in sich auch dann tragfähig, wenn das Gebet der Priester nicht auf einen weiteren Text anspielen würde, nämlich auf eine der schönsten eschatologischen Prophetien des Jesajabuches. Wie McEleney formuliert, stellt 1Makk 7,37 auch „ein ironisches Kommentar des Textes von Jes 56,6–8“ dar.²⁰

¹⁹ So Schuck (1980), 329, Anm. 37a; GOLDSTEIN: 340; GORE: 136 (und zu v. 38); DOMMERSHAUSEN: 56.

²⁰ MCELENEY: 665. Ähnlich sieht eine literarische Abhängigkeit zwischen den beiden Texten der Querverweis in: Deuterokanonikus bibliai könyvek, 132.

Jes 56 verkündigt, dass YHWH den Fremden und den Kastrierten erlaubt, sich zur Jerusalemer Kultgemeinde anzuschließen. Eindeutig werden hier die Regelungen von Deut 23,2–9 aufgehoben, und das Recht auf Eintritt in den Tempel, und auf ein Gebet und Opfern dort auch den Fremdvölkern zuerkannt. Den Gipfel des Abschnittes bedeutet der bekannte Satz aus Vers 7:

γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν
 „denn mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker heißen.“

Der Ausdruck „Haus des Gebets“ (οἶκος προσευχῆς) bindet die beiden Texte eindeutig zusammen, während die Formulierung in Dativ formulierte „für dein Volk“ (τῷ λαῷ σου) im Gebet des Makkabäerbuches als bewusste Korrektur zur Wendung „für alle Völker“ (πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν) aus Jes 56,7 gemeint ist.

Hier setzt sich also das Makkabäerbuch mit einer eschatologischen Prophetie auseinander. Offensichtlich kennt er diese Stelle als Beweis dafür zitiert, dass YHWH-s Ziel mit den Heiden nicht in ihrer Vernichtung, aber auch mit Israel nicht in die Isolation liege. Deswegen muss er hier auf diese Stelle Bezug nehmen.

Wie er allerdings den Jesaja-Text verstehen wollte, ist nicht klar. Meinte er hier mit dem „einen Volk“, wie an allen anderen Stellen des Buches, das wahre Israel, also nicht einmal all diejenigen, die eine jüdische Abstammung haben? Wollte er damit die Möglichkeit der Aufnahme von Nicht-Juden in das Gottesvolk ganz absprechen? Oder will der Verfasser dieses Gebets die eschatologischen Hoffnungen (mindestens explizit) nicht aufgeben, will aber im Sinne der De-Eschatologisierung des Buches wieder klarstellen, dass jetzt noch die letzten Tagen nicht eingebrochen sind, und deshalb der Tempel jetzt noch allein für Israel als ein Bethaus fungiert? Wie auch immer: der Verfasser des Makkabäerbuches hat hier einen Bibeltext, der mit dem Umkehr der Heiden und mit der Öffnung des Tempels für sie rechnet, interpretierend aufgegriffen und – mindestens für seine eigene Situation – als nicht gültig hingestellt.

IV. FOLGERUNGEN

Wie können wir all dies für das Thema dieser Konferenz auswerten? Ich möchte zusammenfassend drei Erträge benennen:

- 1) Das erste Makkabäerbuch ist ein gutes Beispiel dafür, wie biblische Erwartungen und theologische Aspekte aus Gründen der eigenen Interesse beiseitegeschoben werden können – ja, auch von den Gläubigern. Möge es um die schönsten eschatologischen Erwartungen oder um das strengste Gebot der Bibel gehen, wir

neigen immer dazu, sie fallen zu lassen, wenn sie in die Bündel unseren eigenen Erwartungen oder Interessen nicht hineinpassen – geschweige denn, wenn diese Interessen von der Politik diktiert, verstärkt oder als „national“ eingestuft werden. Natürlich haben wir nicht die Aufgabe, Gottes Reich auf der Erde vorzeitig zu verwirklichen – aber wie Jes 2,5 hinter einem wunderschönen Heilsprophetie zeigt, wir doch die Aufgabe haben, schon jetzt und hier „Im Lichte des Herrn“ zu wandeln, welches Licht aus diesen Verheißungen auf die Gegenwart fällt.

- 2) Zweitens zeigt uns das erste Makkabäerbuch, wie einzelne biblischen Motive oder Themen zur Stigmatisierung der politischen Gegner verwendet werden können. Dadurch, dass der Verfasser die Terminologie der Apokalyptik für seine Lager und für seine Gegner verwendet, schiebt sie in die Rolle des Ausgewählten Gerechte einerseits und in die Rolle der Gottlosen Kräfte andererseits, wobei er damit nicht bloß eine verschärfte Situation beschreibt, sondern eine bestehende Situation so verschärft, bis eine Versöhnung kaum mehr möglich erscheint. Anstatt eines wahren und konstruktiven Dialogs verwendet man auch heute gerne die Bibel zur Stigmatisierung von Gegnern oder Anders-Denkern. Das Beispiel des ersten Makkabäerbuches soll uns mahnen, das Zeichen oder Vorzeichen einer solchen Verfälschung in unserer Argumentation noch rechtzeitig wahrzunehmen.
- 3) Drittens möchte ich das erste Makkabäerbuch als Paradigma dafür aufzeigen, dass theologische Diskussion nicht nur wichtig und nützlich, sondern auch dort möglich ist, wo Leute über Politik und über nationales Interesse radikal anders denken. Das Buch zeigt allerdings gleich auch die möglichen Grenzen einer solchen Diskussion. Dem Verfasser des Buches gelang es nicht, sich in die theologischen Position seiner Gegner wirklich einzulassen: nicht die theologischen Texte haben bestimmt, wie er sich zu aktual-politischen Fragen nähert, sondern seine aktuellen politischen Interessen haben seine Hermeneutik von biblischen Texten bestimmt. Ich will aber hoffen, dass es nicht immer so sein muss. Die Bibel und die Theologiegeschichte liefern uns genügend gute Beispiele davon, dass es, wenn man es wirklich möchte, gelingen kann.

Ich wünsche uns, dass diese Konferenz zeigt, dass Theologen nicht nur mit dem Bibel argumentieren, sondern aus dem Bibel neues Licht auf aktuelle Herausforderungen und Diskussionen finden können. Lasst uns gemeinsam zeigen, dass christliche Kirchen und Theologen – trotz des Fiasko des ersten Makkabäerbuches – imstande sein können, ihren Voraussetzungen, Vorkenntnissen, Vorverständnissen und Vorurteilen, falls sie haben, im Lichte des Gotteswortes kritisch nachzudenken und so zueinander sanftmütig, aber schlau, wie es uns unser Herr empfohlen hatte, einen Weg finden können!

LITERATUR

- BARTLETT, John R.: *The First and Second Books of the Maccabees* (The Cambridge Bible Commentary), University Press, Cambridge, 1973.
- BERTHELOT, Katell: *The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonaean Wars accordig to 1 and 2 Maccabees*, in: XERAVITS Géza – ZSENGELLÉR József (ed.): *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pápa, Hungary, 9–11 June, 2005, E.J. Brill, Leiden, 2006, 45–60.
- Deuterokanonikus bibliai könyvek*. Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a MRE Kálvin János Kiadója, Budapest, 1998.
- DOBBLER, Stephan von: *Die Bücher 1 und 2 Makkabäer* (NSK – AT), Verlag Katholischer Bibelwerk, Augustin, 1996.
- DOMMERSHAUSEN, Werner: *1 Makkabäer. 2 Makkabäer* (NEB – AT 12), 2. Auflage, Echter Verlag, Stuttgart, 1995.
- DORAN, Robert: *1 Maccabees*, in: Keck, Leander E. [et al.] (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Volume IV, Abingdon Press, Nashville, 1996, 1–178.
- ENGEL, Helmut: *Die Bücher der Makkabäer*, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, 6. Auflage, Kohlhammer, Stuttgart, 2006, 312–328.
- FRÖHLICH Ida: *Történetírás és történeti legendák a Hasmóneus-korban* (1–2 Makkabeusok, Judit), in: XERAVITS Géza / ZSENGELLÉR József (szerk.): *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései* (Deuterocanonica 1), L'Harmattan, Budapest, 2004, 69–82.
- GOLDSTEIN, Jonathan A.: *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 41), Doubleday & Company, Inc., Garden Sity, New York, 1976.
- GORE, Charles [et al.] (ed.): *A New Commentary on Holy Scripture Including the Apocrypha, Society for Promotion Christian Knowledge*, London, 1929.
- HAAG, Ernst: *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie. Band 9), Kohlhammer, Stuttgart, 2003.
- KAISER, Otto: *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 1: Die erzählenden Werke*, Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn, Gütersloh, 1992.
- KUSTÁR Zoltán: „*Ein Bethaus – für alle Völker?*“ *Tempel, Völker und das prophetische Heils-universalismus im ersten Makkabäerbuch*, in: XERAVITS, Géza / DUŠEK, Jan (eds.): *The Stranger in Ancient and mediaeval Jewish Tradition. Papers Read at the First Meeting of the JBSCE*, Piliscsaba, 2009 (DCLS 4), de Gruyter, Göttingen, 2010, 118–138.
- MCELENEY, Neil J.: *A Makkabeusok első és második könyve*, in: Brown, R. E. [et al.] (ed.), *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 647–685.
- RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése. II. kötet*, Szent István Társulat, Budapest. [é.n.]

- Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Verkleinerte Ausgabe in einem Band, 1979.
- SCHUNCK, Klaus-Dietrich: *Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches*, Halle, 1954.
- SCHUNCK, Klaus-Dietrich: *1. Makkabäerbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I/4)*, Gütersloher Verlagshaus Gern Mohn, Gütersloh, 1980.
- SCHWARZ, Seth: *Israel and the Nations Roundabout: 1 Maccabees and Hasmonean Expansion*, JJS 42 (1991), 16–38.
- WILLIAMS, David S.: *The Structure of 1 Maccabees* (CBQMS 31), Catholic Biblical Association, Washington, 1999.
- WILLIAMS, David S.: *Recent Research in 1 Maccabees*, CR:BS 9 (2001), 169–184.
- ZSENGELLÉR József: *Maccabees and Temple Propaganda*, in: XERAVITS Géza / ZSENGELLÉR József (ed.): *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pépa, Hungary, 9–11 June, 2005, E.J. Brill, Leiden, 2006, 181–195.

ANATHÉMA VAGY MODUS VIVENDI?

HÁROM SZOKATLAN SZAKASZ A MISNÁBÓL

Marjovszky Tibor

Anathema oder modus vivendi? Drei Passagen aus der Mischna

Die Problemstellung der Mischna kann in zwei Wörter zusammengefasst werden: verboten und erlaubt. Im Falle des Traktats von Avoda Zara ist dies aber nicht so einfach. Die fünf kurzen Kapitel behandelt mit verschiedenen Akzenten viele Gebiete an denen die Leser mit Heiden verkehrt haben sei es das Handeln, die Beurteilung von der von den Heiden hergestellten Gegenstände, oder die Beurteilung der heidnischen Religionspraxis. Der Vortrag unternimmt den Versuch die Vielfalt dieser Denkweise durch die Deutung der drei hagadischen Passagen aus der mAZ darzustellen.

A Misna problémája két szóban összefoglalható: Tiltott [אסורה, *ásúra*] és engedélyezett [בותר, *mútar*]. Az Avoda Zara traktátus (továbbiakban: AZ) esetében ez nem ilyen egyszerű. A rövid öt fejezet – különböző hangsúlyokkal – kitér a pogányokkal való kapcsolat sok területére, legyen az kereskedelem, az általuk használt, készített tárgyakhoz való viszony, vagy az általuk folytatott vallásgyakorlat megítélése.

Már az első misna érdekességgel szolgál: „A pogányok ünnepei előtt...” A Misna cenzúrálatlan kiadásában valójában גוֹיִם *gójim* áll, a korai nyomtatott kiadásokban, amelyeket cenzúráztak, e szó helyén azonban már egy rövidítést találunk: עֲכוּ"ם = עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים וּמוֹלֹת *ov'dê kókávím úmazzálót*, azaz, a csillagok és csillagképek¹ szolgálói/imádói. Az ok egyszerű, a cenzor ezzel a változtatással a keresztyéneket kiiktatta a szembenállók csoportjából, hiszen monoteistaként nem eshettek a kárhozott kategóriába².

A másik különös jelenség az, hogy ebben a rövid traktátusban három nagyobb aggádikus szakasz is van, amely a traktátus hosszát tekintve nem szokványos. Mind-

¹ A szó מוֹל מ¹ *mazzál* eredeti jelentése: csillagkép, sorsmeghatározó értelemben. Ez ellen a Talmud is állást foglal: אֵין מוֹל לִישְׂרָאֵל, *Én mazzál lejísrá'él!* (bSabb 156a), ellenérvként hozva, a Jer 10,2-t. Izrael sorsát nem az asztrológiai spekuláció, hanem az isteni jelenlét határozza meg. Később a jelentés szerencsére redukálódott, bár a Talmud különbséget tesz, jó, מוֹל טוֹב *mazzál tóv* és rossz szerencse, מוֹל רָע *mazzál bíš* között. Ma már csak üdvözléskor s jókívánságként használják, például házasságkötéskor: מוֹל טוֹב !.

² Jellemző, hogy például a מִנִּים *minnim* fogalma fordított utat jár be, a *leszakadtak*, eredetileg azokra vonatkozott, akik más istentiszteleti rítust követtek, a későbbi tradicionális értelmezés szűkült, s a szó nagy többséggel a keresztyéneket jelölte.

háromnak van néhány közös jellemzője: Dialógusok, kezdetük azonos (שאל *šá'al*), egy kérdés, mindhárom olyan párbeszéd, amely halákikus álláspontot kíván tisztázni. A hermeneutikai *terminus technicus*: מִפּוֹנִי מַה? *mipp'e nê má? Miből következik ez?* Ezt egyesek nem etiológiainak, hanem költői kérdésnek tartják, amelyre aggádikus felelet következik.³

mAZ I/5

Rabbi Jehuda mesélte: Rabbi Jismael egyszer útközben megkérdezte Rabbi Jehosuát, hogy miért tiltották meg a pogány[tól származó]sajt [evését]? [Rabbi Jehosua] ezt válaszolta: „Mert [olyan] tejoltóval oltják be, [amelyet] n'vélá-ból nyertek.”⁴ Erre [Rabbi Jismael] így felelt: „Az égőáldozatból [származó] tejoltó[ra vonatkozó szabály] nem szigorúbb, mint amely a n'vélá-ból [nyert] tejoltóra vonatkozik?” És mégis azt mondják: „Ha egy papnak ízlik, kiszívhatja [belőle a tejet], amíg [a gyomor] nincs megfőzve.” A [bölcsek] nem értenek egyet [Rabbi Jismaellel, szerintük] ne legyen haszna belőle [a papnak, de ha haszna van belőle], mégsem kell vétekáldozatot hoznia. Ekkor így módosította a válaszát [Rabbi Jehosua]: „Mert [olyan] tejoltóval oltják be, [amelyet] bálványinak feláldozott borjúból nyertek.” [Rabbi Jismael] viszont visszakérdezett: „Ha így van, miért nem tiltották meg [azt is, hogy valakinek] haszna legyen belőle?” [Rabbi Jehosua] ekkor más témára tért át, és megkérdezte tőle: „Jismael testvérem, hogyan olvasod? Mert a te szerelmed דודאָה *dodáká* (hn.) jobb mint a bor? Vagy: Mert a te szerelmed דודאָה *dodajik* (nn.)...” Ezt felelte: „A második.” [Rabbi Jehosua] ekkor így válaszolt: „Nem így van, mert a következő vers tanít erről: A te keneteid שֶׁמֶן מִן הַיַּיִן *šmānēká* (hn.) jók az illatozásra Én 1,2.”

A dialógus egyszerűen indul, olyan eldöntendő kérdéssel, amely számolatlanul fordul elő mind a Misnában, mind pedig a Talmudokban. Ezekre számos válasz sorakoztatható fel, a válaszoló(k) eljut(nak) a többségi állásponthoz, anélkül, hogy a többi lehetséges véleményt akárcsak szóban is eliminálnák. Az itt elhangzó válasz azonban több sebből is vérzik. Már a II/3–4 misnában is világos, hogy a tiltás a legszélesebb kört igyekszik lefedni, bár különbséget tesz a pogányok által előállított termé-

³ A kérdés a Misnában igen ritka, dialógusokban, csak itt az AZ-ban. A budapesti Misna kéziratban (MS Kaufmann) összesen csak tizenhatszor fordul elő.

⁴ נבלה *n'vélá* általánosan olyan állat teteme, amely nem rituális vágással (שחיטה *šehitá*) vesztette életét, például vadállat ölt meg. Fogyasztása tiltott volt, de nem zsidónak és jövevénynek (גֵר *gér*) el lehetett adni (5Móz 15,21; az erről folytatott talmudi diszkusszió, bPes 21b). Itt, olyan megerjedt tejről van szó, amelyet elpusztult borjak gyomrában találtak, s mivel ezeket nem a rituális vágás szabályainak alkalmazásával ölték le, ezért ez az anyag is tisztátalan. V.ö.: Rási bHull 116b.

kek felhasználása/fogyasztása, valamint az abból – eladás által – való haszonszerzés között. Kiemelten említ egy egyedi sajtfélét: *בֵּית אֵינִיקִי* *bêt 'unjâqê*-ből származót, ahol nagy számban áldoztak teheneket, s ezért fokozottan fennállt a veszély, hogy a sajtkészítéshez ezeknek a levágott állatoknak a gyomrában található tejjel készítettek sajtot, ezért tiltott, mint minden, aminek köze lehet a bálványáldozathoz. A helyet egyes fordítások Bythiniával azonosítják. Feltehetően nem konkrét helyről van szó, hanem olyan görögből átvett kifejezésről, amely sajtot jelöl, s a helynév másodlagos. Erre példa az *aszkalóniasz* (= אַסְקָלוֹנִיָּא) kifejezés, amely hagymát jelent, olyat is, amely nem Askelónból származik.

Azonban egy másik traktátusban – mHull VIII/5 –, engedményt olvasunk az ilyen tejjel kapcsolatban: *Ha egy nem kóseren vágott állatot – nyilván borjút – rituálisan alkalmas állat szoptatott, akkor a szoptott tej megengedett a felhasználásra, mert azt a borjút a gyomrában, többi részétől elszigetelten tárolta, a nem kóser vágás által tisztátalanná vált részeitől.* A válasz tehát megkérdőjelezhető, halákikus álláspont kialakítására nem alkalmas.

Ezután a kérdező megkísérli a szokásos mederbe terelni a beszélgetést: Ha viszonylag kisebb súlyú kérdésben ennyire szigorú a szabályozás, akkor miért nem szigorodik a szabály, ha szent személyről, szent területről, szent cselekményről van szó? A JT szövegében a pap a tejet nem kiszívja, hanem megsüti, fermentálja, A JT gemarája már szűrőcsőlésről beszél, s hozzáteszi, hogy az ilyen tej fogyasztása csak *בכוס זוהם* *b'kôš zôham*, piszkos pohárból engedélyezett, ami a szent edények védelmét szolgálja.⁵ Bármelyiket teszi is, nem követ el olyat, amiért áldozat – *מעילה* *m' 'ilâ* – bemutatására köteles. A válasz a jó bevált érvelést használja, a bálványimádatból való elhatárolódást. Akkor miért nem totális az elhatárolódás? Egyértelműbb lenne, az ebből nyert haszon megtiltása is – hangzik az ellenérv.

R. Jehosua sarokba szorul, nincs több kiút, elfogytak a halákikus érvek, az álláspontját ezzel nem lehet megvédeni. A dolog azonban nem maradhat így, mert az a kudarc beismerése lenne. Új témát keres: *הַשִּׁיאוֹ לְדַבֵּר אַחֵר* *hissî'ô l'dâbâr 'aher*. Világos, hogy a cselekvés nem visszaható – az ige suffixuma Ezs. 3, sz. hn.! – tárgya R. Jismael, őt akarja eltéríteni az előző témától. A terelés egyben szintváltás is: ami zsákutcába jutott a törvényt magyarázat szintjén, írásmagyarázati síkon folytatódik. A rövid allegorikus értelmezésben R. Josua egyenlít, teológiai értelmezést ad, s a bibliai vers magyarázatával fontosabbra mutat, mint bármilyen pogány étellel, temékkel, s ezeknek felhasználásával vagy fogyasztásával kapcsolatos szabályozás. A szakasz kezdete, nem nélkülöz némi *captatio benevolentiae*-t a megszólításban: *אָחִי* *'ahî* „testvérem”. Ez éppúgy lehet taktika, mint az alulmaradás elismerése, vagy egyfajta *tabula rasa* a vitában. A harmadik látszik a legvalószínűbbnek.

⁵ JT 41c 63 sor.

Az allegorikus magyarázat költői szöveget céloz meg, s ezért könnyebb dolga van, mintha például a Tóra anyagával tenné ugyanezt. Célja, amit valóban nem mond ki, hogy igazolja: Izrael istenszeretete, sokkal magasabb rendű, mint a pogányokkal való viselkedés szabályozása, hiszen a megelőző két válasz is arról tanúskodik, hogy az egyedi esetek is besorolhatók a „minden tiltott, ami a pogányokkal kapcsolatos” elvbe, akkor is ha a jognak van néhány – részben – megengedő kivétele. Ennek kifejtése nem jelenik meg a Misnában, de megjelenik a gemarában, a főnevek ne-mével való interpretáláshoz elég lenne az Én 1,2-re való hivatkozás, az 1,3 csak akkor helytálló, ha Én 1,2–3 egységében felfedezzük a hiasztikus felépítést: *hínnem–nőnem, nőnem–hínnem*.

A BT-ban a szóbeli tan – azaz a rabbik szavai ítéletei kiegészítik az írott, s ezért lezárt Tórát, így érthető ez a rövid két mondat: *Izrael gyülekezete megvallotta a Szent Egynek – áldott legyen! –: Világ Ura! A Te szeretetted szavai, élvezetesebbek nekem, mint a Tóra bora (AZ 35a)*! Talán nem véletlen, hogy a hagyományozó – R. Dimmi – Palesztinából érkezett vissza, a JT ezt bővebben tárgyalja, az írástudók szavainak – רב רי טפריים *divrê sóf rím* – fontosságát többen is megerősítik. Vélhetően R. Jehosua igyekezete is erre irányul, a Szóbeli Tan kijelentéseinek megszilárdítására.

A másik sajáttság akkor tűnik fel, ha a dialógus helyére figyelünk. A III/3–7 szakaszban a párbeszéd tengelyként funkcionál. A szakasz kezdő misnája – III/3 – teljes szigorúsággal tilt, egy kétséges (bőr), s egy nyilvánvaló (vitt hús) kivétellel. Az ezután következő misna – III/4 már enyhébben szabályoz, a tiltás megvan R. Méir részéről, de – ellensúlyként – a bölcsek engedik a haszonszerzést. A dialógus után az engedmény növekszik: a haszonszerzés minden esetben megengedett. Az utolsóban – II/7 – már csak fogyasztásra megengedett dolgok szerepelnek, könnyen teljesíthető feltétellel (zsidó jelenlét).

Szakasz	Tiltott אסורה	Engedélyezett מותר	Megjegyzés
II/3 Tiltott pogány dolgok, amelyekből nem szerezhető haszon sem	bor, (bor)ecet, Hadrianus- edény, szívtájt lyukas bőr kerek vágással, áldozatból hozott hús	szívtájt lyukas bőr hosszú vágással, po- gány áldozatra vitt hús	
II/4a	zsidó bor, pogány tömlőben vagy edényben (R. Méir)	haszonszerzés megengedett	a bölcsek a hasz- not megengedik
II/4b	Murias, bythiniai sajt, szőlő- mag és -héj (R. Méir).	haszonszerzés megengedett	a bölcsek a hasz- not megengedik

Szakasz	Tiltott אסורה	Engedélyezett מתיר	Megjegyzés
<i>Aggádikus dialógus</i>			
II/6 nem fogyasztható pogány dolgok, haszonszerzéssel	kenyér, olaj, főtt, pácolt étel, ha tartalmaz bort vagy ecetet; tej, ha a fejéknél zsidó nem volt jelen	haszonszerzés megengedett	
II/7 fogyasztható pogány dolgok, feltételekkel	méz, szőlőfűrt, pácolt étel bor és ecet használata nélkül; tej, ha a fejéknél volt jelen zsidó		

Néhány megjegyzés a táblázathoz:

Hadrianus-edény: חרס הדריני *heras hadrijjâni*. A hagyomány szerint Hadrianus császár olyan edényeket csináltatott légiói számára, amelyhez az agyagot nem vízzel, hanem borral gyúrták, s az edényt nem égették ki, s nem mázazták, így az porózus maradt. A táborokban ezeket az edényeket vízzel teletöltötték, s egy idő után a porosokon keresztül a vízbe bor szívárgott. A pogányok bora tisztátalan, ezért ez az edény nem felhasználható⁶. Bőr, *kerek vágással*: שלו עגל *šehaqqera ‘šellô ‘âgol*. A kerek vágás valószínűsíti, hogy áldozati célból vágták ki a szívet. Az engedélyezett hosszú vágásnál – מושק *mâšûq* – ennek a veszélye kisebb. *Murias*: מריס *murjâs*: halolajból, vízből és sóból készült mártás. *Bythiniai*: בית אביקי *bêt ‘unjâqê* sajt: magyarázatát lásd feljebb a szövegben.

A Gemara

A sokak által mellőzött JT szolgál az érdekesebb anyaggal. A feláldozott borjúkról ezt mondja: *Mert ott, [sok]⁷ borjút áldoznak fel a pogány kultusz nevében* (לשרה זרה *l’šem “vôdâ zârâh*). R. Jóhanán meghallotta, s ezt mondta: „Tanítóm mondta: Ha csak egyet is vágtak le pogány áldozatul annak [bent rekedt] ürüléke miatt, az is tiltott.” R. Jóhanán megkérdezte: „S ha valaki gyűrűt (טבעת *tabba‘at*) talál benne [a levágott borjúbán]?” R. Jósze mondta: A gyűrű felismerhető, [de] az ürülek része a testnek⁸.

Érdekes gondolat, hogy a tiltást nem a törvényszegések számához méri, egyetlen is ugyanolyan megítélés alá esik, de a gyűrű felhasználható, például haszonszerzésre.

⁶ ArtsScroll 34–35.l.

⁷ A „sok” nem szerepel a szövegben, Guggenheimer egy geníza-kéziratból veszi át, mert a szakasz csak így értelmes. *The Jerusalem Talmud Fourth Order: Neziqin Tractates Seviit and Avodah Zarah*, Edition, Translation, and Commentary by GUGGENHEIMER, Heinrich W., de Gruyter Berlin–New York 2010. 327.l.

⁸ JT AZ 43b h.7

mAZ III/4

Proklosz, Philoszphosz fia megszólította Rabbi Gamlielt Akkóban, amikor Aphrodité fürdőjében fürdött. Azt kérdezte tőle: „Meg van írva a Tórában: Semmi sem tapadjon kezedhez abból, ami kiirtandó. Akkor miért fürdesz Aphrodité fürdőjében?” Ő így válaszolt: „Az ilyesmit nem lehet fürdőben megtárgyalni.” Mikor kiment, így felelt neki: „Nem én jöttem az ő birtokára, ő jött az enyémre. Nem azt mondjuk: A fürdő azért készült, hogy Aphrodité ékesítse, hanem azt mondjuk: Aphrodité készült [azért], hogy a fürdőt ékesítse. Másrészt: Ha sok pénzt fizetnének neked, akkor sem mennél be a bálványod elé meztelenül vagy tisztátalan testtel és nem vizelnél előtte. Márpedig ez [a szobor] a szennyvízcsatorna nyílásánál áll, és minden ember előtte vizez. [Az Írás] csak az isteneikről mondja [az általad idézett szavakat] – [vagyis] amit istenként kezelnek, az tiltott, de amit nem istenként kezelnek, az megengedett].

Nem érdektelen figyelembe venni a Palesztinai/Jeruzsálemi Talmud (továbbiakban: JT) szövegét sem, s annak szövegkritikai javaslatai közül egyet-kettőt. Mindkét Talmud kéziratai tudnak a név alternatív olvasatáról: פלוספוס *pilosópós* (BT) /Ploszlosz *p'loslós* (JT). A velencei kiadásban: פלופלוס *p'loplos*. A tények a JT olvasatát támogatják, amely Maimonidesz sajátkezű kéziratát veszi alapul⁹. Érthető a BT szöveg-választása is, hiszen így a rabbi egy rövid disputában – amelyet a gemara kifejt – egy filozófust¹⁰ győz le, a többiben legfeljebb egy művelt laikust. A név egyik olvasata lehet gúnynév is – פלסלוס *plaslós* a farkasbaba ember, a növény ismertebb neve: csil-lagfürt¹¹.

A Tórára alapozott nyitókérdés: Hogyan húzhat hasznát egy a Törvényhez hű zsidó Aphrodité fürdőjéből? A hasznoszerzés, nem anyagi bevételt jelent, sokkal inkább használatot. A szakasz négyféle választ kínál. (1) A válasznak nincs helye a fürdőben (2), nem én léptem át az ő [Aphrodité] határát, (3) nem azt mondjuk: építsünk fürdőt Aphroditének, (4) a szobor megengedett, ha nem istenként tekintenek rá.

A kérdésre csak az első válasz ad feleletet, az is inkább kizáró, amiből nem következik a további három. Ezekben pedig eltolódás figyelhető meg: a beszélgetés tárgya többé már nem a fürdő, hanem a szobor, illetve Aphrodite maga¹². Maimonidesz szerint ez nem valós probléma, mivel Aphrodité Vénusszal azonos, s neki nincs

⁹ GUGGENHEIMER: i.m. uo.

¹⁰ Rási szerint: heretikus filozófus. ArtsScroll 57.l.

¹¹ A mKil I/3 nem sorolja azon növények közé, amelyekre vonatkozik az együttvetés tilalma.

¹² GVARYAHU, Amit: *A New Reading of the Three Dialogues in Mishnah Avodah Zarah*, Jewish Studies Quarterly, Volume 19 (2012) Mohr Siebeck, 215.l.

külön kultusza. ¹³Az első válasz kettős jelentésű lehet: (1) a vita lezárva, a hely szellemisége nem fér össze a Törvénnyel való foglalkozással, (2) lehetetlen itt választ adni, hiszen az istennő területe felfogható pogány templomként (*templum*), vagy hellenista kultusz (*temenos*, *szentély*) helyének is. A mAZ IV/3 szemlélhető a probléma kiegészítő megoldásaként, amely a pogány fürdő használatát szabályozza:

[Ha] a bálványnak van kertje vagy fürdője, s nem kell fizetni a használatáért, akkor lehet használni, fizetéssel – בטובה b'tová – viszont nem lehet használni. [Ha] a bálvány és [még] másoké [is a kert vagy a fürdő], akkor lehet használni, akár kell fizetni érte, akár nem.

AJT szerint (JT Ber II/3.h.): „Így áll [a Tószeftában (tBer II/20): Belépve a fürdőbe, abba a helységbe, ahol mindenki fel van öltözve¹⁴, lehet Írást olvasni, imádkozni, s felesleges mondani, hogy üdvözölni kell az embereket. Miért volt fontos, hogy az emberek köszöntése felöltözött állapotukban történjék? Az üdvözlési forma – שלום עליכם šālôm ¹⁵lêkam – első tagját Isten nevével is összekapcsolták egy oltár elnevezésénél שלום יהוה YHWH-šālôm¹⁵, s ez volt a Messiás egyik neve is¹⁶. Így ezt tilos volt használni ruhátlan emberek előtt. Érdekes, hogy a tiltás csak a szent nyelvre vonatkozott, egyéb nyelvekre nem.

A válaszokat mindkét Talmud kitérőnek, félrevezetőnek tartja.¹⁷ Különösen azt a részét, amikor R. Gamáliel arra hivatkozik, hogy a pogány vitapartner sem menne be tisztátalan testtel, s vizelne a bálvány előtt. A Gemara szerint a válasz azért megtevéstző, mert vissza lehetne vágni a baal-peóri esetet, ahol a bálványt ilyen módon tisztelték, hűtlenséggel és széketürítéssel. A Talmud a bibliai helyen szereplő אכל ¹⁸ákal ige egyik szinonimáját használja, a בער bā'ar jelentése, száját nagyra tátani (Jób 16,10). A késői rabbinikus héberben ezt a szót a széketürítés eufémizmusaként használták. A mSzanh III/12 ezt a pogány kultuszok közt megemlíti: ¹⁹היא עבודתו ²⁰happô'ar 'ašmô l'ba'al p'ôr zô hí' ²¹vôdâtô.

Tehát, az első állítás nem valódi válasz, a többi három pedig nem a kérdésre válaszol, hanem arra, mi helyzete egy zsidónak-, pogány fürdő használatakor. Az mAZ még egy helyen (mAZ I/7) érinti a fürdő kérdését: Mit szabad együtt építeni a pogányokkal?

¹³ GUGGENHEIMER: i.m. 372 l., 111.j.

¹⁴ A külső helység a társadalmi élet színtere is volt, a fürdő és a masszázs után.

¹⁵ Bír 6,24.

¹⁶ Ézs 9,5; Mik 5,4.

¹⁷ bAZ 43b.; jAZ III/4.h.

Tilos	Megengedett
bazilikát בסילקי <i>bāsīlki</i>	szobortalpazatot בימוסיאות <i>bīmōšjâ ʔt</i>
vesztőhelyet גרדום <i>gardôm</i>	fürdőházat מרחצאות בית <i>bêt merḥa ʔ šâ ʔt</i>
stadiont איצטדיא <i>ʔštadjâ</i>	
szónoki emelvényt בימה <i>bimâ</i>	

A fürdő engedélyezett, azzal a megkötéssel, hogy amikor az építés eléri azt a helyet ahol (bálvány)szobornak kell állnia עברו לכה שמעמדין בה *l'kippâ šema ʔmîdîn bâh*, onnan már tiltott.

mAZ IV/7 (mJ IV/7)7. h.7.)¹⁸

[Pogányok] megkérdézték a római véneket: „Ha [az Örökkévaló] nem akarja a bálványimádást, miért nem semmisíti meg őket?” Ezt felelték: [Ha a pogányok] olyan dolgokat tisztelnének, amelyekre nincs szüksége a világnak, megsemmisítené őket. De ők a napot, a holdat, a csillagokat és a csillagképeket [tisztelik]. Esztelenek miatt pusztítsa el a világot?” Erre így feleltek: Ha így van, pusztítsa el azt, amire nincs szüksége a világnak, és hagyja meg azt, amire szüksége van a világnak.” Mondták nekik a [bölcsek]: „Ezzel megerősítenénk azokat, akik ezeket a dolgokat tisztelik, mert azt mondanák: Tudjátok meg, hogy ezek istenek, mert nem semmisültek meg.

Ez a dialógus tűnik a legártatlanabbnak: inkább filozófiai, mint teológiai. Nehézsége nem magában a szövegben van, hanem a mögötte levő koncepció megértésében. A rabbinikus gondolkodásban a traktátus címe sokkal inkább jelent bálványimádást, mint idegen kultuszt. Utóbbi tárgya kép שלם *šalem* vagy figurális szobor צורה *šûrâ*.

Mindezek megsemmítésének, semmissé tételének terminus technicus a בטול *bṭûl*. Az Ószövetségben egyszer jelenik meg – eltekintve az arám megfelelőitől –, a legkésőbbi nyelvi rétegben – Préd 12,3 *qal*. A bibliai héberben rokonszavai a שבת *šbt* és a נוא *nv*. Ez azonban nemcsak fizikai cselekvésben nyilvánulhatott meg, hanem mentális reakcióban is, amint ezt a mPes III/7-ben olvassuk:

Ha valaki útrakel, hogy levágja a páskabarányt, vagy körülmetélje a fiát, vagy eljegyzést tartson az apósa házában, s útközben eszébe jut, hogy a házában [valami] kovásztalan – חמץ *hameš* maradt, ha teheti, hogy visszaforduljon, eltávolítsa azt, s azután visszatérjen az előbbi vallási parancsához – למצואתו *l'mišvô ʔt* –, akkor forduljon vissza, távolítsa azt el, s térjen vissza az előbbi

¹⁸ GUGGENHEIMER: i.m. 420.k.

vallási parancsához, ha ezt nem lehetséges, akkor semmisítse meg azt, az ő szívében מַבְטֵל בְּלִבּוֹ *m^ebat^t l^o b^elibb^o*.

A bálványokat lehet érvényteleníteni anélkül, hogy fizikailag totálisan eltüntetnék őket, megrongálás által, vagy egy darabot letörve belőlük, amint az előző misnákban részletezve van. Más jelent, valamit működésében ellehetetleníteni vagy pedig létében megsemmisíteni¹⁹.

A dialógusban két fogalom áll egymással szemben, s így a résztvevők elbeszélnek egymás mellett. A kérdezők Isten határait feszegetik, vajon képes-e Isten a *b^etul*-t a egész világra kiterjedően gyakorolni, a vének felelete viszont arra vonatkozik, mintha a kérdés a világ teljes elpusztítását célozná meg. A használt ige – יִאַבֵּד *j^e’abbed* – a teljes pusztulást jelenti. Istennek a funkcionális érvénytelenítés aprómunka, a pusztítás pedig teljesen felesleges. A kérdés: Miért nem semmisíti meg Isten a világ összes bálványát? A válasz egy valójában el nem hangzott kérdésre érkezik: Ha Isten nem akarja eltűnni az idegen kultuszokat, miért nem semmisíti meg Isten a világ összes idegen kultuszát? Zárásként nézzük meg a JT magyarázatát, amely két részből áll. Előbb egy etikai levezetésből:

Ha valaki vetőmagot lop, s elveti nem sarjad-e ki? Ha valaki együtt hál egy férjes asszonnyal a végén nem korcs születik-e? Hagyd a világot szokásos módján menni. Az illetlenül viselkedő bolond fizetni fog cselekedeteiért a jövőben.

Ezután a bálványok eltűnéséről, s a teljes behódolásról:

Rabbi Nahman [mondta] R. Mana nevében: A jövőben eljön a bálvány s tisztelőinek arcába köp, megszégyeníti őket, s eltűnik a földről, s eltűnik a földről. Miből következik ez? Megszégyenülnek mind a faragott képek szolgáit²⁰. Rabbi Nahman [mondta] R. Mana nevében: A jövőben eljön a bálvány, leborul a Szent Egy előtt, s dicsóíti őt, s eltűnik a világból. Miből következik ez? Meghajolnak előtte mind az istenek²¹.

¹⁹ A római gyakorlatban hasonló történik a *damnatio* alkalmával, amikor például egy szenátor perbe fog egy halott uralkodót, s azt országellenségnek nyilvánítja. Az illető szobrát ezután eltávolítják, nevét is a nyilvános feliratokból, képét a pénzekről, s az általa hozott rendeleteket visszavonják. Ez utóbbi eljárás a *rescissio actorum*. Ilyen császárról háromról tudunk: Néró (68), Julianus (193) és Maximin (238). ZIEGLER, Konrat / SONTHEIMER, Walther: *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike in fünf Bänden*, J.B. Metzler, Stuttgart Weimer 2013. Bd. 1. 1374 h.

²⁰ Zsolt 97,7.

²¹ *Uo.*

HOGYAN TÖVÁBB?

A Misnában előforduló tizenhat aggádikus elbeszélés/dialógus fontos szerepet tölt be az egyes misnák egészében, megtörve a szöveg törvényi jellegét. Hatással van az előtte és utána következő misnák tartalmára, képes a szövegben funkcionális folyamatokat előidézni, amelyek még a statikus szövegben is dinamikus gondolati fejlődést okoznak, s ilyenkor a környező szöveg elveszti statikus, kauzális jellegét. A tizenhat előfordulási hely együttes, komplex vizsgálata nyilván tovább árnyalhatja ezt a képet.

A semmisítse meg azt, az ő szívében מבטלו בלבו *m' batt' ló b' libbô* kifejezés egyfajta „mentális micvá betöltést” fogalmaz meg, amelyet vizsgálni a Misnában és a gemarákban izgalmas feladat lehet. A fent röviden elemzett szakaszok tartalmaznak olyan fogalmakat/témákat, amelyek egyéb tudományterületek – jog, néprajz, építészet, településtörténet – érdeklődését is felkelthetik.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- GÖRGEY Etelka (szerk.): *Törpék az óriások vállán, válogatott Misna-traktátusok*, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010.
- GUGGENHEIMER, Heinrich W.: *The Jerusalem Talmud Fourth Order: Neziqin Tractates Seviit and Avodah Zarah*, de Gruyter Berlin–New York 2010.
- GUGGENHEIMER, Heinrich W.: *The Jerusalem Talmud Fourth Order: Neziqin Tractates Sanhedrin, Makkot, and Horaiot*, de Gruyter Berlin–New York 2011.
- GVARYAHU, Amit: *A New Reading of the Three Dialogues in Mishnah Avodah Zarah*, Jewish Studies Quarterly, Volume 19 (2012) Mohr Siebeck, 207–229.l.
- Seder Nezikin Avodah Zarah*, in: *The ArtScroll Mishnah Series vol. III (b)*, Mesorah Publishing, Brooklyn N.Y. 1994.
- Seder Moed*, in: *The ArtScroll Mishnah Series, Vol. II.*, Mesorah Publishing, Brooklyn N.Y. 2005.
- ZIEGLER, Konrat / SONTHEIMER, Walther: *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike in fünf Bänden*, J.B. Metzler, Stuttgart Weimer 2013. Bd. 1. 1374 h.

„ÉN VAGYOK JÓZSEF, A TESTVÉRETEK...” (TER 45,4). A TESTVÉRRÉ VÁLÁS NEHÉZ ÚTJAI NÉHÁNY BIBLIAI ELBESZÉLÉSBN

Martos Levente Balázs

“I am Joseph, Your brother...” (Gen 45,4).

Difficult ways of becoming brothers in some biblical stories

The well known dramatic turns of the story of Joseph are brilliant examples of lifegiving conflicts. Figures of this story are not only reconciled with each other but they also find their deeper self. As we sum up biblical stories about brothers or sisters, we look for a newly founded reality of „brotherhood” in nature and faith. After the story of Joseph the family matters of King David and Paul’s adventures in the New Testament are briefly analyzed. The study contributes to a language of conflicts without rush judgments and with a deeper sense of common responsibility to find new ways of reconciliation.

Előadásom gyökerei két régi történethez nyúlnak vissza. Az egyik egy szerzetes tanárommal kapcsolatos. Szerzetes társaival kapcsolatban csillogtatta meg egyszer fanyar humorát, mondván: „Az ember a barátait *megválogatja*, de a testvéreit úgy *kapja*.” A másik Jeruzsálemhez kötődik, a kilencvenes évek második feléhez, amikor ott egy hirdetőtáblán olvastam rövid eszmefuttatást Izmaelről és Izsákról, az arabok, illetve a zsidók ősatyjairól.¹ Milyen furcsa, hirdette a néhány sor, hogy az egymással máig oly nehéz kapcsolatban lévő népcsoportok testvérnek tudhatták, vallották magukat, ha csupán féltestvérnek is. Nemde, éppen a hozzánk legközelebb állók sebezhetnek meg minket legmélyebben?

Mindannyian jól ismerjük a 133. zsoltár kezdő sorát: „Íme, milyen jó és milyen gyönyörűséges, ha békességben együtt laknak a testvérek!” Bibliai őseink között azonban nem ritkán találunk olyan testvéreket is, akiknek a kapcsolata nem mondható ideálisnak. Elég Káinra és Ábelre, Izsákra és Izmaelre, Jákobra és Ézsaura gondolnunk, de a sort hosszan folytathatjuk. Thomas Söding mindjárt a testvéri kapcsolatok közösségi-jelképes értelmét is felvillantja: „ebbe a sorba áll be majd az északi és a déli királyság, a zsidók és a szamaritánusok, a Tóbiás-fiak és az Oniás-fiak, a szadduceusok és a farizeusok, a zsidók és a keresztények.”² Majd hozzáteszi: „Női

¹ Vö. Ter 16,12, illetve Ter 21,18. Izmael az iszlám hagyomány szerint apjával Ábráhámmal együtt helyezte el a Kába-követ, majd annak közelében is lett eltemetve. A korai iszlám tudósok szerint az északi arabok ősatyjának, Mohamednek is egyik őse.

² SÖDING, Thomas: „Az *irgalmasság kérdése. A tékozló fiú példázata (Lk 15,11–32)*”, *Communio* 24 (2016/1–2) 3–16., itt 7.

oldalról sem egyszerűbb a történet Sárával és Hágárral, Leával és Ráhellel, Mártával és Máriával: megjelennek a szembenállások, de ugyanígy megszövődnek a kötelékek. Testvérgyilkos háborúkat vezetnek és családi vérbosszúkat töltenek be, ám megteremtik a családi közösségeket, és megülik a béke ünnepeit.”³

Vajon van-e közös nevezője ezeknek a testvérkonfliktusoknak, testvérháborúknak? Van-e valamilyen teológiai távlata annak, ahogy az Ó- és Újszövetség a testvérekről beszél? Ami pedig az emberségünket illeti: hogyan lehetséges „testvérré válni”, átalakítani egy névleges, felületes kapcsolatot valódi testvériséggé? Ezekkel a kérdésekkel szeretnék most foglalkozni, s az ismertek mellé talán néhány kevésbé nyilvánvaló példát is szeretnék odatenni.

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A SZÓHASZNÁLATRÓL

Mielőtt a bibliai elbeszélések logikáját és tanulságait keresnénk, vessünk egy pillantást a lexikális összefüggésekre.

A bibliai szómagyarázatok a testvérség fogalmát a közös apától, illetve közös anyától való leszármazásból eredeztetik, és innen haladnak a nemzeti vagy eszmei összetartozást, illetve valamilyen szimbolikus értelmet jelölő szóhasználat felé. A legjellemzőbb a héber **אָח**, illetve görög **ἀδελφός** szó.⁴ Alapjelentésük természetesen fiútestvér, de mindkettőnek ismerjük nőnemű változatát is. A héber változat a Teremtés könyve családtörténeteiben 178 alkalommal fordul elő, a Krónikák első könyvében 99, a Második Törvénykönyvben 48 alkalommal.

A családi összetartozást külön hangsúlyozza és közelebbről meghatározza Júda a Ter 37,27-ben, később a testvérek együtt József színe előtt a Ter 42,13.32 verseiben. A testvér szó összetételével jelölik a nagybácsikat és nagynéniket, illetve a sógor-ság különböző módozatait. A közös törzshöz való tartozás vagy a baráti, esetleg egyáltalán „a másik” jelentés is gyakori. E. Jenni szerint mintegy az összes előfordulás 45%-a. Az értelmezők metaforikusnak ítélik azokat az eseteket, amelyekben a „testvér” vagy „testvérem” megszólítás udvariassági formula (pl. Ter 19,7; 1Kir 9,13), az elhunyt iránti együttérzés jele (1Kir 13,30; Jer 22,18), vagy éppen a gyengédség kifejezője szerelmesek között (Én 4,9.10.12; 5,1.2; Péld 7,4). Az **אָח** szó a Zak 11,14-ben a testvériség jelentést hordozza, mégpedig Júda és Izrael között.

A testvérek közötti erkölcsi felelősséget és segítő összetartást hangsúlyozza némely bölcsességi mondás (vö. Péld 17,17); ugyanakkor arról is tudnak, hogy a barátság olykor hathatósabb segítséget nyújt, mint egyik-másik testvér (Péld 18,24; 27,10).

³ SÖDING, Thomas: „Az irgalmasság”, 8.

⁴ A következőkhöz lásd JENNI, Ernst: Art. *’āh*, in: THAT I., 98–104.

A testvér kifejezés teológiai tartalmának ószövetségi alakulása főként a Második Törvénykönyvvel hozható összefüggésbe. A népen belül, amely Istenhez tartozik, az izraeliták mintegy testvérek. „A nép a felnagyított család, amely egységet alkot. A testvér konstitutív használata a nép fogalmán belül azonban azt is szolgálja, hogy a különbségek eltűnjenek: a testvérek azonos szinten állnak, azonos jogaik és kötelességeik vannak, és kölcsönösen felelősek egymásért.”⁵

Az újszövetségi szövegek szintén bőven említenek egy apától származó testvéret, de általánosabb és gyakoribb, illetve sajátos témánk, a konfliktussal terhelt kapcsolatok szempontjából is érdekesebb a közösségen belüli összetartozást jelölő szóhasználat. Pál mintegy 130 alkalommal, az ApCsel 30 esetben nevezi testvérnek a keresztény közösséghez tartozókat, s ebben az ószövetségi zsidó szokást követik. Hasonló eseteket látunk az evangéliumi hagyományban is.⁶ Az újszövetségi iratok és történetek hátterének teljesen megfelel a zsidó szokások közelsége és átvétele. A másik ember testvéri méltóságát ugyanakkor a zsidóságon és kereszténységen kívül is ismerték már az ókorban is.⁷

A testvér szó az összetartozás fonákjaként kisebb-nagyobb mértékben a kizárólagosságra, a kívülállók kirekesztésére is utalhat. Ennek a gondolatnak többek között az is teret adhatott, ahogy a „szent nép” képzete a Leviták könyvében megjelenik. Qumránban egyre nyilvánvalóbb, hogy a világosság fiait szeretni, a sötétség fiait pedig gyűlölni kell (vö. 1QS 1,10).⁸ A rabbinikus zsidóság körében is elkülönül a testvér, mint a vallási közösség tagja, illetve a felebarát (*rea'*, *plészios*), aki egyszerűen izraelita.

A bibliai szóhasználat áttekintése után igyekszem két ószövetségi történetet valamelyes részletességgel bemutatni, illetve összehasonlítani, majd néhány újszövetségi szemponttal a biblikus mondandót összefoglalni.

⁵ BÄCHLI, Otto: *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 42; Zürich 1962) 123. Idézi: JENNI, Ernst: Art. 'א, in: THAT I., 103.

⁶ VON SODEN, Hermann F.: Art. ἀδελφός κτλ, in: ThWNT I., 144–146., itt 145.

⁷ Vö. VON SODEN, Hermann F.: Art. ἀδελφός κτλ, 146, Platón, Xenophón, Plótinosz megfelelő idézeteivel a tömegre, a barátokra, sőt Plótinosznál a világ minden dolgára vonatkozóan.

⁸ Lásd ehhez és a következőkhöz NÄGELE, S.: Art. „Bruder/Nächster”, in: COENEN, Lothar / HAACKER, Klaus (szerk.): *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament* (Brockhaus, Witten 32014) 208–216., itt 210.

„ÉN VAGYOK JÓZSEF, A TI TESTVÉRETEK”

Pozitív példával szeretném kezdeni, József történetével.⁹ József életútja fordulatos. Megjárja a mélységet, de magasba emelkedik, mégpedig nemcsak gazdasági és szociális, hanem erkölcsi és emberi, sőt hívő értelemben is. Joggal hangsúlyozzák a József-novellával kapcsolatban, hogy főszereplője tanul a hibáiból, fejlődőképes jellem, és másokat is fejlődni segít. A testvéreivel szemben árulkodó, atyjának kiváltságos szeretetére támaszkodó, munkát még alig ismerő ifjúból tekintélyes és gondos vezető, képességeit Istenben gyakorló férfi válik. Története pozitív kicsengésű: lehetséges a kiengesztelődés, lehetséges a valódi testvérré válás.

Gerhard von Rad már rámutatott, hogy a történetet átjárja a bölcsességi gondolkodás. József sorsában az „erkölcsi okság” (Tun-Ergehen Zusammenhang) érvényesül.¹⁰ Mindenesetre a konfliktus, jól emlékszünk rá, nagyon is valóságos színt kap. A testvérek kis híján megölik Józsefet. Egyesek azonban itt is sejtenek valami célzatosságot. André Wénin említi,¹¹ hogy József eladásának pillanatában a szöveg nemcsak izmaelitákat és midianitákat nevez meg, hanem ez utóbbiak nevét is két formában hozza. Vajon miért a váltás *m^edanim* és *midjanim* között? Az előbbi alak a Péld 18,18–19 szövegében is szerepel.¹² A *m^edanim* szó jelentése önmagában „viszály”. Mintha a szöveg finoman elhíntené a bizonytalanságot: Ki is adta el Józsefet? A testvérei vagy a midianiták? Vagy maga a viszály?

⁹ A történetkritikai olvasat előszeretettel emeli ki a szöveg egyedi jellegét, novellisztikus vonásait, amelyek miatt elütött környezetétől. Számos kutató azonban az elbeszélés finoman csiszolt technikáját vizsgálja meg, s az esetleges ismétléseket vagy változatokat megkísérlik irodalmi tényként figyelembe venni és értelmezni. József történetével kapcsolatban a bevezetés irodalom általában azt hangsúlyozza, hogy a történet eredetileg önálló elbeszélés, amely csak utólag került a Teremtés könyvébe. Szepe, hogy kapcsolatot teremt a pátriárkai történetek és a Mózes-hagyomány között, megmagyarázza, hogyan kerültek Egyiptomba Izrael ősei. Vö. pl. RÓZSA Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe* (Szent István Kézikönyvek 14.; Budapest 2016) 188. Rózsa Huba az elbeszélés keletkezését az északi királyság bukását, vagyis Kr. e. 722-t követő időkhöz helyezi. DIETRICH, Walter / MATHYS, Hans-Peter / RÖMER, Thomas / SMEND, Rudolf (szerk.): *Die Entstehung des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 1; Stuttgart 2014) 101–103 ennél is későbbre, a Kr. e. 5–4. századra gondol, és a történetet a „zsidóság liberális és diaszpóraorientált” teológiájához sorolja a Tórán belül.

¹⁰ VON RAD, Gerhard: *Weisheit in Israel* (Gütersloher Taschenbücher 1437; Gütersloh 1992) 67–68; 257–258.

¹¹ WÉNIN, André: *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi IV Gen 37 – 50* (Testi e commenti; Bologna 2007) 51–52.

¹² A KNB fordításban: „A sorshúzás viszályokat szüntet, és igazságot tesz a hatalmasok között. Erős város a testvér, akit testvére megsegít...”

Az elbeszélés egyik csúcspontja és megoldása az a jelenet, amelyben József feltárja kilétét testvérei előtt, akiket immár másodszor lát Egyiptomban. „Én vagyok József. Él-e még atyám?” – olvassuk előbb (Ter 45,3), és csak néhány sorral később, miután a döbbenettől szólni sem bíró testvéreket közelebb hívta magához, akkor újra, kissé más alakban: „Én vagyok József, a testvéretek, akit eladtatok Egyiptomba.” (45,4).

A két kijelentés közti különbség mintha József egész fejlődését feltárná.¹³ A feltörő indulataival és könnyeivel már alig megküzdni képes József előbb mintha régi kapcsolatában, apjával való kizárólagos, kényeztető öleléséhez húzna vissza. Azután azonban elhangzik, József részéről az első alkalommal, a „ti testvéretek” megjelölés, mintegy újra megtalált, vagy sokkal inkább: immár *valóságosan* megtalált önazonosságának kifejezése. A két szál feltételezi egymást, az apai kötődés és a testvérek közötti béke egymásból fakad. Egyben az élet természetes útja is, kíváncsatos fejlődési irány is, hogy az egy apától származók lassan testvérré váljanak.

Az elbeszélő szerint József ezekben a pillanatokban olyan hangosan sírt, hogy „meghallották az egyiptomiak és a fáraó egész háza”. Ez a hangos sírás, amelyet József korábban rejtegetni igyekezett (Benjáminnal találkozva – 43,30), a feltárló igazságot jelzi, József igazságát, igazi valóját, amelyet most ki kell majd mondania. A történet ezen pontjáig az elbeszélő nem tárta fel József különös intézkedéseinek, a testvérekkel szembeni szigornak, majd a kivételezésnek az okát, illetve hogy miért kellett Benjáminnak Egyiptomba jönnie (42–44. fejezetek). Az olvasó nem kapott híradást József érzelmeiről sem akkor, amikor testvérei kútba dobták, sem akkor, amikor Egyiptomba került, megaláztatott, majd felemeltetett. Az elbeszélés ezen pontján viszont egyértelműen Józsefre fókuszál az elbeszélő, ezzel is előkészítve, hogy most neki kell kimondania a történet legfontosabb tanítását: „Ne féljete, és ne is szörnyülködjete azon, hogy eladtatok engem ebbe az országba! Hiszen a ti megmentésekre küldött engem Isten előttetek Egyiptomba! (...) Nem a ti elhatározások, hanem Isten akarata küldött engem ide. Ő tett engem szinte a fáraó atyjává, egész házának urává, és Egyiptom egész földjének fejedelmévé.” (Ter 45,5.8).

A rendkívül hosszú késleltetés, amely József valódi szándékának feltárásával kapcsolatos, itt oldódik fel, és így éri el célját. A történetben eddig leginkább Jákobról tudtunk meg ilyen sok fontos részletet, az ő szándékairól, érzelmi reakcióiról. József sok szempontból ebben a jelenetben válik mintegy Jákob méltó társává.

¹³ Ennek a kettőzésnek az értelmezése is jellemző. WESTERMANN, Claus: *Genesis. Kapitel 37–50* (Biblischer Kommentar Altes Testament I/3; Neukirchen-Vluyn ²1992) 155 jelzi, hogy Hermann Gunkel a két mondatot dublettnek vélte, amelyeket esetleg két forráshoz kellene sorolni. Ezzel szemben már sokan rámutattak, hogy ebben a helyzetben a lehető legegyszerűbb feltételezni, hogy a jelenetből következik a fontos szavak enyhe, de jelentős változtatással való megismétlése. Westermann maga megjegyzi (156): „Ich bin Josef, das konnte jeder sagen, ich bin Josef, euer Bruder, den..., das konnte nur er sagen.“

A főszereplő azonosságának felismerése – József az, a testvér, az eladott, az elvesztettnek és halottnak hitt – egybeesik a történet legfontosabb teológiai igazságának megfogalmazásával.¹⁴ A titokzatos idegen úr felfedi titkát, amely egyben a hozzá fordulók titka, őket is érinti és megvilágosítja. Ezt a tudást azonban csak most képesek befogadni, miután a szenvedésekben és helyzetállásban beavatott beavatta őket is, megpróbálta. Tudjuk jól: Júda immár készen állna arra is, hogy Benjamin helyett saját maga maradjon fogságban. Ez az ő átalakulásának legszebb bizonyítéka.

Nagyszerű pillanat ez. Ugyanakkor pontosan tudjuk, hogy a történet még folytatódik. Az elemzők elsősorban azt emelik ki,¹⁵ hogy a testvérek válasza Józsefnek meglehetősen szűkös. Árulkodik a további alakulás szükségéről, illetve Józsefnek és testvéreinek egyelőre kissé egyenlőtlen viszonyáról, hogy a búcsúzáskor József még így szól a többiekhez: „Ne veszekedjete az úton!” (Ter 45,24).¹⁶ A kibékülés pillanatában megfogalmazott terv, hogy Jákob, a közös atya háza népével jöjjön Egyiptomba, Gósen földjére, szintén mindjárt további fejlődést feltételez. A testvérek kapcsolatában pedig még Jákob halála után is felmerül egyfajta kétely, amelyet Józsefnek kell az egész könyv végén eloszlatnia, újra kijelentve: „Ne féljete! Ellene szegülhetünk-e Isten akaratának? Ti gonoszat terveltete ellenem, de Isten jóra fordította azt, hogy felmagasztaljon engem, amint most látjátok, és sok népet megmentsen.” (Ter 50,20).¹⁷

És az előzmények?¹⁸ A József-novella önállóságát és a környező népek kultúrájával rokon vonásait hangsúlyozók rámutatnak, hogy több olyan irodalmi fordulatot használ, amely az egyetemes emberi tapasztalat és kultúra jól ismert toposza.¹⁹ Talán a legtöbbet említett külső irodalmi párhuzam az egyiptomi mese a két testvérről,

¹⁴ Vö. LUX, Rüdiger: „Die Erfahrung des Guten im Bösen. Zur Impliziten Theologie der Joseferzählung (Gen 37–50)”, *Bibel und Kirche* 70 (1/2015) 8–13., itt 12.

¹⁵ WÉNIN, André: *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza*, 191.; 203.

¹⁶ József, Ráchel első fia, a második legkisebb a családban, itt szinte atyává válik, az egész család fejévé. Az, ahogy testvéreit titokzatosan „meghintáztatja” a jó és rossz bánásmód között, mintha a sors szeszélyét, Isten kezét utánozná, amelynek valódi értelmét gyakran csak utólag fedezzük fel.

¹⁷ Vö. FISCHER, Georg: *Theologien des Alten Testaments* (NSKAT 31; Stuttgart 2012) 27, ahol a szerző megjegyzi: „Istenre jellemző, hogy az emberi gonosztságot és hibát üdvösséggé és áldássá akarja és tudja is tenni.”

¹⁸ A bibliai bevezetések méltán hangsúlyozzák a József-novella tartalmi és formai önállóságát a Teremtés könyve elbeszélő ciklusain belül. Ugyanakkor, mint tudjuk, és mint érzékeltetni is szeretném, ez a történet szervesen illeszkedik az előbb említett elbeszélésekhez olyannyira, hogy nélkülük csak szép történet lehetne, valódi teológiai célzata azonban veszendőbe menne. A kommentárok is szívesen tárgyalják külön a Ter 37–50. fejezeteket. A Ter 37,2 ugyanakkor az egyik ún. „töledót”-formulával „Jákob nemzetségtörténeteként” minősíti, vagyis azoknak a történeteknek, akik Jákobtól származtak.

¹⁹ A fiatalabb fiú felemelkedése, a romlott asszony, bölcsek és látók, az álomfejtés.

amely az Anubis és Bata között az előbbi felesége miatt kilobbant konfliktust, illetve ennek sajátos megoldását mutatja be.²⁰ A két testvér hosszú utat jár be a kiengesztelődésig, amely végül is mindkettőnek egymás utáni trónra kerülésével teljesedik ki.

Mindemellett viszont joggal mutatnak rá többen arra is, hogy József tapasztalata számos ismétlődő motívummal mennyire folytatja és kiegészíti mindazt, amit a pátriárkákról olvastunk.²¹ A testvérekkel való könnyes összetalálkozása könnyen felidézheti, hogy Ézsau, Jákob bátyja is sírva borult a testvére nyakába, amikor évtizedek múltán hazatért (Ter 33,4). Ebben a jelenetben is a másik színe elé kerülés, arcának meglátása az, amitől a főszereplő (Jákob) leginkább tart, s ami azután a legfontosabb lesz a számára.²²

A színlelés, a valódi eltakarása, majd felismerése is sokszoros téma. Jól tudjuk, hogy Jákob csellel, Izsák vakságát kihasználva szerzi meg az elsőszülöttséget, de őt is becsapják, Ráchel helyett Leát vezeti hozzá Lábán a nászéjszakán. Támár, Júda menyje rossz nőnek öltözik, majd záloggal mutatja meg saját magának és Júdának sajátos kapcsolatát, s ezzel mintegy Júdát is beavatja abba a sorba, amelybe atyja tartozott. Így indul el Júda is a fejlődés útján, amely majd képessé teszi, hogy Benjámint helyett magát ajánlja Józsefnek.²³ A zálogba vett tárgyak József történetében a ruha többszörös motívumát juttathatják eszünkbe (József, Potifár felesége). Végül: Jákob tudta nélkül Ráchel magával viszi atyjának, Lábánnak bálványait, elrejtje őket. A titokban elhurcolt javak viszont József történetében a zsákokba rejtett pénz meg az ezüstserleg, amelyet Benjáminnál találnak meg.²⁴

²⁰ Vö. BRUNNER-TRAUT, Emma: *Alt-Ägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen* (Die Märchen der Welt; München 1998) 60–72. Emma Brunner-Traut ugyanezen válogatásában a következő egyiptomi történet az igazságról és hazugságról szól, amelyeket szintén testvérek alakjában értelmez (vö. uo. 73–76.) Ennek a történetnek a lényege, hogy az Igazság fia (akinek anyja egyébként a Vágyakozás) igazságot szolgáltat apjának a Hazugsággal szemben.

²¹ FISCHER, Georg: *Der Jakobsweg der Bibel. Gott suchen und finden* (Stuttgart 2010) a József-történetet a Jákob-ciklus részeként értelmezi. Bár, mint mondja, ebben a történetrészben a szöveg két harmada a testvérekről, Jákob fiairól szól, a hozzá fűződő kapcsolatnak állandó hatásai vannak az életükben, és addig nem is fejeződhet be saját történetük, amíg apjukat viszont nem látják, illetve az ő története egésszé nem válik (vö. összefoglalóan a könyv 153–154. oldalait).

²² Vö. FISCHER, Georg: *Der Jakobsweg*, 65.73–75. Georg Fischer párhuzamba állítja, ahogy Jákob az Úr „színét” (arcát) látja (Ter 32,23–33), majd végre képes lesz a testvére „színe” elé is odakerülni (Ter 33,1–16).

²³ A történetek egyik fontos tanulsága, hogy az egyes szereplőknek fel kell vállalniuk saját sorsukat, így lehetnek valóban testvérei egymásnak.

²⁴ A zsákba rejtett pénz mintha a magyar népmesékből is ismert, kopott ládikára emlékeztetne, a kincsre, amelyet csak az kap meg, aki a szegényest választja, aki hajlandó Isten áldását felismerni a bajban, a nehézségben is.

Ezek a motívumok ismétlődnek, ugyanakkor fejlődést is mutatnak. Az egyes nemzedékek hol tanulnak elődeik hibájából, hol nem. A József-történettel kapcsolatos egyik megszokott állítás, hogy összeköti a pátriárkai történeteket az Egyiptomból való kivonulás ciklusával, hiszen megmagyarázza, hogyan kerültek Izrael ősei Egyiptomba. Ugyanakkor a későbbi nemzedékek szempontjából József személyes és sorsa azért is értékes, mert – a Tórában, tehát különlegesen fontos bibliai pozícióban – pl. Eszterhez hasonlít, aki idegen országban magas pozícióba jutva segíti honfitársait. Az idegenekkel szembeni viselkedésben viszont újra láthatjuk a hasonló motívumok fejlődését. Amikor testvérüket, Dinát elrabolják, erőszakot követnek el rajta. Válaszul a szíchemiekkel szemben Simeon és Lévi durva erőszakot követ el, úgyhogy el is kell menniük arról a vidékről, bár ezek az emberek komolyan törekedtek a kapcsolat kiegyensúlyozására. József ezzel szemben a fáraó által kapja meg idegen feleségét, akitől gyermekei születnek, s ezeket Jákob megáldja, újra fordított rendben, valamiképpen saját sorsát is továbbadva.

A bibliai elbeszélésekre számos esetben igaz, ami ezekben a fejezetekben is megvalósul: az elbeszélő nem avatkozik be, nem értékeli az eseményeket. A szereplők konfliktusai drámai kifejlésükben, közvetlen módon jelennek meg, hol részletesebben feltárt módon, hol egészen rövid közlések által. Az olvasó gyakran rendelkezik többlettudással a szereplőkhöz képest, de a szereplőkkel együtt ő is arra kap biztatást, hogy várja a teljes igazság megjelenését.

Rövid megjegyzés a József-történet újszövetségi recepciójával kapcsolatban. József (és Jákob) történetének viszonylag részletes leírása az Apostolok cselekedeteiben, István diakónusnak a főtanács előtt elmondott beszédében olvasható (ApCsel 7,9–13). Józsefről itt három információt kapunk: az egyik, hogy a testvérei (a szöveg szerint a „pátriárkák”) eladták őt Egyiptomba. A második, hogy Isten „kegyelmet és bölcsességet adott neki a fáraónak, Egyiptom királyának színe előtt”, erre ez felemlít. A harmadik, hogy Józsefet felismerték a testvérei, és apját is Egyiptomba hozatta. Érdemes megfigyelni, hogy ebben az olvasatban József felelősségéről nem esik szó, csak a testvérek bűnéről. Úgy tűnik, hogy az újszövetségi hagyományban már jelen van az a folyamat, amely Józsefben, az eladott, elárult testvérben valamiképpen az „elveszett és megkerült” testvér, végül pedig a megtagadott és megfeszített Jézus előképét látta. Bizonyára nem véletlen, hogy a katolikus liturgiában nagyböjt harmadik hetének péntekjén József történetét a gonosz szőlőművesekről szóló példázattal olvassuk együtt. „Gyertek, itt az álomlátó” – mondják a testvérek. „Gyertek, itt az örökös” – biztatják egymást a munkások, mielőtt valóban megölik a „nagyon szeretett” fiút, és kivetik a szőlőből (vö. Mk 12,7–8). Ez az olvasat, amely a testvérek bűnösségét hangsúlyozza, illetve az eladott, majd megkerült testvér áldozati szerepét, teljesen érthető, mindenesetre csak a történet egyik szála. Az eredeti történet teljességéhez József változása, alakulása is hozzá tartozik.

TESTVÉRTÖRTÉNETEK A DÁVIDRÓL SZÓLÓ ELBESZÉLŐ HAGYOMÁNYBAN

Feltűnően gyakran szól testvérek jó vagy rossz kapcsolatáról egy másik jelentős ószövetségi elbeszélő hagyomány, a Dávidról, felemelkedéséről, uralkodásáról, és talán a „trónutódlásáról” szóló is (Sámuel első és második könyvében). A legfontosabb különbség, amelyre jelen összefüggésünkben utalni szeretnék, hogy Dávid története a testvérek szempontjából nem pozitív kimenetelű. A testvérek konfliktusai nem oldódnak fel. A hasonlóságok viszont szintén nem elhanyagolhatóak.

A történet mindjárt Dávid kiválasztásával indul, ahol őt, a legkisebbet méltatja kiválasztó figyelmével az Úr. Egyfajta párhuzamot látunk a pátáriárkai történetekkel: ismétlődik „a fiatalabb fiú felemelkedése” motívum.

Különleges barátság szövődik Dávid és Jonatán, Saul fia között. Kettejük kapcsolatát Saul kárhóztatja és gyalázza, szégyenteljesnek nevezi (1Sám 20,30). Az elbeszélő azonban, illetve maga Jonatán a Dávidtól való búcsúzáskor, egyfajta szövetség kifejezéseit használja: „Az Úr legyen köztem és közted, az én ivadékom és a te ivadékok között” (1Sám 20,42; vö. 1Sám 18,3; 20,8). Kettejük között is egyfajta ruha átadása jelöli a külső barátságot (1Sám 18,4–5). Amikor Jonatán meghal, Dávid testvérenek nevezi gyászénekében, ezekkel a szavakkal (2Sám 1,26): „Fájlallak testvérem, Jonatán, oly kedves voltál nekem, szeretetem erősebb volt irántad, mint szerelmem feleségeim iránt. Mint az anya szereti egyetlen fiát, úgy szerettelek én téged.”

Dávid ezután tiszteletben tartja Saul életben maradt másik fiát, Isbaalt, de a közöttük fennálló érdeellentét és a többi főember ellentéte lehetetlenné teszi a béke fenntartását. A konfliktus bizonyos értelemben kiterjed a vezetőkre, Ábnerre, illetve Joábra és családjára. Ábner megöli Joáb testvérét, Aszaélt (2Sám 2,23), később azonban Joáb és Abizáj bosszút állnak Ábneren, megölik őt (2Sám 3,27). A családi bosszúállás nyertese Dávid, aki mellől sorra elkopnak vetélytársai. A családok közti viszály egyszerre oka és gyümölcse a nagyobb közösség, az északi és a déli országrész közti viszálykodásnak. A 2Sám 2,27 testvérnek is mondja a két országrész lakóit. Ábner így kiált az üldözőket vezető Joábhoz: „Ha szóltál volna, már reggel visszatért volna a nép, amely most testvérei ellen harcol.”

Sajátos testvéri helyzetek alakulnak Dávid leszármazottai között is. A Dávid és Batseba kapcsolatából született első gyermeknek apja vétke miatt meg kell halnia (2Sám 12,18köv). A második gyermek, Salamon viszont életben marad, sőt övé lesz a trón. A többi leszármazott és Dávid konfliktusainak elbeszélése politikai értelemben első pillantásra teljesen feleslegesnek látszik. Olyannak tűnnek, mint egy hosszú zárójel az első fiú halála és Salamon felemelkedése között. Az apa bűnét azonban a

„házára” kimondott átok kíséri (vö. 2Sám 12,10),²⁵ amelynek beteljesedését neki magának meg kell látnia. Absalom fokozatosan az elsőszülött Amnón fölé kerekedik, majd meg is öli őt, megtorolva a féltestvérével, Támárral szembeni szexuális erőszaktevését (2Sám 13)²⁶.

Mindennek a vége újra az apa sírása lesz. Dávid megsíratja előbb Amnont, később pedig Absalomot is. Ezek a könnyek azonban nem örömről, hanem veszteségről szólnak. A testvér-téma negatív kicsengésének példája ezekben a történetekben az a pillanat, amelyben Joáb megöli Amászá, de előtte így szólítja meg: „Üdvözlég, testvérem!” (2Sám 20,9).

A Dávid leszármazottai közti konfliktusok sajátossága, hogy egybefonódnak bennük a személyes, családi és politikai ellentétek. Míg Dávid részben a körülötte zajló konfliktusok politikai nyertese, addig személyes értelemben sorozatos veszteségeket kell elszenvednie. Amikor viszont az északi országrész királlyá kívánja tenni, a testvérekre (sőt a házastársakra – vö. Ter 2,23) emlékeztető formulával szólítja meg (2Sám 5,1): „Íme, mi a te csontod, és a te húsod vagyunk.” Itt újra a testvéri kapcsolat politikai-metaforikus jelentése érhető tetten.

Dávid története a bibliai kánon összeállítóinak a királyság kialakulásával és későbbi tapasztalatával kapcsolatos teológiai álláspontját is tükrözi. A személyes és a politikai, illetve gazdasági érdekek ütközése a hatalom oltárán ma sem ismeretlen, de régen sem volt az, a történetek tényleges keletkezési korában sem.

ÚJSZÖVETSÉGI TESTVÉRTÖRTÉNETEK

Az Újszövetségben általában kisebb szerepet játszanak a korábbi családi kötelékek, mint az Ószövetségben. A családi kötelék gyakran és elsősorban metaforikus értel-

²⁵ Dávid történetét a 2Sám-ben „Dávid az áldás alatt” (vö. 2Sám 7), illetve „Dávid az átok alatt” (vö. 2Sám 12) részekre osztja (R.A. Carlson nyomán) CHILDS, Brevard S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London 1979) 275–277. A királyság kezdeteiről szóló elbeszélés eredetét a mai kutatás általában a Kr. e. 722-es katasztrófa előtti évekbe, vagyis az izraelita államiség idejébe teszi, amelyet azonban később átdolgozások és kiegészítések követtek, valószínűleg még a deuteronomista szerkesztés előtt is. Lásd ehhez: DIETRICH, Walter / MATHYS, Hans-Peter / RÖMER, Thomas / SMEND, Rudolf (szerk.): *Die Entstehung des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 1; Stuttgart 2014) 246–247.

²⁶ Az eset rövid elemzését kínálja BAUMANN, Gerlinde: „*Kein Hort der Geborgenheit. Gewalt und Missbrauch in Familien im Alten Testament*”, *Bibel und Kirche* 70 (4/2015) 204–210., itt 206–207. Ilse Müllner nyomán rámutat arra, hogy az elbeszélés előbb Amnón vágyát, később azonban – és meghatározó perspektívaként – Támár igazát és szomorúságát kínálja fel azonosulási modellként az olvasó számára.

met hordoz. Ennek megfelelően a testvérkonfliktusok újszövetségi vonatkozásai is kevésbé konkrétak, s ha szó van róluk, gyakran kifejezetten teológiai és erkölcsi értelmet nyernek.

Az első jellegzetesség az a néhány példabeszéd, amelyben Jézus két testvér példáját hozza fel. Ilyen az irgalmas atya két fia (Lk 15,11–32); az első, majd a második testvér, akik ígéretük ellenére nem, vagy vonakodva, de mégis megteszik atyjuk akarátát (Mt 21,28–32); illetve a két nővér, Mária és Márta, akikhez Jézus betért (Lk 10,38–42). A történetek és helyzetek különbségében is feltűnik, hogy ezek a testvérpárok az élet különböző lehetőségeit személyesítik meg. Azt a tényt, hogy akik annyira hasonlítanak egymáshoz, mégis képesek másként dönteni. Jézus példabeszédeinek ez a vonása a bölcsességi irodalommal való rokonságukat idézi fel.

A másik példa legyen Pál apostol. Mielőtt Ananiás megkeresztelné, a „Saul testvér!” megszólítással lép be hozzá (ApCsel 9,17). Pál azonban testvérből hamar atyává, a tekintély gyakorlójává válik leveleiben (gondoljunk csak az 1 Kor 4. fejezetére). Pál a maga részéről is használja a testvérek kibékülésének nyelvezetét, ahogy azt a Filemonnak írt levélben látjuk. Filemont arra kéri, hogy fogadja testvérként Onezimoszt, hiszen mindketten neki köszönhetik Krisztusban megtalált új életüket. Pál a testvéri kapcsolatok várható pozitív minőségére apellál, amikor a Korintusiaknak írt első levél 5. fejezetében olyasvalaki miatt dorgál, akit „testvérnek neveznek” (1 Kor 5,11), illetve a 6. fejezetben arra buzdít, hogy a testvérek ne pereskedjenek egymással külső bíróságok előtt (1 Kor 6,1–11). A testvérek konfliktusai Pál leveleiben kifejezett erkölcsi intés tárgyává lesznek. Az „atya”, Pál, a tekintélyi vezető, tulajdonképpen magára veszi a konfliktust, amelyben tekintélyével igyekszik rendet tenni.²⁷

TANULSÁGOK

Milyen tanulságokat tudunk levonni a bemutatott történetekből?

Első megfigyelésünk a konfliktusok értékelésére vonatkozik. József és Dávid történeteit látva felfigyeltünk arra, hogy az elbeszélés hosszú időt ad a konfliktusok kifejlésére és az esetleges kiengesztelődésre. Az elbeszélés sokáig nem értékkel, gyakran minimálisra csökkenti még a szereplők érzelmeinek bemutatását is. Gyakran az olvasónak kell felfedeznie a konfliktus létét és mélységét, illetve az elbeszélésben mind-

²⁷ Mint egyes kutatók kiemelik, a páli közösségekben kétségkívül a nők is részesei voltak a „testvérek” közti bizalmi légkörnek, mégpedig olyan mértékben, amely bizonyára meghaladta a korabeli patriarchális struktúrákat. Vö. CRÜSEMANN, Marlene: „In ihrem Haus. Hausgemeinden und Geschwisterlichkeit im frühen Christentum”, *Bibel und Kirche* 70 (4/2015) 220–224.

ez később mutatja meg valódi erejét. A bibliai elbeszélések ebben a formában képesek arra, hogy az emberi történelem lassú kifejlésében is tanúsítsák hitüket, hogy Isten a nehéz, sokszorosan ellentétes történetekben és helyzetekben is mindenhatóan bizonyulhat. A konfliktusok sokáig tarthatnak, a megoldás gyakran sokáig késik, de éppen ez ad időt a szereplőknek arra is, hogy növekedjenek. A konfliktusokról általában csak utólag mondható el, hogy pontosan mi volt a szerepük, hová vezettek.

A testvérkonfliktusokkal kapcsolatos fontos tartalmi elem, hogy a bibliai elbeszélések újra meg újra az apák (és anyák) felelősségét is megmutatják. Ahhoz, hogy a testvérek egymással kiengesztelődhessenek, a szüleikkel való kapcsolatukat is rendezniük kell. A szülők is növekszenek, emberségükben, erkölcsükben nekik is fejlődniük kell és szabad, amikor a testvérek esetleges konfliktusával szembesülnek.²⁸

A testvérek konfliktusának rendeződése gyakran a testvéri mivoltnak, méltóságnak felismerésével jár együtt. A testvéri méltóság az emberség forrásának, a szülőktől kapott emberi életnek az elismerését is magába foglalja, ezzel egy olyan igazságra épít, amely alapvetőbb, mint számos más azonosulási lehetőség az ember életében. A konfliktus szó jelentése összecsapás. Úgy tűnik, egyes összecsapásokban lehullanak az álarcok, és az emberek megmutathatják, kik is ők valójában. A konfliktus egyfajta krízis is, ítélet arról, kik lehetünk és kik vagyunk egymás számára.

A pátriárkai történetek a kánonban és a történet rendjében korábbiak, mint a Dávidról szólók. Összességében mégis úgy tűnik, ezek a nagy mértékben szimbolikus elbeszélések a kiengesztelődés lehetőségét kínálják Izraelnek, a vallásos közösségnek. A pátriárkai történetek Izraelnek, mint vallásos és emberi közösségnek a megalapozó elbeszélései, Dávid története viszont az izraelita államisége és embersége egyszerre. Mint időben valószínűleg később keletkezett elbeszélésről, József történetéről azt is állíthatjuk, hogy az erőszakos és kiengesztelődés nélküli dávidi kezdetek után olyan háttérrel biztosított az izraelita törzsek leszármazottainak, amelyben felismerhették a kiengesztelődött összetartozás lehetőségét.

A bibliai elbeszéléseket kánoni és emberi összefüggésbe helyezve kétségtelen, hogy a testvérkonfliktusok a kiengesztelődés jegyeit és igényét hordozzák. A Káinhoz intézett „Hol van Ábel, a testvéred?” (Ter 4,9), valójában visszhangzik mindazon elbeszélésekben, ahol a testvért fel kell ismerni, rá kell találni. Ha a testvérek, az emberek, nem akarnak bujdosóvá válni saját életük és méltóságuk világában, akkor fel kell ismerniük testvérüket, ki kell engesztelődniük vele. Az üdvösség távlatában, a végső ítélet látomásában Jézusra kell majd ráismernünk, mint arra, aki jelen volt „legkisebb testvéreiben” (vö. Mt 25,40).

²⁸ A téma újabb feldolgozása a prófétai irodalom figyelembe vételével SONNET, Jean-Pierre: *Generare é narrare* (Sestante 33; Milano 2015) 131–156: „La colpa dei padri nei figli”.

A hús és csont, amely összeköt bennünket, még a férfiak és nők kapcsolatának kiengesztelődött lehetőségét is képes kifejezni (vö. Ter 2,23). Az Énekek énekének kedvese így vágyakozik: „Bár a testvérem lennél, aki anyám keblén szopott, akkor, ha az utcán rád találnék, megcsókolnálak, és senki nem vetne meg érte engem.” (Én 8,1–2; vö. 1,6). A szerelem nyílt felvállalásának vágyában a belsőleg vágyott, illetve a társadalmilag elvárt viselkedés konfliktusa szólal meg. A társadalmi elvárás azonban nem más, mint az építő jelenlét, a béke otthona, ahol a szeretet és a szenvedély nem rombol, hanem épít.

Nem véletlen, hogy Pál apostol levelei az újszövetségi iratok közül a keresztények „testvéri” létének közeli példái. Teológiai értelemben nyilvánvaló, hogy ő hangsúlyozza az „istengyermekség” méltóságát. „Mert akiket eleve ismert, azokat eleve arra is rendelte, hogy hasonlók legyenek Fia képmásához, s így ő elsőszülött legyen a sok testvér között.” – olvassuk a Rómaiaknak írt levélben (Róm 8,29). Természetesen János evangéliumára is gondolunk, amely bizonyos szempontból megoldásának választ egy hasonló tartalmú kijelentést. A Feltámadt Jézus fordul így Mária Magdolnához: „Ne tarts fel engem, mert még nem mentem fel az Atyához, hanem menj el a testvéreimhez, és mondd meg nekik: Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez” (Jn 20,17).

IDENTITÁSOK ÉS KONFLIKTUS A GALATA-LEVÉLBEN.

PÁL APOSTOL RETORIKÁJA

Martin Meiser

Die galaktische Krise

Mein Vortrag beschreibt zunächst die galaktische Krise als Gegeneinander zweier Konzepte von Identität (Überordnung der Einheit des „in-Christus-Seins“ vs. Überordnung der Einheit Israels), sodann die Rhetorik des Paulus in Selbstdarstellung, Darstellung der Gemeinde und Darstellung der Gegner unter Beachtung evaluativer, kognitiver und emotionaler Dimensionen (Sozialpsychologie von Henri Tajfel). Innerhalb der evaluativen Elemente paulinischer Rhetorik findet sich eine indirekte Affektsteuerung. Sie zielt in der Selbstdarstellung des Paulus überwiegend (Ausnahmen: Gal 2,2; 4,11) auf die Entsprechung zum Willen Gottes (Gal 1,10; 2,19) wie zum gekreuzigten Christus (Gal 5,11) als feststehendes *Movens* der Handlungsmotivation. In der Darstellung der Gemeinde argumentiert zumeist Paulus *ad hominem*; die positive Vergangenheit wird im Sinne eines nicht zu widerlegenden Argumentes der Erfahrung eingebracht (Gal 3,1–5; 4,12–15), die krisenhafte Gegenwart wird mit Evaluationen beschrieben, bei denen die Entwicklung eines Anti-Affektes naheliegt (Sklaverei Gal 4,19; gezwungen sein Gal 6,12), die zu erringende Realität mit dem Motiv der Überlegenheit der eigenen Gruppe, die positive Affekte auslöst (Gal 4,26; Gal 5,1). Die Gegnerbeschreibung kennt u.a. Dissoziierung von Gott und die Annahme unlauterer Motive (Gal 6,12f.), aber noch nicht die aus der späteren Häretikerbekämpfung bekannte Metaphorisierung mit Bildern aus Medizin und Zoologie.

A keresztény neveltetés bizonyára sokunkat akadályoz abban, hogy lépést tartsunk Pál apostollal, amikor ellenfeleit átkozza (Gal 1,8k) és ironikusan öncsonkítást javasol nekik (Gal 5,12). Ezzel nem vagyunk egyedül. Már az egyház ókori kritikussai is megütköztek azon, amit a Galata-levél mutat Pál alakjából: Porphüriosz szégyentelenségnek nevezi Pál viselkedését az antiochiai incidens kapcsán¹; egy másik az imént említett, kasztrációról szóló igehelyet kritizálja: hogyan folyamodhat Pál ehhez a gonosz kifejezéshez, ha egyszer Krisztus él benne (Gal 2,20), aki pedig azt tanította: „imádkozzatok üldözőitekért” (Mt 5,44)?² A konfliktusokat azonban nem eltüntetnünk kell, hanem elemeznünk őket, és tanulnunk belőlük.

¹ PORPHÜRIOSZ: *Frgm.* 37 (Harnack, 63.) A kijelentést nem tulajdoníthatjuk bizonyossággal Porphüriosznak.

² JEROMOS: *Comm. in Gal.*, prol., CC.SL 77 A, 10..

I. A GALÁCIAI KONFLIKTUS

a) A galáciai ellenfelek

Előzetes módszertani megjegyzéssel kezdem. A galáciai ellenfeleket nem azonosíthatjuk egyszerűen a korintusi³ vagy a filippi⁴ ellenfelekkel. A galáciai konfliktusról és az ottani ellenfelekről információkat csak az 55 körül⁵ keletkezett Galata-levélből szerezhetünk, ugyanakkor számolnunk kell a levél polemikus és apologetikus jellegével is.⁶ Még azt sem állíthatjuk biztosan, hogy az ellenséges misszionáriusok és maguk a galaták ugyanolyan élesen látják a konfliktust, mint Pál.⁷ Lehet, hogy az ellenfelek szintén csak Pál igehirdetésének kiegészítéseként látták saját munkájukat.⁸ Lehet, hogy egyenesen az volt a véleményük, hogy maga Pál is a körülmetélést hirdeti.⁹ Nem tudjuk, mennyire voltak pontosak Pál információi az ellenfeleiről¹⁰ –

³ A második korintusi levélben megjelenő ellenfelek zsidókeresztények ugyan, de nem követelnek körülmetélést.

⁴ GNILKA, Joachim: *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (HThK NT Suppl. VI) Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1996, 150: Fil 3,2-ből („csonkítás”) nem következik feltétlenül, hogy Filippiben az ellenfelek a körülmetélést követelték volna. Nem így CAMPBELL, Douglas A.: *Framing Paul. An Epistolary Biography*, Grand Rapids: Eerdmans, 2014, 156: az ellenfelek ugyanazok.

⁵ A Galata-levél címzettjei körüli vitát itt nem mutathatom be. Fontos, hogy a dél-galata hipotézis a korai datálást csupán lehetővé teszi, nem kötelezővé. Én mindazonáltal úgy tartom, hogy Pál a Galata-levelet még a Római levél előtt írta. Gal 3,17-ben nem veszi figyelembe, hogy a διαθήκη fogalom éppenséggel a körülmetélkedés követelményének összefüggésében szerepel Ter 17,9–14-ben. Róm 4-ben már jelentősen javított érvelést hoz. Nem így PILHOFER, Peter: *Rechtfertigung aus Glauben. Das letzte Wort des Paulus*, in: Uö, *Neues aus der Welt der frühen Christen* (BWANT 195), Stuttgart: Kohlhammer 2011, 93–125: 107–109, aki szerint Gal 1,2-ben „és a velem levő testvérek mindnyájan” nem egy közösségre vonatkozik, hanem Pál kísérőire a Róma felé tartó úton (108.)

⁶ LONGENECKER, Richard N.: *Galatians* (WBC 41), Dallas 1990, lxxxix; MORLAND, Kjell Arne: *The Rhetoric of Curse in Galatians*, Atlanta: Scholars Press 1999, 100.

⁷ LONGENECKER: *Galatians*, lxxxix; WECHSLER, Andreas: *Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall* (BZNW 62) Berlin–New York: Walter de Gruyter 1991, 343.

⁸ LONGENECKER: *Galatians*, xcv; THEOBALD, Michael: *Der Galaterbrief*, in: Martin EBNER/Stefan SCHREIBER (szerk.), *Einleitung in das Neue Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie), Stuttgart: Kohlhammer 2008, 347–364: 356.

⁹ HOWARD, George: *Paul: Crisis in Galatia. A Study in Early Christian Theology* (SNTS.MS 35), Cambridge: Cambridge University Press 1990, 19.

¹⁰ VANHOYE, Albert: *Lettera ai Galati* (I Libri Biblici, Nuovo Testamento 8); Milano: Paolino 2000, 24.

mindenesetre Pál nem látta lehetségesnek, hogy a helyszínen, személyesen beavatkozzék a konfliktusba (vö. Gal 4,20), akár azért, mert útitervei Macedónia felé irányultak,¹¹ akár azért, mert be akarta fejezni a segélygyűjtési munkát,¹² akár azért, mert fogságban volt Efezusban.¹³

Konszenzus van azt illetően, hogy Pál egységes ellenséges frontvonalat lát maga előtt.¹⁴ Újabban vitatott, hogy vándormisszionáriusoknak kell-e elképzelni őket,¹⁵ és hogy Jézushoz tartozónak tartják-e magukat, vagy sem. Mark Nanos úgy jellemzi őket, mint a helyi zsinagógaközösség képviselőit, akiknek az a sajátos feladatuk, hogy elkísérjék a konverzió folyamatát.¹⁶ Gal 6,12 és Gal 1,6–7 azonban nem alkalmazható olyan zsidókra, akik nem hisznek Jézusban.¹⁷ Akkor talán zsidókeresztények voltak, vagy olyan pogánykeresztények, akik judaizmusra tértek át?

A konvertitákat teológiai és szociális indítékok is vezethetik az áttérésben. Johannes Munck teológiai érvet képviselt: felfogása szerint ezek Izrael Szentírását saját olvasatuk szerint értelmezve magukra vállalták a körülmetélkedést és a Tóra megtartását, és mások számára is kötelezőnek tartják ezt.¹⁸ Guy Wagner, társadalomtörténeti nézőpontból, azzal a törekvéssel számol, hogy a körülmetélkedés által bizonyítsák a zsidósághoz mint a római államhatalom által védett valláshoz való tartozás-

¹¹ Vö. SÄNGER, Dieter: *Literarische Strategien der Polemik im Galaterbrief*, in: *Uö, Schrift – Tradition – Evangelium. Studien zum frühen Judentum und zur paulinischen Theologie*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 2016, 275–297: 275, 2. megj.

¹² SCHÄFER, Ruth: *Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie* (WUNT II 179), Tübingen: Mohr SIEBECK 2004, 317; MOO, Douglas J.: *Galatians (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)*: Grand Rapids: Baker Academic 2013, 11–15.

¹³ Utóbbihoz KOCH, Dietrich-Alex: *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 305. Érvek egy esetleges efezusbeli fogság tézise mellett 1Kor 15,32 és 2Kor 1,8–10, továbbá a Filippiekhez és a Filemonhoz írt levél.

¹⁴ LONGENECKER: *Galatians*, xcv. Gnosztikusokként való megjelölésük ma már nem érvényes.

¹⁵ BREYTENBACH, Cilliers: *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13k.; 16,6; 18,223, und den Adressaten des Galaterbriefes* (AGJU 37), Leiden: Brill 1996, 143. Thomas WITULSKI, *Die Adressaten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam* (FRLANT 193), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 44, viszont *argumentum e silentioként* értékeli ezt.

¹⁶ NANOS, Mark D.: *The Irony of Galatians*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, 218–283.

¹⁷ NANOS, Mark D.: *The Irony of Galatians*, ThLZ 130 (2005), 1192–1194: 1194; VOUGA, François: *An die Galater*, HNT 10, Tübingen: Mohr SIEBECK 1998, 11; MOO: *Galatians*, 21.

¹⁸ MUNCK, Johannes: *Paulus und die Heilsgeschichte* (Aarsskrift for Aarhus Universitetet 26,1, Telogisk Serie 6), Aarhus: Aarhus Universitetsforlaget 1954, 79k.

sukat.¹⁹ A kutatók többsége azonban zsidókeresztényeket lát az ellenfelekben,²⁰ akik a galatáknak a körülmetélkedést javasolták.

A Galata-levél jelenlegi exegézise területén vannak kommentátorok, akik majdnem a teljes levelet – részleteiben is – úgy fogják fel, mint Pálnak az ellenfelek érvelésére adott válaszát²¹ – én ezzel óvatos vagyok. Bizonyosnak vehetjük, hogy a körülmetélést szorgalmazták. Nagyon valószínűnek tarthatjuk, hogy Ábrahámra hivatkoztak²² – másképp aligha magyarázhatjuk az Ábrahámval való váratlan példázódást a Gal 3,6-ban.²³ Megfontolandó a társadalomtörténeti érv is, mely szerint az ellenfelek azért javasolják a galatáknak a körülmetélkedést, hogy a galaták az Imperium Romanumban a zsidó vallás relatív védettségéből profitálhassanak. Bizonytalan viszont, hogy az ellenfelek a MTörv 27,26-ra hivatkoztak-e, hogy a galaták számára a Tóra átvételét szorgalmazzák²⁴, mindenekelőtt azonban az, hogy Jézus (és az apostolok) körülmetélkedésével érveltek-e.²⁵

A galaták valószínűleg még nem teljesítették az ellenfelek elvárásait (vö. jelenidejű περιθέμνησθε a Gal 5,2-ben és a bizalomról szóló kijelentés a Gal 5,10-ben),²⁶ de arra készülnek, hogy megtegyék. Pál meg akarja ezt akadályozni, de tart tőle, hogy hiába fáradozott (Gal 3,4; 4,11) – ezért ennyire polemikus a levele.

¹⁹ WAGNER, Guy: *Les motifs de la rédaction de l'épître aux Galates*, 1990, ÉTRel 65 (1990), 321–332; az ókorból vö. már JEROMOS: *Comm. in Gal.*, CCL 77 A, 220k.

²⁰ WATSON, Francis: *Paul, Judaism and the Gentiles*, 1986, 60 (bizonytalan azonban az ellenfeleket Jakab embereivel azonosítani); LONGENECKER: *Galatians*, xcv; HOWARD, George: *Paul: Crisis in Galatia*, 19; VANHOYE, Albert: *Lettera ai Galati* (I Libri Biblici, Nuovo Testamento 8); Milano: Paolino 2000, 24–25; SÄNGER, Dieter: *Die Adresse des Galaterbriefs. Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem*, in: Uö, *Schrift – Tradition – Evangelium. Studien zum frühen Judentum und zur paulinischen Theologie*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 2016, 229–274: 265; ELMER, Ian J.: *Paul, Jerusalem and the Judaizers. The Galatian Crisis in Its Broadest Historical Context* (WUNT II 258), Tübingen: Mohr SIEBECK 2009, 132–144.

²¹ Pl. DE BOER, Martinus C.: *Galatians. A Commentary* (NTL), Westminster: John Knox Press, 2011, passim.

²² SCHNELLE: *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 285.

²³ Ugyanígy ELMER: *Paul*, 136–140.

²⁴ Pl. DE BOER, Martinus C.: *Galatians*, 2012, 181; 201.

²⁵ SCHNELLE: *Die ersten 100 Jahre des Christentums*, 285.

²⁶ SÄNGER, Dieter: „Vergeblich bemüht“ (Gal 4,11)? Zur paulinischen Argumentationsstrategie im Galaterbrief, in: Uö, *Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 2007, 107–129: 123, 73. megj., utal még ezen kívül a következő helyekre: Gal 1,7; 4,9; 4,17; 6,13.

b) Két koncepció az identitásról

Konfliktusok csakis közös vonatkozású, egymással versengő igények kapcsán szühetnek. Pál és ellenfelei egyaránt ebből indultak ki: Istennek, Izrael Istenének akarata az ő népével való története számára döntő, és az egyén magatartási normáit is megszabja; mindkettőnek az alapja Izrael Szentírásában található, amelyet a konfliktusban érintett csoportok mindegyike kötelezőként ismer el.²⁷ „Istennek élni” (Gal 2,19) az az ideál, amit minden érintett meg akar valósítani.²⁸ A konfliktus abban a kérdésben állt, hogy hogyan tartozhatnak a nem zsidók Isten népéhez, az ἐκκλησία τοῦ θεοῦ-hoz.

Az ellenfelek nem tartották úgy, hogy nem zsidók nem tartozhatnak Isten népéhez. Elfogadták a pogánykeresztények befogadását Iz 2,1–4; 42,6; 49,6 vonalán, de csak a körülmetélkedés feltétele mellett.²⁹ Számukra a zsidók és nem zsidók közötti különbségtétel normatív jellegű volt (vö. Szám 25; MTörv 7,1–11), és kifejezésre is kellett juttatni. Pál számára a Krisztusban való egység elsőbbséget élvezett ezen megkülönböztetéssel szemben (Gal 3,28; 5,6; 6,15). Az apostol azonban nem akarta a nők és Izrael népe részleges identitásainak eltörlését;³⁰ ezeknek a részleges identitásoknak mindössze nem szabad diszkriminációt kiváltaniuk.³¹

2. SZOCIÁLPSZICHOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK

Pál apostol retorikája régóta kutatás tárgyát képezi, különböző szinteken. Hans Dieter Betz jellemzésében a Galata-levél apologetikus levél, egy törvényszéki beszéd vonásaival.³² George Kennedy a Gal 5,13–6,10 buzdító rész alapján a deliberatív be-

²⁷ WISCHMEYER, Oda: *Wie kommt Abraham in den Galaterbrief?*, in: BACHMANN, Michael / KOLLMANN, Bernd (Hrsg.): *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens* (BThSt 106), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2010, 119–163: 150.

²⁸ Pál Róm 6,11.13; 7,4.6-ban is használ ilyen általános kifejezéseket. Róm 8,3k-ben beszél arról először, hogy a Tóra által megkövetelt igazságosságnak be kellett teljesednie.

²⁹ EHRMAN, Bart D.: *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York/Oxford: Oxford University Press, 2009, 236.

³⁰ Erre lehetne következtetni BOYARIN, Daniel: *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994, 36, 38, 200–202. szövegéből, Gal 3,28; Róm 11,16–24 alapján.

³¹ CAMPBELL, William: *Paul and the Creation of Christian Identity*, LNTS 322, London stb. 2006.

³² BETZ, Hans Dieter: *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia)*, Minneapolis: Fortress Press 1979, 1984, németül: *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München: Kaiser 1988.

széd műfajába sorolta.³³ Az ókorban alapvetően különbséget tettek beszéd és levél között. A Galata-levélben azonban mindenképpen lehetséges, mikrotextuális szinten, az ókori retorika konvencionális nyelvi formái után kutatni.³⁴ Andrie du Toit 2007-ben a pragmatikai stratégiákat vizsgálta.³⁵ Én felhasználom ezen kutatás eredményeit, de emellett, Philip Esler nyomában haladva, szociálpszichológiai elméleteket is.

Henri Tajfel szociológus (1919–1982) azt állította, hogy a csoportoknak szükségük van egy más csoportoktól való pozitívan értékelt különbözőségekre, hogy tagjaikat pozitív szociális identitással vétezzék fel. Megkülönböztette a kognitív dimenziót (felismerni, hogy az adott csoporthoz tartozunk), az evaluatív dimenziót (ezt pozitívan vagy negatívan értékeljük) és az emocionális dimenziót (érzelmeket alakítunk ki a csoport tagjaival és a kívülállókval szemben). Philip Esler szerint Tajfel elméletét gyümölcsözően alkalmazhatjuk a Galata-levélre: Pál erősíteni akarja az általa alapított közösségek identitását a zsidó és nem zsidó kívülálló csoportokkal szemben. Ezt pedig nem annyira a kognitív, mint inkább az evaluatív és az emocionális dimenziók szintjén teszi, amikor az evangéliumot a Pál verziójában elfogadó közösséghez való tartozás pozitív aspektusait összehasonlítja a negatívan értékelt kívülálló csoportokkal.³⁶

Eva Walther következőképpen írja le a szociális identitás elméletét: az emberek pozitív szociális identitásra törekcszenek; arra, hogy önmagukat pozitívan értékeljék. Környezetüket rendelkezésre álló szociális ismertetőjegyek szerint szegmentálják, pl. nem, vallás, nemzet szerint. A „ki vagyok én” kérdésre bizonyos csoporthoz való tartozással válaszolnak. Önmagukat és saját csoportjuk tagjait összehasonlítják más csoportok tagjaival, és ezáltal határozzák meg folytonosan az identitásukat. Csoport-identitásukat értékelik, és ez az értékelés annyiban pozitív, amennyiben elérik saját csoportjuknak az idegen csoporttól való pozitív különbözőségét. Ez azonban a másik csoport diszkriminációjához is vezethet.³⁷

³³ KENNEDY, George A.: *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (*Studies in Religion*), Chapel Hill/London: University of North Carolina Press 1984, 146.

³⁴ SÄNGER, Dieter: „Vergeblich bemüht“ (*Gal 4,11*)?, 110–118.

³⁵ DU TOIT, Andrie: *Alienation and Re-Identification as Pragmatic Strategies in Galatians*, in: Uő, *Focusing on Paul. Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*, szerk. BREYTENBACH, Cilliers / DU TOIT, David S. (BZNW 151), Berlin: New York: de Gruyter 2007, 149–169.

³⁶ ESLER, Philip: *Galatians* (*New Testament Readings*), London 1998, 42–43. HO, Sinpan Daniel: *Paul and the Creation of a Counter-Cultural Community A Rhetorical Analysis of 1 Cor. 5.1–11.1 in Light of the Social Lives of the Corinthians*, London/New York: Continuum 2015, hasonló elemzést nyújtott 1Kor 5–10-ról.

³⁷ WALTHER, Eva: *Sozialpsychologie*, in: SCHÜTZ, Astrid / SELG, Herbert / LAUTERBACHER, Stefan (szerk.): *Psychologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen und Anwendungsfelder*, 3. kiadás Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 262–284: 276.

Tajfel elmélete nem maradt kritika nélkül. Hermann Brandstätter szociálpszichológus felveti a kérdést, „vajon egy bizonyos csoporthoz való tartozás tudata kényszerűen a saját csoport felértékeléséhez és más csoportok megvetéséhez, valamint a csoport-összehasonlításban jelentős értékek terén előkelőbb helyért való többé-kevésbé ellenséges érzületű versengéshez vezet-e”.³⁸ Christian Strecker teológus kritizálja az ilyen modellek statikus emberképét, azon előfeltevésüket, hogy az emberi mivolt a történelem folyamán változatlan állandó, valamint redukcionista jellegüket: nem képesek megragadni a ténylegesen bekövetkezett kommunikációt. Ezenkívül etikai szempontból problémás, hogy egy csoport identitásának a kiépítése mindig más csoportok kirekesztése és diszkriminációja által történik.³⁹ Mindkét kritikus felteszi a kérdést, hogy az identitás kiépítése szükségszerűen magában foglalja-e mások kirekesztését. A galáciai konfliktusban legalábbis Pál ezt tette. Strecker kérdése megkívánná annak a feltárását, hogy az ókorban, különösen a kereszténységben, egyáltalán mit érzekeltek konfliktusként, és azon belül hibás viselkedésként. Én csupán útbaigazításokat adhatok. A szociálpszichológiai elméletekből mindenekelőtt az evaluatív, kognitív és emocionális dimenziók közötti különbségtételt használom fel. Kognitív dimenzió alatt azonban nem csupán a csoporthoz való tartozás általános tudomását értem, hanem az ennek vallási-dogmatikus szempontjairól való sajátos tudást is.

A következő három főrészt így módon tagolom: Pál önstillizálása – a közösség jellemzése – az ellenfelek jellemzése. Maga Pál is eszerint alakította a Gal 1,1–10 bevezető részt, ez azonban tartalmilag is kézenfekvő volt számára: a Gal 1,1 önbe mutatása, éppen evaluatív dimenziójában, már minden továbbit meghatároz, akár csak egészében az önevaluációból, a közösség evaluációjából és az ellenfelek evaluációjából felépített hármas Gal 1,1–10-ben. Természetesen feltehetjük a kérdést, hogy nem lehetett volna-e a konfliktust másképpen is megítélni – Pál mindenesetre nem gondol erre.⁴⁰

³⁸ BRANDSTÄTTER, Hermann: *Emotionen im sozialen Verhalten*, in: *Enzyklopädie der Psychologie CIV 3, Psychologie der Emotion*, Göttingen/Toronto/Zürich: Verlag für Psychologie, 1990, 423–481: 455.

³⁹ STRECKER, Christian: *Identität im frühen Christentum?*, in: Markus ÖHLER (szerk.), *Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (BThSt 142), Neukirchen 2013, 113–167: 156.

⁴⁰ SÄNGER: *Strategien*, 276.

3. PÁL APOSTOL ÖNSTILIZÁLÁSA

Pál azzal kezdi bemutatkozását, hogy ő Isten akarata szerint hivatott. Ezen állításnak a kognitív szempontját a Gal 1,15k-ben majd bővebben kifejti. Ez a szempont, valamint magának a levélnek a témája, itt egyelőre nem szerepel. A Gal 1,7-ben megjelenő állítás, mely szerint az övéen kívül más evangélium nem létezik, már értékelő (evaluatív) kijelentés, amely közvetett módon érzelmekeltő: más álláspontok nem lehetnek igazak, Pál nem tárgyalja ezen álláspontokat; a levél végéig egyáltalán nem is akarja tárgyalni őket (Gal 6,17a). Ennek el kell bántatnia az ellenfeleket és galáciai követőiket. Ám az ellenfelek megátkozása is hozzájárul ahhoz a képhez, amit Pál önmagáról vázol: ha feltételesen megátkozza önmagát, akkor az átoknak magasabb rangú tekintélye van, mint neki; ha azonban az apostol még az égbeli angyalokat is megátkozza, akkor Isten tekintélyét veszi igénybe a maga számára, hiszen az égben nincs más ítélőbíró Istennél kívül.⁴¹ Pál a Gal 1,10-ben ismét értékelést ad önmagáról. Nem mondja el, hogy miben nem akar az embereknek tetszeni, hanem a vers első felében elhatárolódik azoktól az emberektől, akik, mint Platónnál a szofisták, rosszra tudták rábeszélni az embereket.⁴² Az érv retorikusan Pál Θεός-ára céloz, amit követendő példaként állít.⁴³

A Gal 1,11–2,14 narratívában Pál úgy tematizálja magát, mint exemplumot: az ellenfelek által jelenleg képviselt álláspontot ő Isten kezdeményezésére elhagyta. Ehhez a próféták meghívástörténeteinek (Iz 6; Jer 1; Ez 1–2) nyelvezetét használja, és úgy mutatja be magát, mint aki folytonosságban áll az ószövetségi prófétákkal.⁴⁴ A meghívástörténeten túl a kognitív elem egyelőre függőben marad. Nem tudjuk meg, miről tárgyalt Pál Kéféssal és az Úr testvérével, Jakabbal – helyett a Gal 1,20-ban újabb önértékelés következik, amely ismét Isten tekintélyét veszi igénybe, majd egy külső értékelés Júdea közösségei által, akik Pál fordulata miatt dicsérik Istent – a Θεός szó nem véletlenül áll Gal 1,24-ben a mondat végén. Pál ismét Istenre hivatkozik, hogy megmagyarázza jeruzsálemi útját – Lukács, emberileg érthetőbben, az antiochiai közösség gyűlésének döntésére vezeti vissza a jeruzsálemi utazást (ApCsel 15,2).⁴⁵ A Gal 2,2 befejezése nem Pál önmagával szembeni kételyét fejezi ki, hanem

⁴¹ MORLAND, Kjell Arne: *The Rhetoric of Curse in Galatians*, Atlanta: Scholars Press 1999, 150.

⁴² Vö. PLATÓN: *Gorgiasz*, 462 c.

⁴³ DE BOER: *Galatians*, 64.

⁴⁴ PEERBOLTE, Bert Jan Lietaert: *Paul the Missionary*, Leuven: Peeters, 2003, 185.

⁴⁵ SCHÄFER, Ruth: *Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie* (WUNT II 179), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 363k., nem az ApCsel 15-t, hanem az ApCsel 11,29k-t tartja a

azt az aggodalmat, hogy a jeruzsálemi tekintélyesek negatívan értékelnék a munkáját. A Gal 2,3-mal kezdődően Pál eloszlatja ezen aggodalmakat. Itt először válik láthatóvá egy kognitív szempont – Tituszt nem tudták körülmétkedésre kényszeríteni.⁴⁶ Ez a kognitív szempont viszont azonnal ismét evaluatív szemponthoz vezet: „hogyan az evangélium igazsága megmaradjon nálatok” (Gal 2,5) – hogy mi ez az igazság, azt csak az összefüggésből lehet kikövetkeztetni, de az „igazság” kifejezés, mint olyan, nem annyira kognitív, mint inkább evaluatív funkcióval bír.

A jeruzsálemi tekintélyesek jellemzésében pozitív irányba haladó fokozás található. Előbb így ír róluk: „valaminek látszanak”; a ὅποιοι ποτε ἦσαν οὐδὲν μοι διαφέρει stb. közbevetett megjegyzéssel aztán Pál előkészíti azt, hogy a Gal 2,11–14-ben majd mégis kritizálja Pétert. A 6. versben jobban előtérbe kerül a kognitív szempont – Jeruzsálemben az „oszlopok” semmire sem kényszerítették Pált. Ezzel Pál értésére adja a galatáknak, hogy az ellenfelek nem hivatkozhatnak a jeruzsálemi vezető személyek tekintélyére. Evaluatív a folytatás is a Gal 2,8-ban, ha meggondoljuk, hogy a ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ szerkezet alanya nem más, mint maga Isten: Pál nem ad okot ellenfeleinek arra a gyanúsításra, hogy nem ismerné el Pétert. Ez áll annak a feddésnek a dacára is, amiről Gal 2,11–14 tudósít. Pál ezt a feddést ismét evaluatív módon indokolja: Péter nem járt „az evangélium igazsága szerint”. Így a Gal 2,1–10.11–14-ben leírt események úgy jelennek meg, „mint egyfajta történeti típuseset, mint precedens a galáciai helyzet megítélését illetően”.⁴⁷

A Gal 2,15 megint közvetetten érzelemkeltő evaluatív elemet tartalmaz: a zsidó a „pogányok közül való bűnössel” szemben fölényben érzi magát azáltal, hogy ismeri Isten akaratát, amit a pogány nem ismerhet, mivel nem ismeri Isten törvényét. Pál azért hozza itt ezt az evaluációt, hogy előkészítse a kontrasztot a következő résszel szemben; a Gal 2,16 – akár rejt utalást Zsolt 143,2LXX-re, akár nem⁴⁸ – magában

Gal 2,1–10 megfelelőjének, mivel másképp ellentmondás lenne az apostol jeruzsálemi utazásainak számában. De a két szövegben, az ApCsel 11,29k-ben és a Gal 2,1–10-ben csupán Barnabás és Pál Jeruzsálemben való jelenléte a közös. Ezenkívül az ApCsel 11,29k-ben említett utazás indoka egy éhínség, amit Pál Gal 2-ben nem említ. Így Gal 2,2-t („kinyilatkoztatástól indítva”) aligha vonatkoztathatjuk Agabusz prófécijára.

⁴⁶ A modern exegéták többségével én is úgy tekintem, hogy a οἷς οὐδὲ szavak eredeti részét képezik a páli szövegnek. Ha Tituszt körülmélték volna, Pál inkább nem hozta volna szóba.

⁴⁷ SCHEWE, Susanne: *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6* (FRLANT 208), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 75.

⁴⁸ KOCH, Dietrich-Alex: *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen: Mohr Siebeck 1986, 18; VOUGA: *An die Galater*, 59, felhívják a figyelmet a hiányzó idézőformulára; ez hasznos lett volna Pál számára, hogy bizonyítsa az Izrael Szentírásával való egyezését.

foglalja azt, hogy a zsidók és a pogányok egyaránt alá vannak vetve a bűnnek és ezzel Isten ítéletének, Isten azonban mindkét csoport számára új hozzáférést rendelt a Jézus Krisztusba vetett hitben. Hogy a Krisztusban való hit általi megigazulás nem teszi Krisztust „a bűn előmozdítójává” – a Gal 2,17-ben a „mi”, minthogy megfogalmazása καὶ αὐτοί, még mindig főként a zsidókeresztények „mi”-je –, az egyrészt érzelmeltetés, másrészt előreutal Gal 5,13–6,10-re, ahol világossá válik, hogy a „szabadságot” nem szabad tévesen a testies viselkedés alapjaként értelmezni.

A Gal 2,19-ben szereplő „én” amolyan tipikus „én”, amely számára Pál paradigmaként állítja önmagát, amelynek azonban a galaták „énjévé” is kellene válnia. Istennek élni a konfliktus minden érintettje számára kívánatos, Pál számára azonban csakis „a törvény által meghaltam a törvénynek”⁴⁹ útján lehetséges; ellenfelei bizonyára aligha fogják ezt elismerni.⁵⁰ Hogy „Istennek élni” miért nem lehetséges „a törvény által”, azt Pál csak majd a Róm 7,6–25-ben fejti ki. A Galata-levél tekintetében az a lényeges, hogy amikor Pál saját énjét említi, azt gyakran Krisztusra vonatkoztatja.⁵¹ Krisztus keresztjének üzenete az apostol igehirdetése, de életvitele számára is átfogó igényt támaszt,⁵² és személyes áldozatot követel (Gal 5,11; 6,17). Nem véletlen azonban, hogy ismételten hangsúlyozza a Krisztushoz való kötődésben rejlő önkéntes kötelezettségvállalást (Gal 2,20), mielőtt az ellentétisnek minden pozitív krisztusi vonatkozását tagadná (Gal 2,21), hogy aztán megtámadja a közösséget (Gal 3,1).

A galaták múltjára való második visszatekintés a Gal 4,12–15-ben az ellenfelek iránti kritikába megy át, majd ismét affektív elemeket is tartalmazó bennfoglalt ön-evaluációba torkollik. Gal 4,18 első szava, καλόν, gyakran szerepel összefoglaló értékítéletekben (így már Ter 1,31-ben is). A harmadik szót (ζηλοῦν) illetően gondolnunk kell arra, hogy Pál olyankor állít önmagáról ezzel a szóval jellemzett viselkedést, amikor a közösségnek a végső napon való tisztaságáról van szó (2Kor 11,2).⁵³ A következőkben az affektív elem erősíti a tekintély igényét. Az anya szülési fájdalmaira utaló hasonlat (vö. 4Makk 15,7; 16,8) hangsúlyozza a szoros érzelmi kötődést; a kijelentés, hogy szívesen volna most náluk, az ókori baráti levelek ἄπων-πάρων-motívuma; a tanácsstalanság beismerése arra hivatott sürgetni a galatákat, hogy az ő álláspontja mellett döntsenek.

⁴⁹ Az, hogy Pál „a törvény által meghalt a törvénynek”, bizonyára előreutalás a Gal 3,13-ra.

⁵⁰ MARTYN, J. Louis: *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 33A), New York: Doubleday 1997, 257.

⁵¹ KREMENDAHL, Dieter: *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief* (NTOA 46), Freiburg/Schweiz: University Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 272–73.

⁵² Vö. 1Kor 2,1–5; 2Kor 1,18–24 stb.

⁵³ Pál nem érzi úgy, hogy szabadon magára vehetné az Ez 3,19-ben megfogalmazott hozzáállást.

4. PÁL JELLEMZÉSE A KÖZÖSSÉGRŐL

A közösség ábrázolásában Pál leginkább *ad hominem* érvelést használ. Ismét evaluatív, kognitív és emocionális dimenziókat keresünk.

a) A múlt

A Gal 1,4 megfogalmazza azt a teológiai alapot, amelyen Pálnak a közösséggel való kapcsolata nyugszik. Először a Gal 1,6-ban beszél Pál *secundum hominem* a közösség múltjáról. A mondat evaluatív jellegű értelme nyilvánvaló: az embernek meg kell maradnia hivatása mellett. Kevésbé világos a kognitív szempont. Bár Pálnál a *καλέω* ige alanya majdnem mindig Isten,⁵⁴ a galata olvasók itt úgy is érthetik, hogy a *καλέσας* alanya maga Pál.⁵⁵ Lehet, hogy Pál szándékosan akarta ezt kétértelműen hagyni.⁵⁶ Az első korintusi levélben Pál szövegéből kivehető, hogy a három vagy négy csoport egyike őrá hivatkozik, de ezeket semmivel sem pártolja jobban, mint a többi csoportot. Ezzel szemben a Galata-levélben kétszer emlékezteti a címzetteket a közösségalapításra és a pozitív közös múltra: Gal 3,1–5 és 4,12–15. Mindkét szakaszban evaluatív és affektív szempontból fogalmaz. Pál ezekkel keretezi a kognitív szempontú Gal 3,6–4,11 szakaszt. Evaluatív szempontból végül a Gal 4,8–11-ben teszi nyilvánvalóvá a galaták számára teológiai és szociális hanyatlásukat.

A Gal 3,1–5-ben a közösség saját tapasztalataira való utalás azt szolgálja, hogy a galaták ne ellenkezhessenek az apostollal – egy olyan premisszának, amit mindkét párt közösen elismer, oda kell vezetnie, hogy a szembenálló oldal a következtetést is elfogadja.⁵⁷ Pál nem bizalmatlan a galaták Lélek-tapasztalatait illetően – nem úgy, mint a korintusiak esetében. Isten az, aki a Lelket adja.⁵⁸ Vitatott, hogy zsidó szempontból milyen állapotban érte a galatákat a Lélek megtapasztalása.⁵⁹ Annak a problematikája, hogy a csodálatos erő esetleg helytelen forrásból származik (vö. MTörv 13,2–6), itt nem kerül elő.

A Gal 4,12–15-ben az ókori barátságideál toposzai határozzák meg a kezdetet és a véget. Pál evaluatív és affektív kijelentéseket ötvöz. „Semmiel sem bántottatok

⁵⁴ Többek közt Gal 1,15; 1Kor 1,9; Róm 4,17; kivétel egyedül a Róm 1,6 a „Jézus Krisztus meghívottjai” kifejezésben.

⁵⁵ DE BOER: *Galatians*, 40.

⁵⁶ DU TOIT: *Alienation*, 155k.

⁵⁷ SÄNGER, Dieter: „*Vergeblich bemüht*“ (*Gal 4,11*)?, 126.

⁵⁸ DUNN, James D.G.: *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentaries), London: Continuum 1993, 157, 1Kor 2,12-vel és 2Kor 1,21k-vel kapcsolatban: az *ἐπιχορηγῶ* alanya Isten.

⁵⁹ WISCHMEYER: *Abraham*, 132.

meg” az ókori barátságotopikában azt jelenti: megvalósítottatok az érület harmóniájának ideálját. A kijelentés, hogy a galaták úgy fogadták őt, mint egy angyalt, illetve mint magát Krisztus Jézust, és áldották őt,⁶⁰ aláhúzza akkori érzelmi kötődésüket az apostolhoz. A kijelentés, mely szerint a legértékesebbet, a szemüket is odaadták volna érte,⁶¹ ismét az érzelmre céloz. A barátságra jellemző az a készség, hogy az ember a legjobbat is feláldozza.⁶² Ugyanakkor Pál azzal az állításával, hogy ő „az igazat mondta”, egy hízeltől határolódik el. Ez magában foglalja, hogy a galatáknak olyasvalakinek kell őt elismerniük, aki valóban méltó egy baráti kapcsolatra,⁶³ viszont ez a kapcsolat, a 16. vers értelmében, már nyilvánvalóan nem áll fenn. Szociálpszichológiai szempontból elmondhatjuk: Pál nyilvánvalóan csalódott a csoportkohézió állapotában.⁶⁴

b) A jelen

Pál a bevezető köszöntésben nem tulajdonít tiszteletbeli címet a közösségnek. Istennek sem mondhat köszönetet a fejlődésért, hogy azután kritikáját fogalmazza meg (vö. ezzel szemben 1Kor 1,4–9). Az elmaradó helyeslés mindjárt egy első negatív evaluáció az apostol részéről. Ezáltal azonban a közösség is csálódik egyik első elvárásában.⁶⁵ A θαυμάζω ige kifejezi, hogy az apostol súlyosabbnak látja a problémát, mint a galaták.⁶⁶ A Gal 1,6-ban a οὕτως ταχέως szavak fordíthatók „ilyen hamar” (Pál elutazása után⁶⁷ vagy az ellenfelek működése után⁶⁸), vagy pedig „ilyen könnyen” értelemben.⁶⁹ Retorikai szempontból egyetlen céljuk van: megszégyeníteni

⁶⁰ A Gal 4,15a többértelmű. Elképzelhető, hogy Pál szívesen mondana áldást a galatákra. A szövegkörnyezetben azonban a galaták tevékenységeiről van szó. Így a makarizmus bizonyára azt az áldást jelenti, amit a galaták mondtak Pálra. (MOO: *Galatians*, 285–286).

⁶¹ VOUGA: *An die Galater*, 111–112. A Gal 4,14 az apostol betegségére utal, de, akár csak a 2Kor 12,9, nem tesz lehetővé közelebbi meghatározást.

⁶² PLATÓN: *Lüszisz*, 219d, ARISZTOTELÉSZ: *Eth. Nicom.* IX,8, 1169a; LUKIANOSZ: *Toxaris*, 40k.

⁶³ DU TOIT: *Alienation*, 162.

⁶⁴ A csoportkohéziót a csoport tagjai közötti kommunikáció intenzitása és emocionális minősége hozza létre. (STÜRMEYER, Stefan: *Sozialpsychologie* [UTB basics], München/ Basel: Reinhardt, 2009, 133).

⁶⁵ DU TOIT: *Alienation*, 155.

⁶⁶ VOUGA: *An die Galater*, 21.

⁶⁷ BETZ: *Galaterbrief*, 104.

⁶⁸ SÄNGER: *Strategien*, 289, 43. megj.

⁶⁹ DUNN: *Galatians*, 40.

a galatákat. Ismét az evaluatív aspektus áll előtérben.⁷⁰ A kognitív szempont előbb csak általánosan jut kifejezésre: a közösségnek egy új irányba való orientálódásáról van szó, amit Pál nem helyesel, s amit az átvitt értelemben mindig negatívan értett μετατίθεσθαι igével jelöl – az infinitivus itt mediumként értendő.⁷¹

A Gal 3,1–5-ben az öt kérdés vezérszólamának, mindenekelőtt az ἀνόητοι megszólításnak,⁷² sokkolnia kell a galatákat.⁷³ A kognitív dimenziót Pál Gal 3,1b-ben érinti: a Krisztusra mint megfeszítettre való utalás a Gal 1,4 gondolatához kapcsolódik. A kérdés, hogy milyen úton kapták meg a Lelket, felhívás arra, hogy józan belátásra térjenek. „Testtel/testben befejezni” nem specifikusan a körülmetélkedésre utal, mint ami a testen történik,⁷⁴ hanem annyit tesz, mint „test szerinti módon (emberi módon) ítélni (ismerni)”, mint 2Kor 5,16-ban.

A Gal 3,6–4,11-ben Pál előbb kifejti a galatáknak, ki veheti igénybe jogosan a magasrangú „Ábrahám fia” státuszt, mint az ígélet örököse, és hogy milyen szerepe van a Tórának Istennek az emberiséggel való történetében (Gal 3,6–29). Gal 4,1–7 ismét státuszbeli különbségről beszél az örökségre jogosult fiú és a semmit sem öröklő szolga között. A Gal 4,3-ban a ἡμεῖς névmás a galatákat is magában foglalja. A Gal 4,1–7 crescendója a rákövetkező Gal 4,8–11 disszonanciáját készíti elő. Pál szerint ehhez az előkelő státuszhoz képest a galaták balga módon viselkednek. Meg akarják tartani a zsidó ünnepek naptárát, ezzel azonban afelé tartanak, hogy a fiúság

⁷⁰ Lehetséges, hogy a Kiv32,8LXX-re tett utalással van dolgunk: παρέβησαν ταχὺ ἐκ τῆς ὁδοῦ ἧς ἐνετείλω αὐτοῖς. Ebben az esetben Pál párhuzamot vont a galaták viselkedése és az aranyborjú körül táncoló izraelitáké között. Felvetődik viszont a kérdés, hogy vajon ezt a galaták észrevették-e.

⁷¹ Vö. Diogenész Laertiosz VII 4 („Metathemenosz” egy filozófus csúfneve, aki a sztoá szigorú elveitől hedonista nézetekhez hanyatlott), de a 2Makk 7,24 is, az atyák szokásaitól, a zsidóságtól való elfordulással kapcsolatban.

⁷² Lehet, hogy Pál itt egy, a galatákkal/keltákkal szembeni általános előítéletet vesz át, amit itt a provincia minden lakójára kiterjeszt: PILHOFER, Peter: *Der „Erfolg“ des Galaterbriefs*, in: Uő, *Neues aus der Welt der frühen Christen* (BWANT 195), Stuttgart: Kohlhammer 2011, 77–92: 85, utal Kallimakhosz Déloszhoz írt himnuszára (Γαλατῆσι ... ἄφρονι φύλῳ), valamint Valerius Maximus II 6.10-re: a szöveg megjegyzi a marseille-iekről, hogy azok a lélek halhatatlanságának hitét kelta szomszédaiktól ismerték meg, *dicerem stultos nisi idem bracati sensissent quod palliatus Pythagoras credidit*.

⁷³ DU TOIT: *Alienation*, 160.

⁷⁴ Úgy tartja viszont MARTYN: *Galatians*, 294.

státuszából ismét⁷⁵ a δουλεύειν státuszába térnek vissza, a szociális mobilitást negatív irányba alkalmazzák.

A Gal 1,6-ban Pál a galaták saját felelősségét hangsúlyozta, amint azt majd a Gal 4,12a-ban és 5,7b-ben is teszi; A Gal 3,1–4,11-ben azonban inkább áldozatnak állítja be őket, mint okozónak. Ez csak látszólagos ellentmondás. A galaták elég erősek lehetnek ahhoz, hogy ne adjanak helyet az ellenfelek törekvésének. Maguknak kell azonosítaniuk, hogy ki vagy mi akadályozza őket a sikeres „futásban”.⁷⁶

c) Az elvárandó jövő

Pál a Krisztusban adott jelenből kiindulva elképzel egy lehetséges pozitív jövőt a galaták számára, amelynek azonban ismét jelenné kell válnia számukra.

A Gal 4,12a az első imperatívusz, amit Pál ebben a levélben a galatákhoz intéz. Γίνεσθε ὡς ἐγὼ bizonyára azt jelenti, hogy a galatáknak Pálhoz hasonlóan egyedül a Jézus Krisztusba vetett hittől kell várniuk a megigazulást; καὶ γὰρ ὡς ὑμεῖς⁷⁷ arra céloz, hogy Pál lemondott a zsidóságból származó előnyökről (vö. Gal 2,15–16). Pál reméli, hogy a galaták viselkedését ismét pozitívan értékelheti (Gal 4,18), reméli, hogy Krisztus kialakul bennük (Gal 4,19), hogy így majd mindent a Krisztushoz való kötődésükből kiindulva szemlélnek. A Gal 4,21–31-ben szavukon fogja a galatákat, akik „a törvény alatt” akarnak lenni, meg akarnak felelni Isten akarátának. A dühös kérdés – „nem halljátok a törvényt?” – érzelmi megfélemlítés, és párhuzamba állítható a Gal 6,17a-val: Pál nem tűr vitát azzal kapcsolatban, amit ezután fog mondani. Felhasználja érveléséhez Ábrahám Sára halála előtt született fiainak kettős számát és hierarchikus beosztását: a Jézusban hívők a szabadok, akik pedig nem hisznek benne, szolgák. Ez pozitív érzelmeket hivatott kiváltani (senki sem szí-

⁷⁵ A Gal 4,9-ben a πάλιν tárgyi problémája: hogyan nevezheti Pál a galaták jelenlegi szándékát, hogy a Tórának alávéssék magukat, a világ erőtlen elemeihez való fordulásnak? Hiszen a Tóra zsidó felfogás szerint messze távol áll a bálványimádástól!? Talán arról van szó, hogy már a zsidóságban összefüggést láttak a törvényhűség és a kozmikus rend között (VOUGA: *Galater*, 105), vagy pedig Pál a naptár megtartásával állít analógiát (DE BOER: *Galatians*, 252–258)? Mindkét létforma, a maguk mögött hagyott pogányság és a zsidósághoz való nemkívánatos odafordulás, Pál szerint nem más, mint δουλεύειν, és mint ilyen nyilvánvalóan pejoratív értékű, vö. ἐλευθερία mint kulcsszó a Gal 5,1-ben. Az „örvendezve szolgáljátok az Urat” felhívás (Zsolt 99[100],2, LXX: δουλεύσατε...) nyilvánvalóan nem jut eszébe az apostolnak.

⁷⁶ MOO: *Galatians*, 333.

⁷⁷ Én ezt γέγονα-val egészítem ki. Így a legközelebbi párhuzam az 1Kor 9,21 lenne (MOO: *Galatians*, 281). Kiegészíthető εἰμὶ-vel is: Pál szabadnak tudja magát a törvénytől (DE BOER: *Galatians*, 278).

vesen szolgál), és, mint már a Gal 4,1–7-ben is, új önevaluációt elősegíteni: a galatáknak saját csoportjukat kell fölényes csoportként értékelniük.

A rákövetkező részben, a Gal 5,2–4-ben Pál beszél a lehetséges negatív jövőről. Előbb kognitív érveket használ, majd rátér egy evaluatív érvre. A körülmetélkedés önmagában nem olyan tényállás, ami kizárna az üdvösségből,⁷⁸ a szövetség jeleként pedig nevezhető a zsidók elsőbbségének.⁷⁹ Ha azonban azt állítják róla, hogy szükséges az üdvösséghez, akkor elválaszt Krisztustól. Miért nem használna Krisztus semmit sem? Aki aláveti magát a Tórának, azt a teljes Tóra kötelezi.⁸⁰ Aki azonban nem teljesít minden követelményt, az átkozott (Gal 3,10). Nem lehet a Tórának csupán egy részét teljesíteni, a többit illetően pedig Krisztus helyettesítő engesztelő halálára való tekintettel megbocsátást remélni. A Gal 5,4 evaluatív módon fogalmaz: aki a körülmetélkedést az üdvösséghez szükségesnek állítja, elszakadt Krisztustól. Az ellenfelek aligha értettek volna egyet az apostol véleményével, mely szerint igehirdetésük Krisztustól való elpártolást foglal magában. A Gal 5,5k-ben Pál megfogalmazza a Jézusban hívők ellenpozícióját.⁸¹ A megigazulás úgy jelenik meg, mint a végítélettől való megmenekülés, mint az üdvösség jövőbeli adománya, amely felől azonban a hitben már bizonyosak lehetünk. „A Lélek által, hitből” a bennünk való isteni cselekvést és az arra adott válaszunkat nevezi meg. A „szeretet által munkálkodó hit” kifejezés megmutatja, hogy amikor a „staying in” a tét, Pál számára nagyonis a hit etikai igazolása a döntő. Ez a megfogalmazás a Gal 5,13–6,10 szakaszt készíti elő, és kiemelt utólag, hogy Pálnak a Gal 2,17-ben igaza volt: Krisztus semmiképp sem a bűnnek a szolgája. A Gal 5,9 ismét felhívás a közösség részére: „a cselekvés haladéktalan és kompromisszummentes szükségessége”⁸² áll fenn.

5. PÁL JELLEMZÉSE AZ ELLENFELEKRŐL

Pál nem az ellenfelek tézisének tisztességes bemutatásával kezdi, hogy aztán pontról pontra megcáfolja, mint ahogy nekünk, tudósoknak kellene eljárunk. Arra hagyatkozik, hogy megbízhatóak azok az információk, amelyekkel ő az ellenfelekről rendel-

⁷⁸ Vö. Gal 5,6 és 1Kor 7,18k. – A Gal 1,22-ben Pál nem ütközik meg a júdeai közösségek Tóra-hú állapotán (állítja jogosan MARTYN: *Galatians*, 471).

⁷⁹ Róm 2,25; 3,1.

⁸⁰ Vö. 1QS 1,14; 4Makk 5,20k és hozzá ELMER: *Paul*, 141.

⁸¹ A Gal 5,5-ben a „mi” az összkeresztény „Mi”. Pál arra hívja a galatákat, hogy ők is vegyék át ezt az álláspontot (SCHEWE: *Die Galater zurückgewinnen*, 69–72; DE BOER: *Galatians*, 315k.)

⁸² SCHEWE: *Die Galater zurückgewinnen*, 76.

kezik; nem számol azzal, hogy talán helytelenül ítélné meg őket.⁸³ Figyelembe kell vennünk, hogy a galaták már ismerték azt, amiről beszél. Mégis tanulmányoznunk kell a retorikáját.

A kognitív elem az elején teljesen háttérbe szorul. A Gal 1,7 affektív. Pál az ellenfeleket a *τινες* szóval kicsiny, jelentéktelen csoportként jellemzi,⁸⁴ ugyanakkor obskurantistaként. Tevékenységüket a politikai nyelvezetből kölcsönzött⁸⁵ *παράσσω* szóval írja le. A *μεταστρέφω*-nak is van negatív töltete, vö. Sir 11,31 az álnok emberről: *τὰ γὰρ ἀγαθὰ εἰς κακὰ μεταστρέφων*.

Pál az affektív megközelítésről áttér az evaluatívra, a Gal 1,8-ban szereplő átok által. Az ismétlés a Gal 1,9-ben⁸⁶ megmutatja, hogy nem csupán egy pillanatnyi érzelmekitörésről van szó.⁸⁷ Ezzel viszont Pál a közösség érzelmvilágát is befolyásolni akarja: senki sem akar az elátkozottak közé tartozni. A Gal 1,10 önevaluációja szintén magában foglalja az ellenfelek leértékelését is: ők nem felelnek meg ezen ideáloknak. A Gal 3,1-ben Pál folytatja az ellenfelekkel szembeni közvetlen polémiaát. A *βασκάνω* ige és a hozzá tartozó szócsalád több alkalommal is az olyan mágia területére utal, amely másnak kárt akar okozni.⁸⁸

Amennyiben az ellenfelek Ábrahámval érveltek, érvelésüket szociálpszichológiai szempontból így ragadhatjuk meg: talán azt állították, hogy Pál negatív, veszteséges önkategorizálást közvetített a galatáknak, és ők volnának azok, akik ezen változtatni tudnak. Ez a galatáknak szociális mobilitásra adhat alkalmat, azaz arra, hogy az apostol ellenfeleinek csoportjához csatlakozva váltsanak.

⁸³ SÄNGER: *Strategien*, 289, 43. megj.

⁸⁴ A jelenidejű *εἶσιν* + participium alakból MARTYN: *Galatians*, 111, arra következtet, hogy az ellenfelek még Galáciában vannak, ez pedig számukra retorikai előnyt biztosít.

⁸⁵ DU TOIT: *Alienation*, 156k., aki utal a következőkre: Cicero, Inv. 1.16.22; Rhetorica ad Herodotum 1.5:8.

⁸⁶ A *προειρήκαμεν* a 8. versre utal vissza, nem pedig Pálnak egy másik alkalommal (mondjuk az alapító látogatáskor) tett kijelentésére.

⁸⁷ MORLAND, Kjell Arne: *The Rhetoric of Curse in Galatians*, Atlanta: Scholars Press 1999, 149.

⁸⁸ A *βασκαίνω* ige jelentése lehet „szemmel verni” (THEOKRITOSZ: 6,39). A *βασκάνιον* főnév „amulettet” jelent (SZTRABÓN: *Geographica* XVI 4.17). A *βασκανία* főnév jelenthet „szemmelverést” (ARISZTOTELÉSZ: *Problemata* 926b4), hasonlóképpen, mint a *βάσκακος* melléknév a *βάσκακος ὀφθαλμός* kapcsolatban (PLUTARKHOSZ: *Moralia*, 680c). A *βασκανία* főnév azonban azt a folyamatot is jelöli, amikor valaki szellemileg tévútra kerül (PLATÓN: *Phaidon* 95b).

A Gal 4,17-ben ismét szerepel az összegzően értékelő, ezúttal tagadott καλῶς; az ἐκκλεσαι infinitivus a vers második felében arra vonatkozik, hogy az ellenfelek a galatákat ki akarják vonni Pál befolyása alól.⁸⁹

A Gal 5,7b-ben Pál az ellenfelek működését⁹⁰ úgy jelöli meg, mint ami akadályozza a galaták fejlődését. Az ἐνέκοψε v igéből talán ki kell hallanunk egy, a körülmetélésre tett utalást is.⁹¹ A Gal 5,8 disszociálja az ellenfeleket attól, aki a galatákat meghívja, így az ő tekintélyük tárgyaltan. Ez érvényes attól függetlenül, hogy a meghívás alanyaként magára Istenre⁹² kell-e gondolnunk, vagy Krisztusra, vagy Istenre Krisztusban Pál által stb.: az ellenfeleket disszociálni akarja Istentől. A Gal 5,9-ben éppen a metaforikus beszédmód jelzi a mindent átható veszélyt, ahogyan azt Pál látja; alighanem az ellenfeleknek csekély létszámuk ellenére gyakorolt befolyására gondol.⁹³ A Gal 5,10b-ben egyenesen Isten ítéletét veszi igénybe, hogy az ellenfeleket jogtalanítsa. Az „akárki legyen is az” kitétel nem arra utal, hogy Pál az ellenfelek vezetőjét,⁹⁴ vagy a „nevezetes” keresztények közül valamely meghatározott személyt tart szem előtt, hanem azt fejezi ki, hogy az ítélet a személyre való tekintet nélkül következik be.

A Gal 6,11–18 peroratiója újból az ellenfelek indignatióját és a galatáknak a saját álláspont számára való megnyerését szolgálja. A περιτεμνόμενοι participium medium igealak (Gal 6,13) alanya nem az ellenfelek szimpatizánsainak egy csoportja a közösségen belül, hanem az ellenfelek maguk;⁹⁵ Pál a galatákon belül nem különböztet meg csoportokat. Hogy jogos-e Pál szemrehányása, mely szerint az ellenfelek maguk sem tartják meg a törvényt, nem tudjuk. Lehetséges, hogy Pál az összehasonlítást akarja kiemelni: számukra a Tórához való hűségnél fontosabb az a dicsőség, hogy megnyerték a galatákat.⁹⁶ Ezzel a hasonlattal Pál magáévá teszi a „mi az Isten akarata?” téma körül kiépült ókori zsidó diskurzusban érintett összes csoport és személy önradikalizáló stilizációját.

⁸⁹ MOO: *Galatians*, 287, a szövegkörnyezet alapján.

⁹⁰ A τίς nem feltétlenül a sátánra utal (állítja jogosan VOUGA: *An die Galater*, 124).

⁹¹ DE BOER: *Galatians*, 320.

⁹² LONGENECKER: 231, akárcsak MARTYN: *Galatians*, 475, DE BOER: *Galatians*, 321, MOO: *Galatians*, 334, a Gal 1,6-tal kapcsolatban.

⁹³ MOO: *Galatians*, 332.

⁹⁴ Így tartja azonban MARTYN: *Galatians*, 475. Ez valószínűtlen a Gal 5,12-ben következő többszám miatt (DE BOER: 321).

⁹⁵ DE BOER: *Galatians*, 399–400, szemben ezzel: VOUGA: *An die Galater*, 156.

⁹⁶ DU TOIT: *Alienation*, 165–66.

6. A KONFLIKTUSORIENTÁLT RETORIKA ERŐSÖDÉSEI

A polémia élessége ellenére Pál a Galata-levélben a közvetlen ellenfelek jellemzésekor mellőzi az olyan szitkokat, mint „kutyák” (Fil 3,2) vagy „álapostolok, álnok munkások, a sátán szolgálói” (2Kor 11,13–15); csak azoknak a csoportja kap gúnynevet, akik őt Jeruzsálemben „kikémlelni” akarták: a „hamis testvérek”. Máshol, az 1Tessz 2,14–16-ban, Pál sztereotípiát nyújt a Jézusban nem hívő zsidókról: ők minden ember ellenségei. Pál polémiaja az 1Tessz 2,14–16-ban és a Gal 4,21–31-ben nála viszont még nem szolgál „legitimáló mítoszként”⁹⁷ a Jézusban nem hívő zsidók Jézus követői általi általános leértékelésére, mint ahogy ez később elég gyakran megtörtént, többek közt a 2Kor 3,6–18 és Gal 4,21–31 alapján is.

A Krisztus utáni harmadik és negyedik generáció irodalmában továbbviszik a páli polémiaát, amikor a máskéntgondolkodókat az ördög csatlósainak vagy fiainak nevezik,⁹⁸ zoológiai metaforákat⁹⁹ használnak, vagy Isten ítéletét látják leszállni rájuk.¹⁰⁰ Egyre inkább folyamodnak továbbá a máskéntgondolkodók jellemzésében meteorológiai¹⁰¹ és botanikai¹⁰² metaforákhoz, és eretnekgenealógiákat találnak ki.¹⁰³ Kialakul egy csoportokat átfedő analóg szemantikai mező is, amikor a nem keresztényeket és a másként gondolkodó Jézus-követőket egyaránt olyan fogalmakkal írják le, mint *ἀσελγεια*¹⁰⁴, *ἐπιθυμία*¹⁰⁵, *ἡδονή*,¹⁰⁶ *πλανάω*¹⁰⁷ és *βλασφημέω*.¹⁰⁸

Hogyan ábrázol az ember egy konfliktust, ha önmagát látja áldozatként? Pál megnevezi a szemrehányást, hogy test szerint él és gyatra a beszéde (2Kor 10,2.10), rágalmakat és hamis állításokat (Róm 3,8), a 3Jn 10 szerzője említi, hogy „gonosz szavakat fecsegnek ellene”, a vendégszeretet megtagadását és a kiközösítést.

⁹⁷ Ehhez a szociálpszichológiai fogalomhoz vö. STÜRMER: *Sozialpsychologie*, 159k.

⁹⁸ 1Tim 4,1; EpPolyk 7,1.

⁹⁹ ApCsel 20,29; 2Pét 2,12f; Did 16,3; IgnEph 7,1; IgnSmyrn 4,1.

¹⁰⁰ Júdás 14f.; 2Pét 2,3.

¹⁰¹ Júdás 12; 2Pét 2,17.

¹⁰² IgnTrall 6,1; 11,1; IgnPhilad 3,1.

¹⁰³ Júdás 11; 2Pét 2,15; Jel 2,14.20.

¹⁰⁴ 1Pét 4,3 a „pogányokról”; Júdás 4; 2Pét 2,2.18 a „máskéntgondolkodókról”. Vö. ehhez a *μοιχαλίδος* kifejezést 2Pét 2,14-ben (máskéntgondolkodókról).

¹⁰⁵ 1Pét 4,3; Tit 3,3 a „pogányokról”; Júdás 18; 2Pét 2,18; 3,3; EpPolyk 7,1 máskéntgondolkodókról, ugyanígy a *πλάνος* melléknév 1Tim 4,1-ben.

¹⁰⁶ Tit 3,3 a „pogányokról”; IgnTrall 6,2.

¹⁰⁷ Tit 3,3 a „pogányokról”; 1Jn 2,26; Jel 2,20 máskéntgondolkodókról.

¹⁰⁸ 1Pét 4,4 a „pogányokról”; Júdás 10; 2Pét 2,12 máskéntgondolkodókról.

7. KÖVETKEZTETÉS

Belátásom szerint a szociálpszichológiai megközelítés gyümölcse Pál retorikájának pontosabb, behatóbb megértése. A tudományos elemzés számára világossá vált az evaluatív és affektív dimenziók dominanciája a Gal 1,1–10; 4,12–20 és 5,2–12 szakaszokban, ugyanígy annak célzott váltakozása, hogy Pál éppen miről beszél: a Gal 1,1–10-ben az önevaluáció áll előtérben, a Gal 4,12–20-ban a múltra való pozitív emlékezés, amelyet a problémás jelenről tett kijelentések kereteznek, a Gal 5,2–12-ben előbb a lehetséges pozitív, majd a nemkívánatos negatív jövő.

A teológiai értékelés számára kihívások adódnak. Az érzelemkeltést az ókorban Arisztotelész óta úgy tartották számon, mint „a befogadás elősegítésének hatékony eszközét”.¹⁰⁹ Másfelől Ágostonnak az ortodox sztoával szemben még védelmeznie kellett, hogy az érzelmek egyáltalán megengedhetők.¹¹⁰ Az érzelmek ambivalensek – tudjuk ezt az egyház és a teológia történetéből. Elővigyázatosak leszünk, ha érzelmeket akarunk kiváltani, még ha úgy tartjuk is, hogy az, amit teszünk, jóra fog vezetni. Bármennyire központi fontosságú nekünk, keresztényeknek, hogy megfeleljünk Isten akaratának, annyira nehéz mégis konkrét helyzetben azt állítani, hogy mi cselekedtünk helyesen, nem pedig a szembenálló oldal egy konfliktusban.

Más egyebet viszont meg fogunk tanulni Páltól. Keresni fogjuk a párbeszédet azokkal, akik nem érintettek, hogy álláspontunkat ismételten kívülről való felülvizsgálatnak vessük alá (Gal 2,2 nyomán). Előtérbe engedjük a kognitív szempontot, amint Pál teszi a Gal 2,15–4,7-ben és majdnem végig az első korintusi levélben. A Pál utáni irodalommal összevetve viszont fontos számomra, hogy Pál a Gal 1,11–2,21; 3,6–4,11-ben nem mond le az érvek használatáról.

¹⁰⁹ SÄNGER, Dieter; *Bekennendes Amen. Zur rhetorischen und pragmatischen Funktion von Gal 6,18*, in: Uő, *Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 2007, 130–157: 153 (ford. B. A.)

¹¹⁰ ÁGOSTON: *Io. ev. tr.* 60,3 (CCL 36, 479).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- BOYARIN, Daniel: *A radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994.
- CAMPBELL, William: *Paul and the Creation of Christian Identity*, LNTS 322, London u.a. 2006.
- ESLER, Philip: *Galatians* (New Testament Readings), London 1998.
- DU TOIT: *Andrie, Alienation and Re-Identification as Pragmatic Strategies in Galatians*, in: Uö: *Focusing on Paul. Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*, hrsg. v. BREYTENBACH, Cilliers / DU TOIT, David S. (BZNW 151), Berlin 2007, 149–169.
- STRECKER, Christian: *Identität im frühen Christentum?*, in: ÖHLER, Markus (Hrsg.): *Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (BThSt 142), Neukirchen 2013, 113–167. (154).

JÉZUS FÖLDRE ÍRT VITÁJA (JN 7,53–8,11)

Oláh Zoltán

„Józsue, Nun fia, megmentette a parázna Ráchábot,
Jézus megmentette a parázna egyházat.”¹

Das in die Erde geschrieben „Konfliktgespräch“ Jesu (7,53–8,11)

Von manchen Bibelforschern wird zurecht das Konfliktgespräch Jesu über die Ehebrecherin mit den Schriftgelehrten und Pharisäern als ein Meteorit im Erzählfluss des Johannesevangeliums angesehen, da es weder mit dem, was vorausgeht, noch mit dem, was folgt in Harmonie steht. Diese literargeschichtlichen Fragen werden von vielen Textkritischen Problemen unterstützt. Ferner fällt auf, dass nur der Ehebrecherin, aber nicht ihrem männlichen Liebespartner die Todesstrafe durch Steinigung droht. Ist er etwa schon hingerichtet worden, oder ist er einfach abhandengekommen? Meine These ist, dass das Fehlen des männlichen Partners in der Erzählung hängt nicht nur und in erster Linie vom patriarchalischen Milieu der Erzählung ab. Wird dieses Konfliktereignis im Hintergrund des Alten Testaments gelesen, so verstehen wir genauer, weswegen nur die Ehebrecherin im Kreuzfeuer des Konfliktgesprächs steht, und worauf die Geste Jesu seine Konfliktpartner erinnert haben mag.

TANULMÁNYOM CÉLKITŰZÉSE

A 7,53–8,11 szakaszt néhány kutató egyenesen meteoritnak, amolyan vándorsziklának² tekinti János evangéliumában, mert nem igazán áll harmóniában sem azzal, ami megelőzi, sem azzal, ami követi. Ezekre az irodalomkritikai kérdésekre még ráerősítenek a szakasz szövegkritikai problémái is. Továbbá feltűnő a tény, hogy csak a házasságtörésen ért asszonyt állítják Jézus elé, férfi partnerét nem. Talán őt már elítélték, megkövezték, vagy egyszerűen kicsúszott a vitát kezdeményező írástudók és

¹ BAARDA, Tjitze: *The Gospel quotations of Aphrahat, of the Persian sage. I. Aphrat's Texts of the forth Gospel*, Academisch Proefschrift, Amsterdam 1975, 126.

² A Kisompoly völgyében, kb. 12 km-re Gyulaféhérvártól érdekes sziklaképződményeket lehet látni. Ezek a sziklatömbök kilógnak a környezetükből, nem lehet észrevétlenül elmenni mellettük. A geológusok ezt a furcsa jelenséget azzal magyarázzák, hogy valamikor a jégkorszakban bizonyos sziklaképződmények a jég mozgásával több száz vagy akár ezer kilométerre is elkerültek eredeti helyükről. Ezért vándorszikláknak, vagy erratus blokkoknak is nevezik őket. vö. GÖNCZY Sándor / SZALAI Katalin: *Geomorfológiai fogalomgyűjtemény*, Kiadja a Kárpátaljai Magyar Pedagógusszövetség Tankönyv- és Taneszköztanácsa, Beregszász 2004, 42.

farizeusok kezéből? Ebben a tanulmányban szeretnék rávilágítani, hogy házasságtörésen ért férfi hiányzása az elbeszélésben nem csupán a véletlennel, és talán nem is a kor patriarchális gondolkodásával magyarázandó. A szakasz ószövetségi háttérben való értelmezése segíthet abban, hogy megértsük, miért csupán a házasságtörő nő áll a vita ossztűzében, és mire emlékeztethette Jézus gesztusa a vereségüket távozásukkal is elismerő vitapartnereket.

Előadásom alcímét Aphrahattól, „Perzsia bölcsétől”, egy 4. századi egyházatyától³ kölcsönöztem. T. Baarda azt állítja többek közt, hogyha Aphrahat ismerte volna a házasságtörő asszonyról szóló perikópát, egész biztosan az alcímben idézett állítását ezzel az evangéliumi szakasszal támasztotta volna alá. Ám feltehetőleg Aphrahat ismerte a Didascalia Apostolorum szír verzióját, ami sajnos nem maradt fenn, és ez egyértelműen utal a mi perikópánkra, azt azonban nem állítja egyértelműen, hogy a Szentírásnak részét alkotja-e, állítja Frakasfalvy.⁴

Bárhogy is álljon a dolog, az Aphrahattól vett idézet jól tükrözi tanulmányom tézisé, amit a következőkben szeretnék szemléltetni.

1. Jn 7,53–8,11 szövegkritikai problémái

A korábbi kritikai Újszövetség-kiadások – Nestle–Aland 25. vagy New Testament Greek, Bruce Metzger 2. kiadása – ezt a szakaszt János evangéliuma függelékeként vagy az apparatus criticus-ban közzé tették. A Nestle–Aland 27. és New Testament Greek 4. kiadásában a jelenlegi helyén, Jn 8. fejezetében, szögletes zárójelben hozzák, vagy egyenesen kisebb betűkkel nyomtatják. Így a szöveghez tartozik, ám mint vitatott és kétséges szakasz. A szöveg kétséges szövegkritikai megítélésének oka az, hogy a legjobb kéziratokból hiányzik, az 5. század előtt alig fordul elő a görög kéziratokban.⁵ A következő tekintélyes kéziratokból hiányzik: P66, P75, (A) B (C) L N T W X D Q Y 33 157 565 892 1241 – többek közt.⁶ Az újabb kutatások azonban meggyőzően kimutatták, hogy a perikópa régebbi, mint ahogyan azt a szöveg tanúk eddig sejtetni engedték. Caesareai Eusebiosz írása alapján talán Papiász is ismerte Kr. u.

³ VANYÓ László: *Ókeresztény Írók lexikona*, Szent István Társulat, Budapest 2004, 13–14.

⁴ Vö. FARKASFALVY Dénes: *Testté vált szó, Második rész*, Prugg Verlag, Eisenstadt 1987, 39.

⁵ BEUTLER, Johannes: *Das Johannesevangelium*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2014, 262.

⁶ Vö. HAENCHEN, Ernst: *Das Johannesevangelium, Ein Kommentar*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980, sajnos lemaradt az oldalszám, és most nem áll rendelkezésre a kommentár. A 7. fejezethez írt magyarázatnál keresendő.

130 körül,⁷ ami igazán korai szövegtanú egy újszövetségi szakasz esetében.⁸ Ha valaki elmélyültebben szeretné ismerni a perikópa szövegkritikai kérdéseit, annak javasolom Maurice Robinson nagyszerű tanulmányát.⁹

2. Irodalomkritikai kérdések

Ezek után felmerül a kérdés, hogy egyáltalán bibliai szövegnek kell-e tartanunk ezt a nem jánosi szakaszt? A modern bibliakutatásra hallgató protestánsok azon az állásponton vannak, hogy ez a szakasz nem tartozik az Újszövetség szövegéhez, tehát nem része a kinyilatkoztatásnak. Ezen a vonalon van Bultmann, Strathmann,¹⁰ és Haenchen, neves evangélikus teológusok. Ez utóbbi János evangéliumához írt kommentárjában a szerkesztő és kiadó lábjegyzetben magyarázza meg a szakasz hiányzó kommentárját. Idézem: „A szerző a perikópát ... nem tartja eredetinek, és a 4. evangéliumhoz tartozónak. Jn 7,52 mögé fűzték be a D és más régi latin kézirat alapján.”¹¹ Így jár el néhány angol nyelvű modern fordítás is, mint a Revised Standard Version, a New English Bible, és néhány más angolul író protestáns kutató, mint Barrett, Bernard és Bruce.¹²

Másrészt sok kutató történelmileg hiteles feljegyzésnek tartja ezt a szakaszt. Tehát olyan elbeszélés ez, amely történelmileg hitelesnek tartható, valószínű, hogy megtörtént, ám mégsem került be az Újszövetségbe. Talán hasonló elbeszélésekre vonatkozik a Jn 21,25. Ez az elbeszélés is egyike lehet azoknak, amelyek nem kerültek be János evangéliumába?¹³ A katolikusok számára a *pericopa adulterae* kanonikus szöveg, mivel Jn 7,53–8,11 szakasza a Vulgátának része, és a trienti zsinat 1546. április 1-jén többségi vótummal megszavazta, tehát része a Bibliának. Ez a szavazat az irodalmi származásról természetesen nem nyilatkozik. Schnackenburg szerint ez a jánosi sza-

⁷ Vö. SCHNACKENBURG, Rudolph: *Das Johannesevangelium, II. Teil*, Kommentar zu 5–12, Freiburg–Basel–Wien 1971, 232.

⁸ EUSEBIO DI CESAREA: *Storia Ecclesiastica i martiri di Palestina*, Giuseppe del Ton gonzolásában, Descleé & C.i. Editori Pontifici, Roma–Parigi–Tournai–New York, 1964, III, cap. 39.

⁹ ROBINSON, Maurice: *Preliminary observations regarding the pericope adulterae based upon fresh collections of nearly all continuous-text manuscripts and all lectionary manuscripts containing the passage*, in *Filologia Neotestamentaria* 25–26, vol. 13 mayo-noiembre, 2000, 36–59.

¹⁰ Vö. SCHNACKENBURG: 224.

¹¹ Saját fordítás, vö. HAENCHEN, Ernst: *Das Johannesevangelium, Ein Kommentar*, lemaradt az oldalszám. vö. 6. lábjegyzettel.

¹² Vö. FARKASFALVY: 38.

¹³ BLUM, Edwin A.: *János evangéliuma*, in WALWOORD, John F. / ZUCK, Roy B.: *A Biblia ismerete kommentársorozat*, VI. Máté–János, amerikaiból fordított: *Bible Knowledge Commentary*, 1983. Budapest 1997, 487.

kasz gyöngyszeme az ősrégi hagyománynak, és megérdemli, hogy szeretetteljesen foglalkozzanak vele az exegeták.¹⁴

A pericopa adulterae jánosi szerzősége szinte biztosan kizárható. Stílusa és szókinccse alapján inkább a szinoptikus hagyományokra vezethető vissza. Ebben viszonylag konszenzus alakult ki a kutatók körében. A bűnösökkel szemben szelédnek mutatkozó Jézus – Beutler megítélése szerint leginkább – Lk 7,36–50, Jézus és a bűnös asszony szakaszával hozható kapcsolatba.¹⁵ A bevezető mondat: Jn 8,1–2: „Jézus kiment az Olajfák hegyére, majd kora reggel újra megjelent a templomban. A nép köré sereglett, s ő leült és tanította őket.” Lk 21,37 versére emlékeztet, miszerint Jézus szenvedését megelőző napokban nappal a templomban tanított, éjszakára azonban kiment az Olajfák hegyére. Egyes kéziratok ide fűzik be szakaszunkat. János evangéliuma soha nem beszél az írástudókról, és az írástudók és a farizeusok szópár a szinoptikus evangéliumokra jellemző: Mt-ban 7× (ebből 4× a Jaj beszédében), Mk-ban 3×, Lk-ban 5×, és az ApCsel 23,9 versben fordul elő. Az ügy hivatali szempontból elsősorban az írástudókra tartozik.

Arra is választ kell keresnünk, hogy ezt a szöveget tartalmazó kéziratok és a Vulgata miért pont ide sorolják be? Farkasfalvy szerint a következők motiválhatták az idehelyezést:

1. Jézus nem ítéli el az asszonyt. A 8,15–16 szakaszban farizeusok szállnak vitába Jézussal, aki ezt mondja a 15. versben: „Ti test szerint ítéltetek, én azonban nem ítélek el senkit.” Így a szakaszunk elővételezve a gyakorlatban mutatja be azt, amit később Jézus önmagáról mond a farizeusoknak.
2. A megelőző versek motiválhatták a szakasz ide való elhelyezését. A 7,19 versben ez áll: „Hát nem adott nektek Mózes törvényt? Mégsem tartja meg egyikeket sem a törvényt.” Továbbá a 7,45–52 szakaszban ismét a törvényről és ítélezésről van szó. Nikodémus hangoztatja: „Elítél-e törvényünk valakit is anélkül, hogy először meghallgatták s meggyőződtek volna róla, hogy mit tett?” (Jn 7,51) Ebben a szövegösszefüggésben szakaszunk arra mutat rá, hogy Jézus nem úgy ítél, ahogyan a farizeusok.
3. Még egy másik ok is megemlíthető. A 7,15 versben Jézus vitapartnerei azt kérdezik (inkább egymástól, mint tőle): „Hogyan ismerheti az írásokat, holott nem tanulta?” Az írásokat görögül a grammata fogalommal jelöli. Ez jelenthet írást és betűt is. Jézus a földre ír, tehát cáfolja azt, amit a farizeusok róla állítanak.¹⁶

¹⁴ Vö. SCHNACKENBURG, Rudolph: *Das Johannesevangelium, II. Teil, Kommentar zu 5–12*, 224.

¹⁵ Vö. BEUTLER: 261.

¹⁶ Vö. FARKASFALVY: 39.

Az esetet Farkasfalvy közvetlen Jézus letartóztatása előttinek tartja a tényleges események szintjén.¹⁷

Kétségtelen, hogy a Jn 7,53–8,11 szakasz Jézus nyilvános működésének egyik leg-sikeresebb vitájáról számol be. A vita szerencsés kimenetelű a házasságtörésen ért asszony számára, akit vádlói végül nem köveznek meg. Pozitívan végződik Jézus szempontjából is, hiszen a bíraskodásra való felkéréssel vitapartnerei kényszerpályára akarták szorítani. Ha nem tagadja meg Mózes Töróját, akkor az asszonyt el kell ítélnie. Így viszont az irgalmas istenkép szenvedne torzulást. Jézus Isten irgalmának nemcsak hirdetője, hanem egyenesen megtestesítője. Mindaz, amit eddig hirdetett és tett, megkérdőjelezhetővé válna, ha ítélete lesújtana a házasságtörő asszonyra.

TANULMÁNYOM ÚJDONSÁGA

Jézus kétszer is ír a földre, ami Jer 17,13-ra emlékeztet. Tehát szakaszunknak fontos, nem elhanyagolható gesztusa. A farizeusok és írástudók, akik eléje hozták a házasságtörő asszonyt, ebből a gesztusból valami fontosat értettek meg. Jézus felszólítja őket: „Akik közületek bűn nélküli, az vesse rá az első követ.” Általában a tanúknak kellett az első követ a halálraítélre dobni. Jézus ezen módosított. Az írásokban jártas farizeusok és írástudók valami ki nem mondott és le nem írt igazságot értettek meg önmagukkal kapcsolatosan. Feltételezhetően azt értették meg, hogy Izrael népe számtalanszor elhagyta Istenét és bálványokkal ringyó jegyesként viselkedett. Isten mégsem vetett véget a szövetségnek, hanem új és új lehetőséget adott. Üdvtörténeti távlatban vizsgálva senki sem állíthatja önmagáról, hogy bűn nélküli, mert minden bűn tulajdonképpen elfordulás Istentől.

A nép jegyesként való értelmezése az evangéliumokban is megjelenő motívum. Jézus néha a saját nemzedékét, hallgatóit nevezi házasságtörőnek.

Aki ez előtt a házasságtörő, bűnös nemzedék előtt szégyell engem és tanításomat, azt az Emberfia is szégyellni fogja, amikor majd eljön Atyja dicsőségében a szent angyalokkal. (Mk 8,38)

A gonosz és házasságtörő nemzedék jelet kíván – válaszolta –, de nem kap mást, csak Jónás próféta jelét. (Mt 12,39)

1. A házasságtörő asszony szimbóluma a házasságtörő Izraelnek

Jer 17,12–13 KNV¹⁸ „Izrael reménysége, Uram! Akik elhagynak téged, mind megszegyenülnek; a tőled elpártolókat a porba írják, mert elhagyták az élő vizek for-

¹⁷ Vö. FARKASFALVY: 40.

¹⁸ Káldi *Neovulgata*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1997.

rását, az Urat.” (Jer 17,13) A vers kezdetén héberül ez áll: *miqvé Jiszráel*, azaz Izrael medencéje. A mikvé mindkettőt jelentheti. Itteni használata viszont a szakaszt szorosan összeköti Jeremiás egyik kedvenc képével, a vízzel.

A vers második részét általában porba írással fordítják, ami ugyan jól elképzelhető, de a héberben ez áll: a földre iratnak. Kecskeméthy István fordítása¹⁹ elüt a többi magyar fordítástól: „... akik tőlem elpártolnak, az országban feliratnak ...” (Jer 17,13 KIF) A szöveg szintjén teljesen elfogadható ez a fordítás. Talán arra gondol Kecskeméthy, hogy a babilóniaiak összeírják a népet saját országában és majd fogságba hurcolják az összeírtakat.

Holladay találóan értelmezi a *ba'arec jikkatebú* héber kifejezést: Ez a szakasz sok közös vonást tartalmaz a 14,8.21–22 versekkel, amelyben a Seolra való utalás kiemelkedő szerepet kap. Feltehetőleg a föld itt is a Seol megfelelője, az alvilág szemantikájához tartozik.²⁰ Az ige tekintetében pedig ezt javasolja a Zsolt 69,29 versre hivatkozva: „Töröltessenek ki az élők könyvéből, az igazak közé ne írássanak be!” Itt is valami hasonlóról van szó. Azok, akik elfordulnak Istentől, azok bejegyeztetnek, besoroztatnak a Seolba, a halál országába.²¹ A LXX így fordítja: ἐπὶ τῆς γῆς γραφήτωσαν. Ha a modern fordítók elképzelése szerinti képpel gondolkodtak volna az eredeti szöveg esetében, fogalmazhattak volna a következőképp: *ba'aphar jikkatebú*, a porba iratnak. Görögül pedig *koniortosz* lenne a por. Itt a kép eléggé világos: azok, akik elfordulnak a szövetség Istenétől, azok a Seolba, a halál országába soroztatnak be. Aki elhagyja az élő Istent, arra a halál birodalma, a Seol vár. Ha így értelmezzük Jer 17,13-at, akkor több ez a kép, mint egy palatábla, ahova ideiglenesen valamit feljegyeznek. Sokkal erősebb: akik elfordulnak Istentől, azokat a földbe sorolják be, azaz a halál országába. Sajnos a magyar és más nyelvű fordítások nem pontosak Jer 17,13 esetében. Károli fordításával kezdődően egészen napjainkig Kecskeméthy kivételével minden fordításban a por szerepel. A képet nehezebb elképzelni. Ujjal könnyebb porba, mint a földre írni, talán ezzel magyarázható Jer 17,13 fordítása. De ebben az esetben elvész a kép asszociációja, és a magyar nyelv szintjén nem is érzékeljük a kapcsolatot Jn 8,6b (föld) és Jer 17,13 (por) között. Akik elhagyják Istent, azokat a földbe jegyzik fel, nem az élők könyvébe. Akik elhagyják Istent, megszegik a szövetséget, azok olyanok mint a házasságtörők és a ringyók.

A Jer 17,12–13 szakaszt Schmidt későbbi kiegészítésnek tartja, ami mérsékli Jeremiás korábbi szemléletét, miszerint mindenki elvész a szövetséghez való hűtlenség

¹⁹ Vö. *Biblia*, Kecskeméthy István fordítása, CE Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2009, 990.

²⁰ HOLLADAY, William L.: *Jeremiah 1–25*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia 1986, 501.

²¹ HOLLADAY, William L.: *Jeremiah 1–25*, 503.

miatt. Itt ugyanis egy értelemeltolódás áll be. Míg Jer 2,13-ban a próféta az Istenétől eltávolodott egész nép ellen emel vádat, addig a 17,13 vers kicsengése: csak azoknak kell félniük az Isten ítélő hatalmát, akik elhagyták Istenüket.²²

Jer 2. fejezetével több tekintetben is kapcsolatban áll Jer 17,13.

1. Mindkét szakaszban fontos szerepet játszik a víz tematikája. *Mert kétszeres gonoszságot követett el népem: elhagytak, engem, az élő vizek forrását, azért, hogy ciszternákat ássanak maguknak, ciszternákat, amelyek megrepedeznek, így nem tarthatják meg a vizet.* (Jer 2,13) A Jer 17,13 is az élő vizek forrásának elhagyását rója fel.
2. A 17,13 versben kétszer is előbukkan az elhagyni (ázáb) ige, először participium aktívumként, egész Jeremiásban csak itt,²³ másodszor qal perfektumként. Jeremiás 2. fejezetének is egyik kulcsszava az *ázáb* ige. A két igeidő két beszélőre oszlik. Egy bizonyos csoport a participium igeformával egy történetet fejez ki, ami idő tekintetében nem rögzített (a téged elhagyók). Isten válaszol egyes szám első személyben, megállapítva, hogy az eltávolodók már megvalósították hűtlenségüket, mégpedig maradandó következményekkel.²⁴

Az *ázáb* elsősorban a szövetségteológiában otthonos fogalom, és a szövetség Istenének ill. szövetségének elhagyását jelenti.²⁵ (MTörv 29,24; Jer 22,9). *„Majd amikor a népek seregei végigvonulnak ezen a városon, ezt fogják kérdezni egymástól: Miért tette ezt az Úr ezzel a nagy várossal? Erre így válaszolnak nekik: Mert megszegték az Úrnak, az ő Istenüknek szövetségét, s más isteneket imádtak, azoknak szolgáltak.”* (Jer 22,8–9) Ozeás prófétánál jellegzetes összefüggésben állnak az *ázáb* (elhagyni) és *zánáh* (ringyónak lenni) igék, gyakran együtt jelennek meg, és rokon értelmű cselekményt jelentenek: elhagyni Istent és szövetségét, annyi mint cédaként, hűtlenként viselkedni. Izrael, mint Isten választott jegyese hűtlenül viselkedik, ti. elhagyja Istenét, és más istenek és politikai hatalmak nyomába szegődik. Izrael feladja a JHVH adta életfeltételeket.²⁶ Jeremiás átveszi ezt a szóhasználatot Ozeástól, és igen gyakran használja a szövetségi hűtlenségnek, illetve a szövetség felbontásának és más istenségekhez való fordulásnak a jelölésére.²⁷ Hogyha egy házassági kötelék alatt álló nő

²² SCHMIDT, Werner H.: *Das Buch Jeremia, Kapitel 1–20* (Das Alte Testament Deutsch 20), Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, 2008, 302–303.

²³ Vö. FISCHER, Georg: *Jeremia 1–25, HThKAT*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2005, 558.

²⁴ Vö. FISCHER, Georg: *Jeremia 1–25, HThKAT*, 558.

²⁵ STÄHLI, H.–P.: „עזב 'zb verlassen“ in JENNI, Ernst / WESTERMANN, Claus: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Bd. II*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh ³1995, 249–252.

²⁶ WOLFF, BK XIV/1, 101köv.

²⁷ STÄHLI, H.–P.: „עזב 'zb verlassen“, 251.

viselkedik cédaként, akkor házasságtörést követ el. A héber *ni'ep* (házasságot tör) a *zanah* (cédaként viselkedni) fogalomnál szűkebb esetekre vonatkozik.²⁸ Gyakran áll a *zanah* ige az *aharé* elöljárószóval. „*Zanah ah^a r^e ^{ne} lohím*” azaz idegen isteneket követve cédaként viselkedni.

A törvények szintjén különbség van a céda/prostituáltként való viselkedés és a házasságtörés között. A házasságtörés halálos bűne csak akkor áll fenn, ha a szexuális kapcsolatot létesítő felek közül a nő házassági kötelékben él. Ebben az esetben úgy a férfira, mint a nőre halálbüntetés vár. Ám, ha egy házasságban élő férfi egy kéjnével, vagy még hajadonnal lép szexuális kapcsolatba, nem áll fenn a házasságtörés főbenjáró bűne, de a férfi köteles kifizetni a jegyajándékot a lány apjának. Ez az utóbbi a jegyajándék ellenére is megtagadhatja a lányát attól, aki elcsábította és érte fizetett. A házasságtörés 34szeri ószövetségi előfordulásából 24 a prófétai könyvekre esik, főleg Ozeás (6×), Jeremiás (9×) és Ezekiel (7×)²⁹ próféták használják gyakran a házasságtörés képét teológiai értelemben. Láthatóan a fogalom inkább a prófétai irodalomban otthonos. Profán értelemben a házasságtörés annyi, mint a házassági jog megsértése. Ebből a vonásból kiindulva a próféták a nép Isten szövetségének a megsértéseit ugyancsak házasságtörésként szemléltetik. A két fogalom között (cédaként, kéjnéként viselkedni, és házasságot törni) a különbség csak a törvények szintjén ragadható meg. A prófétai beszédek teológiai értelemben használják ezeket a fogalmakat, és nem tesznek különbséget a házasságtörés és a ringyó életvitel között. Jó példa erre Ez 16,31b–34:

nem úgy viselkedtél, mint egy igazi ringyó, hogy bért követeltél volna. ³²A házasságtörő asszony férje helyett idegeneket fogad. ³³Minden ringyónak ajándékot adnak, te azonban magad adtál ajándékot minden szeretődnek, te pénzelted őket, hogy mindenfelől jöjjenek hozzád és paráználkodjanak veled. ³⁴Amikor parázna voltál, fordítva jártál el, mint más asszonyok: senki sem futott utánad, hanem te fizettél és senki sem fizetett neked, ennyire romlott voltál.

Ozeástól kezdődően az egész Bibliát áthálózza ez a kép, nem csak a prófétai könyvekben, hanem az Újszövetségben is gyakran találkozunk ezzel a gondolattal. Keresztelő János Jézust vőlegénynek tartja, az övé a menyasszony. Pál apostol a korintusi egyházat egy férfival jegyezte el, hogy tiszta szűzként vezesse el azt Krisztushoz (vö. 2Kor 11,2) A Jelenések könyvének a vége felé a mennyei Jeruzsálem, a jegyesének

²⁸ Vö. ERLANDSSON: „זָנָה Zannah” in: BOTTERWECK, G. Johannes / RINGGREN, Helmer: TWAT II, Verlag Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1977, 612–619, 613.

²⁹ Vö. FREEDMAN / WILLOUGHBY: „נָאֵפַי na'ap” in BOTTERWECK, G. Johannes / RINGGREN, Helmer: TWAT V, Verlag Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1986, 123–129. 125.

felékesített menyasszony az egyházat jelképezi. A jegyes kép végigkíséri az egész üdv-történetet, és az Istenhez fűződő legbensőbb kapcsolat kifejezője.

Jézus legalább három alkalommal „házasságtörő és bűnös nemzedéknek” nevezi az írástudókat és farizeusokat, de talán általában a hallgatóságát (vö. Mk 8,38). Joggal kérdezhetjük, miért nevezi hallgatóit házasságtörő és bűnös nemzedéknek? Nem tudunk arról, hogy az 1968-as szexuális forradalomhoz hasonló valami történt volna Jézus generációjában, vagy valami hippy mozgalom a szabados szexuális életet hirdette volna. Valószínű, hogy itt a házasságtörés képe nem az erkölcsi kicsapongás elhatalmasodását, hanem az Istenhez való hűség hiányát kifogásolja. Így értelmezi Gnilka is a házasságtörő és bűnös nemzedéket. Ószövetségi motívumok alapján ezek a kifejezések az Istentől eltávolodott embert jelentik.³⁰ Máté 12,38–39 és 16,1–4 annyira hasonlóak, hogy akár dublettek is lehetnek.³¹ A szakaszt érdemes lesz felidézni: Néhány farizeus és írástudó jelet kér Jézustól, amire ő így felel: „A gonosz és házasságtörő nemzedék jelet kíván, de nem kap más jelet, csak Jónás próféta jelét. ...” Jakubinyi így értelmezi: *„Az ószövetségi próféták Izraelt hűtlensége miatt »gonosz és házasságtörő« nemzedéknek nevezték (vö. Jer 2, 1–3. 20–25. 32–33; Óz 2,3–22). Szövetség miatt Izrael jelképesen úgy szerepel, mint Jahve menyasszonya, azért minden hűtlenség minden bálványimádás a »házasságtörés« bélyegét viselte magán. Jézus szavai mögött az a figyelmeztetés van, hogy a farizeusok olyan hűtlenek Istennel szemben, mint őseik, amikor bálványimádásba süllyedtek.”*³²

A fenti kitérők után figyelmünket Jézus gesztusára irányítjuk.

Jézus kétszer is lehajolt és a földre írt. Hogyan értelmezendő az, amit tesz? A Szentírás-magyarázók nem szűkölködtek ötletekben:

1. Manson a római peres eljárásokat hívja segítségül. Római gyakorlat volt, hogy a bíró először felírta az ítéletet, még mielőtt felolvasta volna az érintetteknek. Ebben az esetben Jézus talán felmentő ítéletet írt a földre.³³
2. Jeromos értelmezésében Jézus a vádlók bűneit írta a földre. Ez az értelmezés továbbvitele annak felismerésnek, hogy Jézus Jer 17,13 versére gondolva írta a földre.
3. Egy másik vélemény szerint Jézus először a Kiv 23,1b idézi: „Hamis tanúskodással ne segítsd azt, akinek nincs igaza.” (Kiv 23,1) Derett feltételezi, hogy az asszony férje állított hamis tanúkat a felesége ellen. A második alkalommal pedig a Kiv 23,7 versét írta fel, amelyre utal Zsuzsanna története is: „Az igaz-

³⁰ GNILKA, Joachim: *Das Evangelium nach Markus 8,27–16,20*, EKK, Benzinger/Neukirchener, Zürich–Einsiedeln–Köln, 1979, 25–26.

³¹ Vö. JAKUBINYI György: *Máté evangéliuma*, SzIT Budapest, 2007, 189.

³² JAKUBINYI György: *Máté evangéliuma*, SzIT Budapest, 2007, 152.

³³ Vö. SCHNACKENBURG: 228.

ságtalan pertől tartsd magad távol. Az ártatlant, és akinek igaza van, ne öld meg, viszont a bűnöst ne mentsd fel soha.” (Kiv 23,7) Igazán szellemes ez a magyarázat, de túl sok feltételezéssel kell számolni, ami egyáltalán nem biztos. Pl. Jézus nem mondja, hogy az asszony ne lenne bűnös, csak ártatlanul vádolják ellenfelei. Ellenkezőleg, Jézus elbocsátó és felmentő szavai arról tanúskodnak, hogy az asszony valóban bűnös volt: „Menj, de többé ne vétkezzél!” (vö. Jn 8,11b)

4. Egy másik értelmezés szerint Jézus a földre írással csupán időt akar nyerni, hogy az ügyet jobban megfontolhassa. Vagy maga az elbeszélő fűzte be Jézus írását, azért hogy késleltesse a cselekményt és növelje a feszültséget az elbeszélésében. De ebben az esetben elég lett volna egyszer írnia a földre.³⁴
5. Watson 1999-ben megjelent érdekes és olvasmányos tanulmánya többek közt a házasságtörés problémáját törekszik pontosítani. Álláspontja, hogy a házasságtöréssel vádolt asszony csak Jézus tanításának értelmében lenne házasságtörő. Jézus tiltotta a válást és az újraházasodást (vö. Mt 5,31–32; Mk 10,1–11) A farizeusok és írástudók próbára akarták tenni, azaz Jézus beleegyezik-e vagy sem abba, hogy az ő tanítása értelmében házasságtörő asszonyt meg kell kövezni. Ha Jézus következetes, az asszonyt már az újraházasodás esetén is halállal kellene büntetni, amennyiben házasságtörőnek nyilvánítja. Ezzel rámutatnának Jézus tanításának abszurditására. A házasságtörő fél ezért hiányzik. Watson is azt feltételezi, hogy az asszony volt férje avatkozhatott be, és ő volt a legfőbb vádló. Jézus szavai: „Aki büntelen közületek, az vesse rá az első követ” (8,7bv) egy késői rabbinikus értelmezést használ fel. A Szám 5,12–31 a féltékenység ételáldozatának bemutatását részletezi. A rabbik a későbbi időkben azon a véleményen voltak, hogy csak akkor éri büntetés a hűtlenséggel meggyanított asszonyt, ha a férje büntelen. Másképp nem éri büntetés az asszonyt még akkor sem, ha hűtlen lett férjéhez.³⁵ Jézus igazából az asszonyt volt férjéhez címzi a felszólítást: „Aki büntelen közületek, az vesse rá az első követ.” Így Jézus hasonló nézetet képviselne, mint később a misnai rabbinizmus.³⁶

Találékony és szellemes ez a magyarázat, azonban nem veszi figyelembe, hogy az asszony vádlói nem Jézus, hanem Mózes tanítására hivatkoznak (vö. Jn 7,5). Továbbá Jézus nem csak azt mondta, hogy aki másodszor megy férjhez, az követ el házasságtörést, hanem az is, aki elbocsátott asszonyt vesz feleségül. Mk 10,10–12 és Lk 16,18 így értelmezendő. Egyedül Mt 19,9 nem fogalmazza meg a asszony szempont-

³⁴ SCHNACKENBURG: 228–229.

³⁵ WATSON, Alan: *Jesus and the adulteress*, in *Biblica* 80 (1999), 101–108.

³⁶ WATSON, Alan: *Jesus and the adulteress*, 105.

jából a házasságtörés fennállását, ha ismét feleségül megy máshoz. Sok tekintélyes kézirat, köztük a Codex Vaticanus, Claromontanus kiegészítik a Mt 19,9. versét³⁷ Lk 16,18. verse szerint. Joggal feltételezhető, hogy a másolók harmonizáló szándékának eredménye.³⁸ Azt viszont láttuk már korábban, hogy a kutatók többsége a Jn 7,53–8,11 szakaszt Lukács evangéliumához közelállónak tartja. Tehát ha elfogadjuk, hogy az írástudók és farizeusok csupán Jézus tanítását tesztelték, ennek értelmében is ott kellene állnia a második férjnek a jézusi értelemben vett házasságtörő asszony mellett.

Jézus földre való írása nem csupán időtöltés, amolyan irkafirka lehetett, hanem elsősorban prófétai cselekmény. Csak abban az esetben tudja elképzelni Farkasfalvy, hogy Jézus cselekedetét a körülállók Jer 17,13 versére való utalásként fogták fel, amennyiben Jézus azok neveit írta volna a földre. Ezt azonban nem tartja valószínűnek, hanem egy más értelmezést ad. Jézus gesztusa Jeremiás 7,4 versére emlékezteti Farkasfalvyt: „Az Úr temploma, az Úr temploma, az Úr temploma!” Jézus betűket rajzolt a földre, és ezzel mintegy kifogást emelt a törvény alkalmazásával kapcsolatosan. A vádlott bűnös, de bűnösök a vádlók is.³⁹ Nem tudom egészen belátni, hogyan kapcsolódik Jézus és Jeremiás tette szövegértelmezésében, és sajnos a szerző sem sem magyarázza részletesebben.

Jézus elutasítja a házasságtörő asszony megkövezését. Magatartása emlékeztet Pál apostol Rómaiakhoz írt levelében megfogalmazott gondolatára: „Ezért nincs számodra mentség, bárki légy ember, aki ítélkezel: míg a másik felet ítéletet hozol, magadat is elítéled, hiszen te, aki ítélkezel, ugyanazt műveled magad is.” (vö. 2,1) Ezt alkalmazva az mondhatjuk, hogy az írástudók és farizeusok maguk felett mondanak ítéletet. Nemcsak a tetten ért asszony, hanem az Istennek öndicsőítésük kedvéért hátat fordító vallási vezetők is házasságtörők.

Jézus felszólítása – Az vesse rá az első követ, aki közületek bűn nélkül van – elgondolkodtatja azokat, akik a házasságtörő asszonnyal a törvény nevében és szigorával szeretnének leszámolni. Az asszony vádlói rádöbbenek arra, hogy „mindnyájan azonos helyzetben állnak Isten színe előtt ... mindnyájan irgalomra szorulunk.” Egyedül Jézus bűn nélküli, és egyedül ő jogosult ítéletet mondani. „De ő, amikor vádlóink eltűnnek a színről, megbocsátó szavakat mond és ismét kinyitja előttünk az élet kapuját.”⁴⁰

³⁷ A SzIT ezt a kiegészítést tartalmazza: „Aki elbocsátott nőt vesz el, szintén házasságot tör.” (Mt 19,9)

³⁸ Vö. GNILKA, Joachim: *Das Matthäusevangelium II. Teil*, 154.

³⁹ Vö. FARKASFALVY: 46.

⁴⁰ Vö. FARKASFALVY: 46.

Sok vitát váltott ki a hiányzó házasságtörő férfi. A törvény előírása egyértelmű: „Ha rajtakapnak valamely férfit, hogy férjes asszonnyal hál, mindketten haljanak meg, a férfi is, aki együtt hált az asszonnyal, meg az asszony is. Irtsd ki, ami gonosz, Izraelből!” (MTörv 22,22)⁴¹ Hasonlóan rendelkezik a Lev 20,10 is, anélkül, hogy a kivégzés módját tárgyalná.

KÖVETKEZTETÉSEK

Jézus gesztusa, a földre írása, feltételezhetően emlékezteti a vele vitázó írástudókat és farizeusokat Jer 17,13 versére. Akik elhagyják az Urat, azokat a földbe írják. A házasságtörés gondolata végigvonul a prófétai könyvekben. A próféták a bálvány- és hatalomimádást a házasságtörés metaforikus képével szemléltetik. A Jn 7,53–8,11 szakaszban a házasságtöréssel vádolt asszony mellett nincs ott a szexuális bűnben közreműködő férfi, annak ellenére, hogy a MTörv 22,22 és a Lev 20,10 házasságtörés esetében egyértelműen bünteti nemcsak a nőt, hanem a férfit is. A jól ismert Zsuzsanna történetben a két hamisan tanúskodó vénnek meg kell magyaráznia, hogy Zsuzsanna bűntársa miért nem áll a vádlottak padján. Azért, mert elfutott, és a vénnek nem tudták megfogni és azonosítani (vö. Dán 13,39–40). Jézus sem kérdezi, hogy hol a férfi. Az írástudók és farizeusok egyoldalú és csupán nőellenes magatartásáról egy ilyen kérdéssel leránthatta volna a leplet. A szakasz elbeszélésében mindez háttérbe szorul, azért, hogy az asszony jelképezni tudja Izraelt, aki számtalan házasságtörése ellenére Isten irgalmából továbbra is a szövetség népe maradhatott. Jézus felszólítására – „Az vesse rá az első követ, aki bűntelen közületek.” – a vádlók eloldalogtak, mert Jézus prófétai gesztusa szembesítette őket önmagukkal és az üdvtörténet igazi mozgatórugójával, Isten irgalmával. A bűnös ember eltávolodik Istentől, egyben házasságtörőnek nevezhető a prófétai igehirdetés metaforikus beszédének értel-

⁴¹ Érdemes arra is figyelni, hogy a MTörv 22,13–21 törvényei arra nézve rendelkeznek, ha egy férj el akarja bocsátani a feleségét. Yuichi Osumi a 22,1–23,25 szakaszt kommentálva ezt a feliratot adja: Az élet és a törvény tisztasága. Az egyes alszakaszok megjelölésénél a következő felirattal foglalja össze a 22,13–29 verseit: Izrael szüzességének védelme. A szakasznak azt az átvitt értelmét domborítja ki, amivel gyakran a prófétai irodalomban, Ozeánál, Jeremiásnál stb. találkozunk. vö. OSUMI, Yuichi: *Deuteronomy*, in FARMER, William E.: *The International Bible Commentary*, The Liturgical Press Collegeville, Minnesota 1998, 448–516. 510. Hamurabi (129 §, ANET, 171) és az asszír törvények házasságtörés esetén halálbüntetést rendelnek el, „bár mindkettő meghagyja a lehetőséget, hogy a férj a saját belátása szerint járjon el, és így tesz Isten Oz 2,5 valamint Jer 3,8 szerint. vö. BLENKINSOPP, Joseph: *Második Törvénykönyv*, in BROWN / FITZMYER / MURPHY: *Jeromos Kommentár I., Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2002, 173–194, 188.

mében. Jézus felmentő ítélete nem más, mint Isten magatartásának személyre lebon-
tott alkalmazása. Isten irgalmazott a házasságtörő Izraelnek, Jézus irgalmaz a házas-
ságtörő asszonynak. Ha egy néppel szemben a mennyei Atya irgalmat gyakorolt,
akkor ebbe az irgalomba fel kell venni az egyéni bűnöst is. „*Józsue, Nun fia, megmen-
tette a parázna Ráchábot, Jézus megmentette a parázna egyházat.*”⁴² Aphrahát nemcsak
az egyént, hanem a bűnös közösséget, a parázna egyházat látja megjelenítve a házas-
ságtörő asszonyban.

Tanulmányomat Szent Ágoston keresztény házasokhoz intézett (De conjugii
adulterinis)⁴³ buzdításával zárom. Arra inti a keresztény házasokat, hogy bocsássák
meg egymásnak még a házasságtörést is, mert Krisztus képes megbocsátani, és meg
is bocsát a megtérőnek: *Csak a pogányok nem tudnak megbocsátani. Ha egy keresztény
férj megtagadja házasságtörő feleségének visszafogadását, tulajdonképpen Krisztust tagad-
ja meg, hiszen egyben azt tagadja, hogy a bűnt Krisztus sem bocsáthatja meg és törölheti
el.*⁴⁴ Ezzel megtagadnánk, hogy Jézus medicus Deus.

⁴² BAARDA, Tjitze: *The Gospel quotations of Aphrahat, of the Persian sage. I. Aphrat's
Texts of the forth Gospel*, Academisch Proefschrift, Amsterdam 1975, 126.

⁴³ Vö. MIGNE: *Patrologia Latina*, vol. 40. 451–486.

⁴⁴ Vö. O'LOUGHLIN: *A womans plight and the Western Fathers*, in KREITZER, Larry L. /
ROOKE, Deborah W.: *Chiffers in the sand, Interpretations of the Women Taken in Adultery
(John 7,53–8,11)*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 91.

FESZÜLTSEGEK A LEÁNYEGYHÁZKÖZSÉGBEN. MEGJEGYZÉSEK AZ ANTIOCHIAI INCIDENTS MARGÓJÁRA

Papp György

Tensions in the „Daughter-Parish” – the Incident at Antioch

Conflicts between Christians of Jewish and Pagan origins have appeared at the very beginning of the history of Christianity. Some of them were presented in the New Testament, but we can find such descriptions in the writings of the Church Fathers, as well. The main purpose of this paper is to present the so-called “Incident at Antioch” – described (in the New Testament) only in Gal 2,11–14. On the one side I will focus on a more powerful nuancing of the role of Peter and Paul in this incident, and on the other side I want to flash some snapshots from the patristic interpretation of the above mentioned biblical passage.

Az Újszövetségben több helyen is olvashatunk arról, hogy az első keresztyén gyülekezetben a zsidó és nem zsidó (hellén, szír) kultúrák világának találkozása nem mindig történt zökkenőmentesen. Ilyen körülmények között került sor a hét diakónus megválasztására, ilyen ütközési pontokat fedezhetünk fel az apostolok missziós tevékenységét bemutató beszámolókbán, de még az apostolok leveleiben is találhatunk ilyen kultúráközi konfliktusokra utaló nyomokat – a Galátákhoz írt levél pedig bőségesen tartalmaz egyértelmű vagy rejtett utalásokat.

Az őskeresztyénség, bár a Krisztusba vetett hit miatt egységesnek nevezhető, mégsem jellemezhető egyformasággal. Több szakmunkában talán éppen ezért a korai keresztyénség története helyett a korai keresztyénségek történetéről írnak a szerzők.¹ Ez a diverzitás napjainkig végigkíséri a keresztyénség (a Krisztus-hitű közösségek) történetét, azonban nem elhanyagolandó, hogy – véleményem szerint – főként a konstantini fordulat után észlelhetővé vált egy egyre erősödő központosítási törekvés is.

Az egyformaság és a sokszínűség harca kezdettől fogva jelen volt a keresztyén közösség életében. Az egyensúly helyreállításának érdekében gyűlt össze Kr. u. 48/49 körül az első apostoli „zsinat” Jeruzsálemben, amelynek döntése mind a zsidó, mind pedig a nem zsidó származású keresztyéneknek megfelelő teret engedett a kegyesség gyakorlására. Ennek értelmében a nem zsidó származású keresztyéneknek nem volt kötelező a körümetélkedés és a zsidó tisztasági szabályok betartása, azonban tartózkodniuk kellett „a bálványoknak áldozott eledeltől, a vértől, a fojtott (vízbe fült) állat-

¹ PL.: EHRMAN, Bart: *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford University Press, 2003. 5.

tól és a paráznaságtól” (ld. ApCsel 15,23–29). Ezen alapelv alkalmazása azonban nem volt zökkenőmentes, a zsidók és nem zsidók közötti kapcsolat továbbra is feszültségek forrása maradt; erre példa az úgynevezett „*antiochiai incidens*”, amelyről azonban csak Pál apostol ír, meglehetősen röviden a Gal 2,11–14-ben. Ez a tény mind a datálást, mind pedig a körülmények pontos meghatározását megnehezíti. A beszámoló szövege a következő:

Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστειλλον καὶ ἀφώρισεν αὐτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπῆχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. ἀλλ’ ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;

PILLANATKÉPEK AZ ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNETBŐL:

Alexandriai Kelemen szerint az incidensben szereplő Kéfás nem Péter, hanem a hetven tanítvány egyike.²

Tertullianus szerint – bár Péter rászolgált a feddésre – csak magatartásbeli hiba róható fel neki, tanításbeli eltévelyedés nem.³

Egyébként, ha Péter szemrehányást kapott azért, mert együtt élt a pogányokkal, később pedig bizonyos személyekre való tekintettel elkülönült tőlük (vö. Gal 2,11 kk), akkor itt nyilván magatartásbeli hibáról volt szó, nem a prédikáció hiányosságáról. Mert emiatt még nem hirdettek attól fogva más Istent, mint a teremtőt, más Krisztust, mint aki Máriától született, vagy más reménységet, mint a feltámadást.⁴

Az azonban, hogy Pál szembeszállt Péterrel, Tertullianus szerint nem jelenti azt, hogy amahhoz viszonyítva teljesebb tudást, vagy teljesebb kijelentést kapott volna. Markión elleni művében pedig arról ír, hogy Pál, „mivel mindenki mindene lett,

² MATAK, Dragutin: *Another Look at the Antioch Incident (Gal 2:11–14)*, in: *KAIROS – Evangelical Journal of Theology*, Vol. VI., 2012/1. 50.; Ld. EUSZEBIOSZ *Egyháztörténete* I 12,2.

³ CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. A Magyarországi Evangélikus Egyház Kiadása, Budapest 1982. 110.

⁴ TERTULLIANUS: *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben (De praescriptione haereticorum)*, in: VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*. Szent István Társulat, Budapest 1986. 436.

hogy mindenkit megnyerjen, adhatott tanácsot Péternek, ha valamiben eltért a cselekvés tanításától.”⁵

Az antiochiai exegetikai iskola egyik jelentős teológusa, **Mopszvesztiai Theodórosz** abból kiindulva, hogy az incidenst nem követte szakadás⁶ az antiochiai gyülekezetben, két értelmezési lehetőséget hagy nyitva:⁷

- 1) ha Péter és Pál a gyülekezet okulása érdekében szólalkozott össze, őszintén csodálni kell őket (egymás iránti) bizalmukért, hogy mindent a gyülekezet okulása érdekében tesznek;
- 2) ha pedig Péter a zsidókeresztyének iránti buzgalma miatt különült el a pogánykeresztyénektől, miközben Pál a pogánykeresztyének iránti buzgalmától vezérelve szállt szembe Péterrel, ugyancsak mindkettejüket csodálni kell döntéseiért és véleményükért. Pált azért, mert mindenek fölé helyezi az igazság (veritas) szeretetét, és ezért képes szembeszállni a legkiválóbb és leginkább megkülönböztetett apostollal. Pétert azért, mert – saját tekintélyét félretéve és a gyülekezet érdekeit előbbvalónak saját érdekeinél – beleegyezett abba, hogy ő maga tűnjön legyőzöttnek, és csendben viselte el Pál dorgáló szavait.

Khrüszosztomosz szerint⁸ csak a felszínes olvasó állíthatja, hogy Pál képmutatással vádolja Pétert.⁹ Eszerint Péter és Pál hallgatóik tanítása érdekében „szólalkoztak össze” – ily módon akarták szemléltetni hallgatóik számára a keresztyén szabadsághoz való viszonyulást. Khrüszosztomosz gondolatmenetét a következő pontokban lehet összefoglalni:

- Péter jellemrajzából kiindulva, bátorságára és Krisztus iránti szeretetére hivatkozik – kiemelve: pünkösd után Péternek lehetetlen megtagadnia ezt;
- Pál ennél fogva nem Péter ellen beszél;

⁵ TERTULLIANUS: *Markión ellen*, in: VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*. Szent István Társulat, Budapest 1986. 599.

⁶ „Verder kan men zien dat dit incident in de wetenschappelijke literatuur tot een compleet schisma binnen het vroege christendom opgeblazen is. Vis-à-vis moet men heel helder zien dat het een incident, of beter gezegd een persoonlijke confrontatie tussen Petrus en Paulus was”. VAN HOUWELINGEN, P. H. R. (red.): *De apostelen. Draggers van een spraakmakend evangelie*. 63.

⁷ Theodore of MOPSUESTIA (auth.) / GREER, Rowan (transl.): *The Commentaries on the Minor Epistles of Paul*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2010. 35–37.

⁸ Khrüszosztomosz két írásában foglalkozik az incidenssel: a Galatákhoz írt levél magyarázatában (PG 61,639–42), illetve az *In facies ei restiti* (PG 51,371–88) című homíliájában.

⁹ „Many, on a superficial reading of this part of the Epistle, suppose that Paul accused Peter of hypocrisy”. Ld. <http://www.newadvent.org/fathers/23102.htm> (beolvasva: 2016. július 20.)

- az apostolok Jeruzsálemben megengedték a körülmetélkedést – a törvénytől való hirtelen elszakadás ugyanis nem volt lehetséges;
- Antiochiában – a helyzet másságánál fogva – nem követelték meg ezt a kitértelt – itt együtt éltek zsidókból és pogányokból lett keresztyének megkülönböztetés nélkül;
- amikor a Jeruzsálemből érkező keresztyének látták Péter jeruzsálemitől eltérő viselkedését, Péter két ok miatt megváltoztatta magatartását:
 - hogy ne támadja a jeruzsálemi zsidókeresztyéneket
 - okot adjon Pálnak, hogy rendre utasítsa őt
- a Jeruzsálemből érkező zsidók szemében úgy tűnhetett, Péter a Páltól való félelmében tért el a jeruzsálemi gyakorlattól
- az „ítélet alatt állott” kifejezést Khrüszosztomosz úgy érti, hogy nem Pál ítélte el Pétert, hanem mások – talán a Jeruzsálemből érkezők
- Péter félelmének oka pedig az egyoldalú jeruzsálemi viszonyulás hiányossága
- Pál célja a „rögtönzött vitával”: megszüntetni a Jeruzsálemből érkezők előítéleteit.

Órigenész és **Hieronimus** is hasonló értelemben magyarázták Péter és Pál „összeszólalkozását”. Matak hangsúlyozza, hogy mindhármuk szerint a két apostol célja egyaránt az volt, hogy minél hatékonyabban küzdhessenek a judaizáló csoportosulások ellen.¹⁰

Augustinus elismeri, hogy Péter hibázott, amikor zsidó szokásokat akart a pogányokból lett keresztyénekre erőltetni, azonban állhatatossága és szeretete révén a gyülekezet java érdekében hajlandó volt elviselni fiatalabb társától a szemrehányást.¹¹ Véleménye szerint

“Now this incident serves as a great example of humility, which is the most valuable Christian training, for by humility love is preserved. For nothing violates love more quickly than pride.”

Aquinói Tamás szerint „amit Péter tett, szeretetből tette. De az evangélium igazsága – hangsúlyozza a középkor nagy teológusa – előrébbvaló a szeretet szempontjainál”.¹²

Luther e perikópa alapján jelenti ki 1519-ben, hogy a pápa Péterhez hasonlóan tévedhet. 1531-es kommentárjában pedig így ír: „ha Pál nem állt volna ellen Péternek,

¹⁰ MATAK, Dragutin: *Another Look at the Antioch Incident (Gal 2:11–14)*, in: *KAIROS – Evangelical Journal of Theology*, Vol. VI., 2012/1. 50.

¹¹ MATAK, Dragutin: *Another Look at the Antioch Incident (Gal 2:11–14)*, in: *KAIROS – Evangelical Journal of Theology*, Vol. VI., 2012/1. 50.

¹² CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. A Magyarországi Evangélikus Egyház Kiadása, Budapest 1982. 110.

a zsidók és pogányok közül minden hívő arra kényszerült volna, hogy a zsidóság csatlakozzék és elvesszen. És a veszélyt Péter idézte fel képmutatásával.¹³ Luther szerint tehát Péter, a Pétert követő zsidók és Barnabás bűne a képmutatás,¹⁴ Pál erről rántja le a leplet – sőt az 1536-os Galata-kommentárban emiatt egyenesen hamis apostolnak nevezi Pétert. Luther hangsúlyozza, hogy „Pál itt a kényszer ellen a szabadságért harcol. Mert egyedül a Krisztusba vetett hit szükséges és kényszerű, hogy megigazuljunk”. Pál Péterhez intézett szavait Luther a következőképpen parafrázálja: „Nem, te pogányként élsz és élteél, és most mégis mást állítasz magadról, és e képmutatásodat a pogányokra is rákényszeríted, hogy ők ne pogányként, hanem zsidóként éljenek, és így üződ őket a törvény szolgátságába”.

Kálvin szerint az incidens az apostolok gyűlése előtt történt, és az erről szóló beszámoló fő üzenete: a pogányokat nem szabad ceremoniális előírásokkal terhelni. Nem ért egyet Khrüszosztomosz és Hieronymus magyarázatának „abszurditásával”, akik az egész dolgot úgy mutatják be, mint színlelt vitát, amibe az apostolok az egész nép előtt szálltak. Kálvin értelmezésében Péter rászolgált a nyilvános feddésre, visszasz

¹³ CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. A Magyarországi Evangélikus Egyház Kiadása, Budapest 1982. 110.

¹⁴ Luther szavai: „Péter képmutatása egyértelműen megállapítható, amit Pál nem tűrhetett. Mert addig teljesen rendben van, hogy pogány szokás szerint élt, és utána zsidó szerint. Amit azonban Pál okkal vetett el, az volt, hogy a zsidók megérkezése után vont ki magát és különült el a pogányok asztalától. E kivonulása által mind a zsidókban, mind a pogányokban azt a véleményt erősítette meg, hogy a pogány életmód nem megengedett, a zsidóké a szükséges! Eközben pedig teljesen tisztában volt vele, hogy mindkettőt szabad, mindkettőt megengedett. Tehát a szöveg így is értelmezhető: Péter tökéletesen tudta, hogy e dolgokban teljes szabadsága van. Mert így hangzik: „mielőtt odajöttek, együtt evett a pogányokkal”. Aztán visszahúzódott, mert „félta a zsidó származású testvérektől”. Tehát félelemből, nem pedig bizonytalanságából cselekedte. Pál ugyanis nem azt mondja: „Miért élsz pogányul?” És azt sem kérdezi: „Miért fordultál vissza a zsidókhoz?” (Mindkettő teljes szabadságában állt.) Hanem: „Hogyan kényszerítheted a pogányokat, hogy zsidó szokás szerint éljenek?” (Gal 2,14) Éppen e kényszerrel, amelyet képmutatásával és önmaga kivonásával idézett elő, rászolgált a feddésre. Mert általa a pogányok és a zsidók arra a következtetésre jutottak, hogy a zsidó életforma kötelező, a pogány viszont nem megengedett. Ezért Pál azt sem kárhoztatja, hogy más zsidók Péterrel együtt ettek, lett legyen szó pogányokról vagy zsidókról (mivel ők tudták, hogy mindkettő szabadságukban áll). Pál azért kárhoztatja őket, mert Péterrel együtt képmutatóskodtak, és velük együtt zsidók és pogányok zsidó életmódra kényszerítettek, mintha kötelező volna. És ugyanígy nem kárhoztatja azt sem, hogy Barnabás velük evett, akár zsidóként, akár pogányként, hanem azért, mert hagyta magát e képmutatással félrevezettetni, s ezzel hozzájárulását adta, hogy pogányokat és zsidókat a zsidó életmód folytatására kényszerítsenek.”. Ld. <http://www.evangelikus.hu/cikk/p%C3%A1l-levele-galat%C3%A1khoz-%E2%80%93-luther-magyar%C3%A1zata-1519-b%C5%91l-%E2%80%93-negyedik-r%C3%A9sz?language=hu> (megnyitva 2016. július 22.)

magatartásának pedig súlyos következménye lehet: „az egyház kettéhasadhat, a keresztyén szabadság veszélybe került és a Krisztus kegyelméről szóló tanítás megbukhat. Ezért ezt a nyilvános sérelmet nyilvánosan kellett orvosolni”. Hieronymus Péter tettét mentve kérdezi: „miért ítélné el Pál másban azt, amit önmagában dicsért”, ti. hogy görögnek göröggé, zsidónak pedig zsidóvá lett (1Kor 9,20)? Kálvin szerint azonban itt egészen másról van szó: Péter ugyanis a zsidóktól való félelmében „nyers és erőszakos módon” kényszerítette a pogányokat, hogy hordozzák zsidó módra élés rabigáját, illetve hogy előítélettel legyenek Pál tanítása iránt, kivonulva a társaságukból, amíg fel nem veszik a törvény igáját. Péter bűne tehát, amelyet Kálvin szerint maga a Szentlélek ítél el Pál szája által, felér a kétfelé sántikálással:¹⁵ a hívőket megfosztotta szabadságuktól, olyan törvényt téve reájuk, amelyektől az evangélium megszabadította őket.

A római egyház hatalomhoz való viszonyulásával szemben Kálvin hangsúlyozza,¹⁶ hogy Pál „elhamarkodottság, indokolatlan bátorság nélkül, de az Isten által neki adott hatalmat gyakorolva bünteti meg Pétert az egész egyház jelenlétében, és Péter alázatosan elfogadja a büntetést”.

Augustinus, de különösen Luther és Kálvin magyarázata, amely szerint Pál jogosan feddi meg, vagy igazítja helyre Pétert, hosszú századokon keresztül meghatározta az incidens értelmezésének irányultságát. Ezt a szemléletet egyértelműen tükrözi az idegen nyelven hozzáférhető kommentárok jelentős része, többek között a magyar nyelvterületen megjelent két legjelentősebb magyarázat, Varga Zsigmondé és a Balla Péteré is.¹⁷ A következő fejezetben néhány olyan szempontot szeretnénk fölvilágitani, amely – ugyancsak az óegyházi exegézis nyomán – más mederbe terelheti az incidensről szóló beszámoló értelmezését.

SZEMPONTOK AZ INCIDENS MAI MEGÉRTÉSÉHEZ

Az incidens helyszíne a szíriai Antiochia, amelynek keresztyén gyülekezete az István vértanú miatt támadt üldözéseket követően, néhány ciprusi és cirénei (kürenéi) menekült igehirdetése nyomán jött létre (ApCsel 11,20–21). A jeruzsálemi gyülekezet, mint „anyaegyházközség” elküldi Barnabást Antiochiába, aki a tarsuszi Saul/Pált maga mellé véve egy teljes esztendeig gondozza a gyülekezetet (ApCsel 11,21–26).

¹⁵ Ti. hogy a Krisztus követése mellett kövessék a törvény ceremoniális előírásait is.

¹⁶ Amúgy Kálvin teljes egészében polemikus éllel magyarázza ezt az epizódot.

¹⁷ Ld.: VARGA Zsigmond: *A Galatákhoz írt levél*. Kálvin Kiadó, Budapest 1998. 42.; BALLA Péter: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez. Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*. KIA, Budapest 2009. 111–112.

Lukács azt is megjegyzi, hogy Krisztus tanítványait először Antiochiában nevezték keresztyéneknek (χριστιανοί) (ApCsel 11,26). Amikor Agabosz próféta megjövendölte a Claudius császár idejében bekövetkező éhínséget, az antiochiai gyülekezet úgy döntött: gyűjtést szervez a Júdeában lévő keresztyének megsegítésére (ApCsel 11,27–30). Rob van Houwelingen szerint a gyűjtés célja egyfajta „tiszteletadósság” lerovásaként is értelmezhető.¹⁸ Lukács leírása szerint ezt követően Antiochiában került sor az apostoli gyűlést kiváltó konfliktusra (ApCsel 14,27–15,6), majd amikor gyűlés már fentebb idézett döntését felolvasták, a gyülekezet megörvendett a bátorításnak (ApCsel 15,31). Pál, Barnabás és vélhetően Szilász továbbra is Antiochiában tevékenykedett (ApCsel 15,34–35).

Az incidensről szóló beszámoló a Galatákhoz írt levélben olvasható, amely Kr. u. 48–55 között keletkezett.¹⁹ Adolf von Harnack „költői ihletettségű” szavai szerint ezt a levelet inkább karcolták, mint írták,²⁰ ugyanis sorai mögött világosan észlelhető a levélíró zaklatottsága vagy bizonyos fokú irritációja. A Budai Gergely/Herczeg Pál-féle újszövetségi bevezetés megfogalmazása szerint a Galata-levél az egyik legfontosabb forrás az apostoli korszakon végighúzódó nagy ellentétek megértésére, illetve ebből derül ki legnyilvánvalóbb módon, hogy milyen hatalmas harcok és fájdalmak kíséretében vált el a keresztyénség a zsidóságtól.²¹

¹⁸ VAN HOUWELINGEN, P.H.R. (red.): *De apostelen. Draggers van een spraakmakend evangelie*. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, Kampen 2010 (3^{de} druk 2013). 105. A holland nyelvű munkában a következő, betű szerint szinte lefordíthatatlan kifejezéssel találkozunk: „een ereschild af te lossen”.

¹⁹ Datálási kérdések tekintetében két irányzat alakult ki, nevezetesen a dél-galata és az észak-galata elmélet. Balla Péter összefoglaló ismertetése szerint az angolszász kutatók többsége a dél-galata elméletet támogatja, amely szerint akár közvetlenül az első missziós utat követő időszakra (Kr. u. 48) is lehet datálni a levelet. Eszerint az álláspont szerint a Galatákhoz írt levél Pál apostol egyik legkorábbi levele lehet. Ezzel szemben az észak-galata elmélet hívei, főként német kutatók, az ApCsel 16,6 és 18,23-ra építve azt állítják, hogy Pál csupán harmadik missziós útja során járt ezen a vidéket, és ennek megfelelően a levelet későbbre, efézusi tartózkodása idejére lehet datálni, Kr. u. 52–55 közé. Ld.: BALLA Péter: *Az újszövetségi iratok és kanonikus gyűjteményük kialakulásának története*. KGRE Hittudományi Kara, Budapest 2005. 178–79.

²⁰ THIEDE, Carsten Peter: *Péter apostol nyomában*. Trivium Kiadó, Budapest 2005. 274.; Thide bibliográfiája szerint: Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig 1924. 68.

²¹ BUDAI Gergely / HERCZEG Pál: *Az Újszövetség története*. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 47.

Az incidensről szóló beszámoló egyik sajátos előzménye²² a Gal 2,9, amely szerint Jakab, Péter és János, az ún. oszlopapostolok elismerik Pál és Barnabás pogányok között végzett munkáját. A három megnevezett apostol szerepét Pál a következő kifejezéssel írja körül: Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι. Ezt akár úgy is lehetne érteni, hogy a jeruzsálemi apostolok elismerik Pál munkásságát, Pál pedig elismeri az ő tekintélyüket, azonban... a δοκέω + εἶναι kifejezés nyelvészeti elemzése arra utal, hogy ez által a beszélő olyas valamit ír körül, ami valaminek tűnik, de nem az. Így tehát Pál megjegyzése burkolt kritika a jeruzsálemi gyülekezet vezetői részére, és érzelmileg is előkészíti az incidensről szóló beszámolót.

Az esemény időpontját illetően nem egységes a kutatók véleménye: vannak egyrészt, akik az apostolok gyűlése előtti időszakra datálják,²³ sőt néhányan úgy tartják, hogy az incidensről szóló beszámoló tulajdonképpen az ApCsel 15,1–2 Pál szerinti változata (azaz gyakorlatilag a gyűlést kiváltó okot részletezi). Másrészt azonban mind Frank Matera, mind Nicholas Taylor megjegyzi, hogy a kutatók többsége közvetlenül az apostolok gyűlését követő időszakra datálja az incidenst,²⁴ feltételezhetően Kr. u. 49 (kora) tavaszára.²⁵ Amikor e sorok írója a két datálás közül az apostolok gyűlése utáni változat mellett dönt, megfontolandónak tartja a Matera érveit, amelyek szerint:²⁶

- Jeruzsálemben, az apostolok gyűlésén a körülmetélkedés volt a fő kérdés, Antóchiában pedig az asztalközösség;
- Pál antiochiai álláspontja túlmutat a Jeruzsálemben képviselt véleményen: Jeruzsálemben ugyanis amellet kardoskodott, hogy a pogányokat nem szabad alávetni a zsidó rituális törvényeknek, Antiochiában pedig azt vallotta, hogy sem a zsidó, sem pedig a nem zsidó származású keresztyének nincsenek alávetve az étkezésre vonatkozó tisztasági törvényeknek, amelyek tulajdonképpen elválasztják a zsidókat és a pogányokat.

²² Itt tehát nem az incidens előzményéről van szó, hanem az elbeszélés anyagának sorrendjéről.

²³ Ld.: BALLA Péter: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez. Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*. KIA, Budapest 2009. 111.

²⁴ TAYLOR, Nicholas: *Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity*. Sheffield Academic Press, Sheffield 1992. 123.; DUNN, James: *Christianity in the Making. Volume 2. Beginning from Jerusalem*. Eerdmans, Grand Rapids 2009. 470.; MATERA, Frank: *Galatians*, in: HARRINGTON, Daniel (ed.): *Sacra Pagina Series*. Volume 9. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota), 1992. (2007) 88–89.

²⁵ THIEDE, Carsten Peter: *Péter apostol nyomában*. Trivium Kiadó, Budapest 2005. 272.

²⁶ MATERA, Frank: *Galatians*, in: HARRINGTON, Daniel (ed.): *Sacra Pagina Series*. Volume 9. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota), 1992. (2007) 88.

Ezt a datálást elfogadva, az antiochiai incidens arról tanúskodik – amint azt írásunk bevezetőjében már jeleztük –, hogy az apostolok gyűlésén megfogalmazott alapelv alkalmazása nem történt zökkenőmentesen, a zsidók és nem zsidók közötti kapcsolat továbbra is feszültségek forrása maradt.²⁷

Mi is történt Antiochiában? Azon a néhány tényszerű támponton kívül, amelyek segítségével rekonstruálhatjuk az eseményeket, a beszámoló bőségesen tartalmazza Pál Péter magatartásáról alkotott véleményét. Pál szavai alapján tehát a következő eseménysorozatot lehet rekonstruálni (elkülönítve Pál személyes véleményétől):

- Pál apostol (Barnabással együtt) hirdeti az evangéliumot Antiochiában;
- röviddel az apostolok gyűlése után Péter is megérkezik;
- Péter (rendszeresen) együtt eszik a pogányokkal – vállalva a velük való közösséget;
- megérkeznek Jakab küldöttei Jeruzsálemből, akiknek N. Taylor szerint az volt a szándékuk, hogy kifejezzék a jeruzsálemi gyülekezet vezetőségének „további igényét az antiochiai gyülekezeti élet felügyeletét illetően”,²⁸
- látják, hogy Péter együtt eszik a pogányokkal, és figyelmeztetik erre;
- ekkor Péter együtt étkezik Jakab embereivel – betartva minden rituális tisztasági szabályt;
- ekkor Pál apostol képmutatással vádolja Pétert – az elbeszélés pedig itt megszakad.

Péter magatartását Pál imperfectumi alakban lévő igékkel írja körül. A magyarázók szerint a Gal 2,12-ben szereplő „együtt evett” ige συνῆσθιν (ind. imperf. sg.3.) alakja rendszeresen ismétlődő cselekvésre utal, amely Péternek szokása vagy magatartási formája volt.²⁹ Péter tehát nem odaérkezése után egy alkalommal, hanem rendszeresen együtt étkezett a pogányokból lett keresztyénnel, sőt az is elképzelhető, hogy nem csak a közönséges étkezés során, hanem a kenyér megtörésében is vállalta a velük való közösséget. Ezért Balla Péter hosszan tartó és nyilvánvalóan tudatos asztalközösség-vállalásról beszél.³⁰ Majd a 12. vers második felében szereplő ὕψιστελλεν és ἀφώριζεν igék ugyancsak imperfectumi alakja jelzi, hogy Péter

²⁷ Ld.: VARGA Zsigmond: *A Galatához írt levél*. Kálvin Kiadó, Budapest 1998. 42.

²⁸ TAYLOR, Nicholas: *Paul, Antioch and Jerusalem*. 130.

²⁹ MATERA, Frank: *Galatians*, in: HARRINGTON, Daniel (ed.): *Sacra Pagina Series*. Volume 9. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota), 1992. (2007) 85.; MATAK, Dragutin: *Another Look at the Antioch Incident (Gal 2:11–14)*, in: *KAIROS – Evangelical Journal of Theology*, Vol. VI., 2012/1. 52.

³⁰ BALLA Péter: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez. Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*. KIA, Budapest 2009. 115.

visszavonulása és elkülönülése a pogányokkal való asztalközösségből szintén fokozatosan,³¹ azaz vonakodva és nem egy pillanatnyi döntés alapján³² történt.

Pál beszámolója szerint Péter motivációja a körülmételekből valók miatti félelem volt: φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς (Gal 2,12). Mitől félt Péter? Mi váltotta ki – a magyarázók zöme szerint visszásnak ítélte – magatartását? A kérdésre nem született egységes válasz, a megoldási kísérletek sokszínűségének egy szeletét pedig jól érzékelteti Cserhádi Sándor összegzése – amely szerint Péter félelme a számtalan értelmezési lehetőség ellenére is a jeruzsálemi keresztyénnel van összefüggésben.³³ Varga Zsigmond hangsúlyozza, hogy bár nem tudjuk, mi volt a Jeruzsálemből érkezett testvérek célja vagy küldetése, Péter „egyszerre a Jakab fejével kezdett gondolkodni [...], vagy talán még pontosabban azt mondhatjuk: ahhoz az elgondoláshoz igazodott, amelyet ő ebben a pillanatban Jakabnak tulajdonított”.³⁴

Ha azonban a φοβέω igének egy másik jelentésére figyelünk, az incidens kontextusa is megváltozik – és nem annyira biztos, hogy Péter félelméről szól a szöveg. A φοβέω ige ugyanis (főként ha tárgyestben álló névszóval együtt fordul elő, akárcsak az incidensről szóló beszámolóban: φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς) azt is jelentheti: tisztel valakit, tiszteletet érez valaki vagy valami iránt.³⁵ Ezt figyelembe véve Péter magatartását nem a Jakab emberei irányából esedékes feddés vagy rosszallás miatti félelem motiválta, hanem a zsidókeresztyének hagyományai iránti tisztelet.

Annak érdekében, hogy a helyzet súlyosságát érzékeltesse, Pál azt elmondja: Péter magatartása követőkre talált, és a képmutatásba a többi zsidó, de még Barnabás – aki egyébként Pál régi, kipróbált munkatársa volt a pogánymisszióban³⁶ – is belesodródott (Gal 2,13). C. P. Thiede értelmezése azonban³⁷ – Barnabás magatartásának

³¹ MATERA, Frank: *Galatians*, in: HARRINGTON, Daniel (ed.), *Sacra Pagina Series*. Volume 9. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota), 1992. (2007) 90. Vagy Cserhádi Sándor szavait idézve: „az eredeti szövegben az igék imperfektumban állnak, és ez arra enged következtetni, hogy az asztalközösség megszakítása Péter részéről tétovázva ugyan, de egyre fokozódó gyakorisággal ment végbe”. CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. A Magyarországi Evangélikus Egyház Kiadása, Budapest 1982. 104.

³² BALLA Péter: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez. Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*. KIA, Budapest 2009. 115.

³³ CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. A Magyarországi Evangélikus Egyház Kiadása, Budapest 1982. 105.

³⁴ VARGA Zsigmond: *A Galatákhoz írt levél*. Kálvin Kiadó, Budapest 1998. 42.

³⁵ GYÖRKÖSY Alajos / KAPITÁNYFY István / TEGYEY Imre: *Ógörög–magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1993. 1174.

³⁶ CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. A Magyarországi Evangélikus Egyház Kiadása, Budapest 1982. 116.

³⁷ THIEDE, C. P.: *Péter apostol nyomában*. Trivium Kiadó, Budapest 2005. 272–75.

elemzésére építve – más oldalról világítja meg az incidens eseményeit. Véleménye szerint a Jakabra hivatkozó jeruzsálemi zsidó(keresztyének) közlik Péterrel, hogy az antiochiai jelenet (ti. hogy együtt étkezett a pogányokkal) a zsidókeresztyének részéről rosszallást váltott ki. Akármilyen fontosak a pogánykeresztyének, a zsidókeresztyénekről sem szabad megfeledkezni. Péter erre átmegy a zsidókeresztyénekhez, és tüntetőleg velük étkezik minden tisztasági szabály betartásával. Magától értetődően azt feltételezzünk, hogy Péter nem hagyta szó nélkül faképnél azokat, akikkel korábban együtt étkezett, anélkül, hogy megmagyarázta volna tettét, hanem a jeruzsálemi megegyezés ellenére becsúszott egyoldalúság célszerű kiegyenlítésének fogta föl. Pál azonban szemére veti apostoltársának, hogy a Jakab embereitől való félelmében felmondta a közösséget a pogánykeresztyénekkel. Hogy ez túlzás, az kiderül a saját vallomásából, hiszen Barnabás Péter oldalára áll. Ezen mindenképpen el kellett gondolkoznia, hiszen Barnabás nem csak Antiochia legjobb ismerője volt, hanem Pál legmegbízhatóbb kísérője, aki előzőleg megvédte őt a kritikával szemben (vö. ApCsel 9,27). Hogy ez a kipróbált stratégia és diplomata most Péternek ad igazat, azt a legjobb akarattal sem lehet azzal magyarázni, hogy rávették az alakoskodásra (Gal 2,13). Pál azzal is vádolja Pétert, hogy a pogányokra rákényszerítette a zsidó szokások szerint való életmódot, noha két mondattal ezelőtt még épp az ellenkezőjével vádolta őt. Mi azonban – éppen Pál kifejezésmódjának köszönhetően – sejthetjük, hogy Péter és Barnabás megértették: a Jeruzsálemben gondosan kimért kompromisszumot a pozíciók pontatlanságából mind egyik, mind másik oldalról veszély fenyegeti. A Jakabra hivatkozó férfiak ebben az értelemben jelentettek veszélyt. Másfelől viszont Pál is egyoldalú volt. Péter és Barnabás beavatkozása viszont áthidalta a nehézséget. Hogy mindez nem tetszett Pálnak, az érthető, hiszen Antiochiát nyíltan a „saját városának” tartotta. Ami Péternek flexibilis vezetés, az Pál számára képmutatás (Gal 2,12). Mindebből az derül ki – véli a szerző –, hogy Pál az, aki önigazolóan védekezik, mivel attól fél, hogy elveszti addigi irányadó pozícióját a pogánykeresztyének között. A végkövetkeztetés: Pál Antiochiában vereséget szenved. Nem sokkal ezután elhagyja a várost, és évek múltán csak egyszer tér vissza, amikor Galáciába menet rövid időre megszakítja útját (ApCsel 18,22).

Ugyancsak az incidens „utóéletével” kapcsolható össze az ApCsel 15,36–41 is, amikor is Pál és Barnabás között újabb nézeteltérés támad – feltehetően az incidens után: nevezetesen, hogy Márkot vigyék-e magukkal meglátogatni az eddig alapított gyülekezeteket, vagy sem. Az eredmény pedig az lett, hogy Pál Szilásszal indul útnak, Barnabás pedig Márkkal.

Az incidens után, amely minden valószínűség szerint keserű kudarcélmény (esetleg vereség)³⁸ lehetett Pál számára, Pál elhagyja Antiochiát és független missziós utazásokba kezd. A magyarázók többsége azonban a kudarcot nem úgy érti, hogy Pál tévedett, hanem úgy, hogy nyilvánvaló igaza ellenére nem sikerült meggyőznie Pétert tettének helytelenségéről. Ha azonban elfogadjuk a Thiede által fölvetett értelmezési lehetőséget, Péter magatartása és Pál „kudarca” más fényben áll előttünk. Péter vezetési stílusa és a Jézussal eltöltött tanulóévekből eredő tapasztalata hozzásegíti az antiochiai keresztyéneket ahhoz, hogy egymással éljenek, nem pedig egymás mellett vagy egymással szemben. Ezt követően Péter talán több évig Antiochiában maradt, hogy innen segítse a gyülekezet növekedését és összetartozását. Kr. u. 203 körül Órigenész egy régi hagyományra hivatkozva arról ír, hogy Pétert kinevezték Antiochia püspökének. A 4. században az Antiochiában felnőtt Khrüszosztomosz, valamint Hieronymus is megerősítik ezt a hagyományt. Amint annak idején Péter okult a vereségeiből, úgy most Pál is tanult. Végso soron ebben mutatkozik meg apostoli nagysága. Hat vagy hét évvel az antiochiai konfliktus után így ír: „*mindenkinek mindenné lettem, hogy mindenképpen megmentsék mindeneket*” (1Kor 9,20–23). Ezen pedig kifejezetten azt érti, hogy a törvénynek alávetett zsidóknak éppen úgy segített, mint a törvénynek alá nem vetett pogánynak. Tertullianus ezt egy tanulási folyamat eredményeként értelmezi, amely minden kétséget kizáróan Antiochiában kezdődött el.³⁹ Péter második levele pedig – amennyiben az ógyházi hagyomány, illetve Thiede értelmezése nyomán elfogadjuk a péteri szerzőséget – Pálról, mint „a mi szeretett testvérünkről” beszél, akinek helyenként nehezen érthető szavait tanulatlan és rosszindulatú emberek kiforgatják (2 Pét 3,15–16).

Hasonló irányba mutat James Dunn értelmezése is, amikor Péterről – számunkra teljesen elfogadható módon –, mint „hídépítő”, akadályokat eltávolító apostolról ír:

For Peter was probably in fact and effect the bridge-man (pontifex maximus!) who did more than any other to hold together the diversity of first-century Christianity. James the brother of Jesus and Paul, the two other most prominent leading figures in first-century Christianity, were too much identified with their respective "brands" of Christianity, at least in the eyes of Christians at the opposite ends of this particular spectrum. But Peter, as shown particularly by the Antioch episode in Gal 2, had both a care to hold firm to his Je-

³⁸ MATERA, Frank: *Galatians*, in: HARRINGTON, Daniel (ed.): *Sacra Pagina Series*. Volume 9. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota), 1992. (2007) 25.; TAYLOR, Nicholas: *Paul, Antioch and Jerusalem*. 139.; THIEDE, C. P.: *Péter apostol nyomában*. Trivium Kiadó, Budapest 2005. 275.

³⁹ TERTULLIANUS: *Adversus Marcionem*, 1,20.

wish heritage, which Paul lacked, and an openness to the demands of developing Christianity, which James lacked.⁴⁰

Jóllehet az incidens történeti vonatkozásai közül sok minden homályban marad, a retorikai célkitűzés – amelynek érdekében saját értelmezésével együtt mutatja be a történeteket – világos: meg akarja győzni a galatákat, hogy az ő példáját követve ellenálljanak a judaista agitátoroknak.⁴¹ Ennek érdekében Pál két teológiai habitust állít a galaták elé: a negatív színben feltüntetett Péterét, aki elbukott a külső nyomás alatt, és így tulajdon magatartása alapján elmarasztalhatóvá vált,⁴² illetve az evangélium igazságának védelmét képviselő saját példáját, aki ellenállt az evangélium szabadságát korlátozó külső nyomásnak. Ha az „oszlopapostol” (ld. a Gal 2,9-hez fűzött megjegyzést!) ennyire megingott, mennyivel inkább vigyázniuk kell a galatáknak!⁴³

ZÁRÓ GONDOLATOK

Végezetül pedig szeretnénk röviden összefoglalni, mit jelent számunkra az antiochiai incidens fentebb bemutatott olvasata:

1. Elsősorban megtanít úgy olvasni a beszámolót, hogy közben a szöveget természetének megfelelően kezeljük („a saját helyén látjuk”): nem felejtjük el, hogy Pál a saját nézőpontjából, a saját retorikai céljának alárendelve mutatja be az incidenst, amely így – bár a hitelre méltóság iránti igénye nyilvánvaló – mégsem mentes az egyoldalúságtól;
2. Missziológiai szempontból pedig a következőre fontos figyelni: azt, ami összeköt, határozottan meg kell vallani, miközben tiszteletben tartjuk egymás tradícióit. A cél ugyanis az, hogy a saját hagyományaikban élő hiteles Krisztus-követő tanítványokat neveljünk, nem pedig a mi magatartásunkat, a mi hagyományainkat szolgai módon utánzó „klónokat”.

⁴⁰ DUNN, James: *Has the Canon a Continuing Function?*, in: McDONALD, L.M. / SANDERS, J.A. (eds.): *The Canon Debate*. Hendricksons Publisher, Peabody 2002. 577.

⁴¹ MATERA, Frank: *Galatians*, in: HARRINGTON, Daniel (ed.): *Sacra Pagina Series*. Volume 9. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota), 1992. (2007) 88.

⁴² Ld.: VARGA Zsigmond: *A Galatákhoz írt levél*. Kálvin Kiadó, Budapest 1998. 42. A szerző szavai szerint a mediális participium perfectum jelentése: „ki volt mondva róla az ítélet, ítélet alá esett v. vetette önmagát, ti. azzal, amit tett”.

⁴³ MATERA, Frank: *Galatians*, in: HARRINGTON, Daniel (ed.): *Sacra Pagina Series*. Volume 9. The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota), 1992. (2007) 88.

3. Továbbá az sem mellékes, hogy az apostolok – még a legnagyobbak is – ízig-vérig emberek voltak, akik bár olykor túlzásokba estek, időnként ingerültek voltak, mégis saját hibáikból tanulva az evangélium hirdetésének áldott eszközeivé válhattak.

„HOGY...EGYENLŐSÉG LEGYEN” (2KOR 8,14). MI LETT A PÁLI GYÜLEKEZETEK GYŰJTÉSÉNEK A SORSA?

Pecsuk Ottó

“That there may be fairness” (2Corinthians 8:14).

What happened to the collection of Paul's churches?

The Apostle Paul laid a great emphasis on the collection of his Gentile Christian congregations for their brothers and sisters in Jerusalem for both theological, social and church discipline reasons. This collection gathered for many years was of utmost importance, equal to the setting up of new churches in the Mediterranean. In his last journey to Jerusalem, Paul took not only the money with him, but also the representatives of the Gentile Churches, fulfilling the prophesies of Isaiah about the nations gathering to Jerusalem, bringing their gifts to serve and praise the Lord. It is very strange that even though Luke knew about the collection, in the Acts he does not mention what had happen to it during Paul's final visit. In this paper I intend to survey the main theories and solutions to this mystery, so that we can decide, whether Paul's eschatological vision about the unity of Jews and Gentiles (Romans 15:7–13) had ever come true.

A páli gyűjtésről meglepően sokat tudunk ahhoz képest, hogy az első-második keresztény nemzedék története mennyire hézagos. Tudjuk az eredetét, tudjuk – vagy legalábbis tudni véljük – mi volt Pál célja ezzel a gyűjtéssel, ismerjük a történetét is meglehetősen részletességgel. Ezekről röviden szólni fogok, de csak összefoglaló jelleggel, mert nem ez az előadásom témája, hanem az, amit nem tudunk a páli gyűjtésről. Az említett adatok sokaságához képest ironikus, hogy éppen csak a lényeget nem tudjuk a gyűjtésről: hogyan sikerült? Addig a pontig kísérhetjük figyelemmel Pál szándékait, reményeit, gondolatait és tetteit a gyűjtés kapcsán, amikor is elindul Jeruzsálembé, hogy kísérelve átadja az összeget a jeruzsálemi gyülekezet vezetőinek. Erről már nem beszélnek a páli levelek, csupán Lukács – pontosabban nem beszél. Még pontosabban nem beszél explicite, csupán implicite. Ezért több feltételezés is napvilágot látott azzal kapcsolatban, hogy mi lehetett a meglehetősen nagy összeg sorsa, miután tudjuk: Pál jeruzsálemi útja nem egészen úgy alakult, ahogyan szeretne volna.

Előadásomban szeretném 1) az alapvető információk ismertetése után 2) megvizsgálni, hogy milyen értelmezései vannak a gyűjtésnek a szakirodalomban. 3) Ezután röviden összefoglalom, hogy Pál milyen reményeket fűzött a gyűjtéshez. Ehhez valamennyi szövegforrást megvizsgáljuk, de legfőképpen a Római levelet, amelyet Pál közvetlenül az indulás előtt írt Korintusból. Az elsődleges páli szövegforrások után 4) szemügyre vesszük az ApCsel ide vonatkozó narratíváját, és megpróbáljuk értelmezni azt a gyűjtés kimenetelére vonatkozóan. Vizsgálódásunkat zárva 5) megpróbálunk egy „valószínű” választ adni a címben feltett kérdésre.

I.

Amikor Pál másodszor járt Jeruzsálemben (Gal 2,1–10 és valószínűleg ApCsel 11,27–30) abban állapodott meg az ősgyülekezet vezetőivel, hogy ő a pogányok, míg Péter a zsidók között végzi az evangélium szolgálatát. Ennek a megállapodásnak része volt az is, hogy az egyház egységét demonstrálandó Pál „megemlékezik a szegényekről”, tehát anyagi felelősséget vállal az elszegényedő jeruzsálemi szentekért.¹ Ha a két idézett hely ugyanarról a látogatásról szól, akkor a kapcsolat nyilvánvaló: Pál és Barnabás ekkor is az antiochiai gyülekezet adományát viszi el az éhség sújtotta jeruzsálemi testvéreknek. Pál ekkor tett fogadalma hosszú időre meghatározta a missziós munkáját. Már a második missziós útján meg is kezdte az adományok gyűjtését. A gyűjtés módja több magyarázó² szerint felidézi a templomadó (fél sekel vagy két drachma) és a hozzá hasonló, a templomnak szánt eseti felajánlások gyakorlatát, amely jellemző része volt a diaszpóra-zsidóság életének. Ezeket húsvétkor vagy más nagyobb ünnepeken jutatták el Jeruzsálembe, és az összeg nagysága miatt sokszor még állami segítséget is igényeltek a szállításhoz. Ha nem is fogadjuk el Holl tézisé³ a jeruzsálemi templomvezetés szakrális hatalmához hasonló, a pogánykeresztyén gyülekezetek feletti hatalomgyakorlásról az ősgyülekezet esetében, a gyűjtés kivitelezésében látunk hasonlóságokat a templomadó és a páli gyűjtés között. Feltehetően már a gyűjtés megkezdésére utal⁴ a galatáknak szóló bíztatás, hogy tegyenek jót azokkal, akik testvéreik a hitben (Gal 6,10), de nem sokkal ezután ír a korintusi gyülekezetnek is (1Kor 16,1–4) arról, hogy lehetőség szerint hetente tegyék félre a jeruzsálemi segélyre szánt pénzt, és ne akkor kapkodjanak, amikor Pál az összegért megérkezik hozzájuk. Nyilvánvalóan korábban tervezte a gyűjtés befejezését, de a harmadik missziós út, főleg a korintusi gyülekezettel való konfliktusa miatt elhúzódtott, így nem

¹ A jeruzsálemi szegénység az Újszövetségben (ApCsel 11,27–30, Róm 15,25; Gal 2,10; Jak 2,2) és azon kívül (Josephus, *Ant.* 20.2.5 és 20.5.2) is jól dokumentált, összetevői között említhetjük a szárazságot, a Jeruzsálemben időző diaszpóra-zsidókat, az ősgyülekezet kiterjedt szociális tevékenységét (főleg az özvegyek közt), és a vagyonszűkösséget, mint nem fenntartható gazdasági modellt. A jeruzsálemi gyülekezet „szegények” önmegjelölése talán Jézus tanítására (Mt 5,3; Lk 6,20) vezethető vissza. Vö. HENGEL, Martin: *Acts and the History of Earliest Christianity*. Ford. J. Bowden. London: SCM Press, 1979. 116. PECSUK Ottó: *Pál és a Rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Budapest, Kálvin, 2009.

² Így NICKLE, Keith F.: *The Collection: A Study in Paul's Strategy*. Naperville: Allenson, 1966. 74–99.

³ HOLL, Karl: „*Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*” in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928. 44–67.

⁴ Így érti HURTADO, Larry W.: „*The Jerusalem Collection and the Book of Galatians*” in *JSNT* 5 (1979) 46–63.

tudott végezni a gyűjtéssel. 56 tavaszán⁵ írhatta meg a 2. Korintusi levelet (amely valójában legalább már a negyedik levele volt a gyülekezethez), amelynek 8–9. részeiben részletesen megindokolja, miért is tartja fontosnak a gyűjtést, és benne a korintusiak (Akhája) részvételét. A gyűjtés Korintusban ekkor már mintegy másfél éve folyhatott (másutt, mint Makedóniában vagy Galatiában, már jóval korábban is), de nem volt teljesen zökkenőmentes az adakozás, részben az apostollal való konfliktus, részben saját bizonytalankodásuk miatt. Engedelmesen belekezdték ugyan, de csak ímmel-ámmal, most már végezzék meggyőződéssel: talán így kell értenünk Pál első olvasásra zavarosnak tűnő szavait⁶ a 2Kor 8,10–11-ben. A Római levélben is beszél a gyűjtésről, mégpedig mint a pogány gyülekezetek hálájáról a jeruzsálemi szentek felé, akik részesítették őket lelki javaikban (a Krisztusba vetett hitben). Itt fogalmazza meg abbéli félelmét is Pál, hogy a „júdeai hitetlenek” (*apeithuntes en té Iudaia*) esetleg megakadályozhatják azt, hogy a gyűjtéssel a jeruzsálemiek szolgálatára legyen (*hé diakonia mu hé eis Ierusalém*). A következő, amit tudni vélhetünk a gyűjtés sorsáról, az ApCsel lapjain található. Onnan tudjuk, hogy Pál népes küldöttséggel indult Jeruzsálembe, akik egyrészt a pénzszállítás biztonságát garantálhatták, a pénzügyi transzparencia zálogát jelentették, másrészt személyükben is képviselték Galatia (1Kor 16,1), Derbé, Lisztra (Timóteus személyében), Berea, Thesszalonika és Efezus (ApCsel 20,4), Makedónia (2Kor 8,1–5; 9,2.4), Akhája és Korintus (Róm 15,26 és 1Kor 16,1–4) gyülekezeteit.⁷ A hosszú hajó- és szárazföldi út végén Pál megérkezett Jeruzsálembe, ahol a gyülekezet, a vének és Jakab örömmel fogadták őt, de Lukács semmit sem mond közvetlenül a gyűjtés átadásáról vagy sorsáról. Ezen a ponton találgatásokra vagyunk utalva, de ezeket a lehetőségeket csak később, a konkrét szakaszhoz kapcsolódva vizsgáljuk meg.

2.

Mielőtt azonban a konkrét szövegekhez fordulnánk azt kutatva, hogy Pál mit várt el a gyűjtéstől, és milyen lehetőségeket tartott valószínűnek a fogadtatást illetően,

⁵ CSERHÁTI Sándor valószínűsíti ezt a datálást: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele. Fordítás és magyarázat*. Budapest: Luther Kiadó, 2009. 209.

⁶ ...nem csak a cselekvésben (*to poiésai*), hanem ...a szándékban (*to thelein*) is elől jártatok. ...most pedig a cselekvést (*to poiésai*) is vigyétek véghez, hogy amilyen készséges volt a szándékotok (*hé prothymia tu thelein*), olyan legyen a véghezvitele is (*to epitelesai*).

⁷ S. McKnight ide sorolja még Tírusz, Ptolemais, Tróász, Ciprus és Caesarea képviselőit és adományait, de ez csak feltételezés: a bibliai utalások csak az út állomásaiaként sorolják fel ezeket a helyeket. Vö. HAWTHORNE, Gerald F. [at al.] szerk.: *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove, Il.: IVP, 1993. 144.

vegyük röviden számba, hogy a szakirodalom milyen jelentést és célt tulajdonít a páli gyűjtésnek.⁸ Ezen a téren egyelőre a legkisebb konszenzust sem találjuk.

A) A legkézenfekvőbb magyarázat a gyűjtés célját illetően az anyagi segítségnyújtás elmélete. Ez alapján maguk a jeruzsálemi oszlopapostolok kérték erre Pált, aki Barnabással éppen már egy hasonló támogatást vitt Jeruzsálembe az antiochiai testvérektől. Pál a gyűjtéshez hozzákapcsolta azt az indoklást, hogy egy ilyen cselekedet a keresztyének közötti egyenlőség vagy igazságosság (*isotés*)⁹ kifejeződése (2Kor 8,13–14). E nézet képviselői szerint Pál ebben a vállalkozásában az Ószövetség későbbi iratainak „cödáká” hagyományára, az ókori zsidóság pietására és Jézus tanítására támaszkodott. Modern magyarázók idekapcsolják az antik társadalomban meglévő szociális intézmények hatását: a *leiturgiai* (tkp. szabad polgárok önkéntes „köz-munkája”), az *epidoseis* (egyszeri céladományok a közösség javára) és az önkéntes egyesületekben végzett közgondoskodás hagyományát. Kérdés, hogy ezt Pál mennyire tekinthette irányadónak egy, az adakozó közösségen túlra irányuló cél magvalósításában.¹⁰ Nagy kérdés, hogy ha maguk a jeruzsálemiek kérték Páltól a segítségnyújtást, miért volt egyáltalán kétely és félelem Pálban a fogadtatást illetően (Róm 15,30–32)?

B) Egy másik lehetőség az egyház (zsidókeresztyének és pogánykeresztyének együtt) egységének demonstrálása (Ef 2,11–22), annak a szintén biblikus elvnek ábrázolása, hogy míg az egyik fél a maga lelki javaiból ad, a másik cserébe tartozik megosztani a materiális javait (Róm 11,17; 15,27). Ez is az *isotés* fogalomhoz, bár annak nem materiális, hanem spirituális értelméhez kapcsolódik. Downs a gyűjtés ilyen értelmezését „ökumenikus” célnak nevezi. Ismerve a Pál és egyes jeruzsálemi csoportok közötti feszült viszonyt, és a pogányok egyházba való befogadtatása körüli vitákat, ennél a lehetőségnél már érthetjük Pál aggodását a fogadtatást illetően. Ha Jeruzsálemben szívesen fogadják a páli gyűjtést ezzel a címkével, egyszersmind áldást is mondanak a páli pogánykeresztyén misszió egészére. Ezt az értelmezést alátámaszt-

⁸ A kérdéshez ld. MCKNIGHT: 144–145.; D. J. DOWNS: *The Offering of the Gentiles: Paul's Collection for Jerusalem in Chronological, Cultural, and Cultic Contexts*. Princeton Theological Seminary PhD disszertáció, 2006. 3–41. (Könyvként: WUNT, Mohr Siebeck, 2008 és Eerdmans, 2016. Én a digitális disszertáció pdf oldalszámaira hivatkozom)

⁹ A két fogalom kapcsolatához az antik görög gondolkodásban és a páli szóhasználatban ld. VASSILIADIS, Petros: „Equality and Justice in Classical Antiquity and in Paul: The Social Implications of the Pauline Collection” in SVTQ 36 (1992): 51–59.

¹⁰ A szakirodalomhoz vö. DOWNS: 41.

ja Pál kijelentése, hogy ezt a gyűjtést még céljához kell juttatnia, mielőtt újabb misziós területek (Hispania) felé venné az irányt (Róm 15,23–28).¹¹

C) McKnight kategorizálásban még a második értelmezéshez kapcsolódik,¹² de Downs külön veszi¹³ Holl már említett elméletét arról, hogy a jeruzsálemi körökben élhetett egyfajta elvárás („egyházvezetői” tekintélyükből, hatalmukból fakadóan) is a gyűjtéssel kapcsolatban (erre utalna a Gal 2,10?), és ilyenformán Pál az anyagi segítségnyújtással egy kötelességet teljesített. Ezt az értelmezést az utóbbi időben többben árnyalták és új jelentésekkel látták el. Ezek közül kiemelkedik Stephan Joubert¹⁴ elmélete, aki az ókori Mediterraneum ajándékgyakorlatát¹⁵ vette vizsgálat alá, és ebből vezette le a jeruzsálemi gyűjtést. Joubert szerint az ókori Keleten az volt az ajándékozási gyakorlat, hogy az interakció kezdetén a felek közül a nagyobb hatalmú adott először ajándékot az alárendelt félnek. A megajándékozottnak ezután a kezdeti ajándéknál egy nagyobb értékű „ellenajándékkal” kellett a gesztust viszonznia. Ez a gyakorlat társadalmi konvenció és elvárás volt egyszerre. A rendszer megbontása: az „ellenajándék” adásának elmulasztása, vagy a kezdeti ajándéknál kisebb értékű viszonzás a rendszer megsértésének és súlyos tiszteletlenségnek számított. A jeruzsálemi gyűjtésre levetítve Joubert szerint ez azt jelenti, hogy Pál és Barnabás jeruzsálemi „éhség-látogatásakor” (ApCsel 11,27–30 és Gal 2,1–10) a jeruzsálemi vezetők „ajándékot” adtak Pálnak azzal, hogy elismerték a pogányok között végzett misszió érvényességét. Ezt kellett Pálnak egy nagyobb értékűnek gondolt, több éves előkészítéssel elvégzett gyűjtéssel viszonznia.¹⁶ Joubert értelmezésétől függetlenül visszatérünk még a rekonstrukciójához a gyűjtés fogadtatásának lehetőségeit mérlegelve, az előadás végén.

¹¹ Ezen értelmezés egyik elágazása lehetne K. Berger javaslata, aki szerint a pogánykezeszténynek adománya (= eleémosyné, alamizsna) mintegy helyettesíti a körülmetélkedést és a rituális törvények betartását. Ennek a felvetésnek egyrészt nem sok textuális bizonyítéka van, másrészt erősen kérdéses, hogy Pál, aki a Galata-levéletben nyilvánvalóvá teszi, mit gondol a hit mellé kapcsolt egyéb feltételekről, belement volna egy ilyen értelmezésbe, és lelkesen érvelt volna mellette a leveleiben. BERGER, Klaus: „Almosen für Israel” in *NTS* (1976–77) 180–204. Vö. még DOWNS: 17. 34. jegyzet.

¹² MCKNIGHT: 145.

¹³ DOWNS: 14–22.

¹⁴ JOUBERT, Stephan: *Paul as Benefactor, Reciprocity, Strategy, and Theological Reflection in Paul's Collection*. WUNT Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

¹⁵ Meglepő párhuzamokat mutat ezzel a gyakorlattal egy sor más „primitív” társadalom, mint például az észak-amerikai indiánoké. Vö. ROETZEL, Calvin J.: „The Offering: Reading the Silences” in <https://www.umass.edu/wsp/forum/.../THE%20OFFERING.docx> (utolsó megtekintés: 2016.08.27.)

¹⁶ Joubert elméletének kritikájához vö. DOWNS: 21–22.

D) A negyedik nagy értelmezési csoport a gyűjtésnek adott eszkatologikus jelentés. Tudjuk, hogy Pál a Messiás második visszajövetelének lázában égte az életét és végezte missziós munkáját. Meggyőződése volt – amelyet isteni kijelentésből nyert – hogy Izrael meg fogja ismerni és el fogja fogadni Jézus Krisztust mint Urát és Messiását (Róm 11,25–32). Ezt meg kell majd előznie a népek megtérésének. Ha ez megtörténik, és az ószövetségi próféciaik értelmében (Ézs 2,2–4; 60,6–7; Mik 4,13) a népek a Sionhoz vonulnak ajándékaikkal, hogy ott Izraeltől, a népek papjától tanulják a törvényt, akkor jön el a Megváltó teljes dicsőségében. Elsőként J. Jeremias és Johannes Munck alkalmazta ezt a prófétai váradalmat a jeruzsálemi gyűjtés hátterére.¹⁷ Ez az értelmezés a maga korában revelatív hatást gyakorolt az értelmezőkre, és a legtöbb kommentár még ma is elfogadja, de legalább megemlíti, bármelyik textus is érintse a gyűjtés témáját. Doktori dolgozatomban én magam is pozitívan viszonyultam ehhez az elmélethez, mint amely lehetséges, bár nem kizárólagos hátterét adja a páli gyűjtésnek.¹⁸ Ennek tükrében Pál azért akarta felvinni Jeruzsálembe az összegyűjtött adományokat – ráadásul a gyűjtéshez hozzájárult gyülekezetek képviselőinek kíséretében – hogy mintegy a pogány népek áldozatát tegye le a Sionon, a jeruzsálemi szentek lábai elé, akiktől az új Tórát, Krisztus törvényét tanulták. Pál ezzel szerette volna „félékennyé tenni”, mintegy megtérésre provokálni Izraelt. Ha valóban ez lett volna Pál fő szándéka a gyűjtéssel, nagyobb fejtörés nélkül kimondhatjuk, hogy a gyűjtéssel nem érte el a célját. De McKnight megjegyzése itt is megfontolandó, aki szerint egyik elméletet sem kell teljesen elvetnünk, vagy a többivel szemben kizárólagosan elfogadnunk: igen valószínű, hogy az anyagi segítségnyújtásként induló kezdeményezés idővel újabb és újabb teológiai értelmezéseket és hangsúlyokat nyert Pál gondolkodásában is,¹⁹ amint az előadás végén javasolni fogom, még akár az utolsó pillanatban is.

3.

Gal 2,10

„Csak azt kérték, hogy emlékezzünk meg a szegényekről: ez az, amit én igyekeztem is megtenni.” – a legtöbb magyarázó szerint itt kezdődik a gyűjtés története, amikor a jeruzsálemi „tekintélyesek” ezt az egy terhet tették Pál vállára. Pál úgy beszél erről, mint ami nem volt sem új dolog a számára, sem pedig kellemetlen kötelesség.

¹⁷ JEREMIAS, Joachim: *Jesus' Promise to the Nations: The Franz Delitzsch Lectures for 1953*. London: SCM, 1958. MUNCK, Johannes: *Paul and the Salvation of Mankind*. Atlanta: John Knox, 1959.

¹⁸ PECSUK: 123.

¹⁹ MCKNIGHT: 146.

ség. A záró megjegyzés (*ho kai espodasa auto tuto poiésai*) erősíti azt a benyomást, hogy itt az ApCsel 11,27–30-ban rögzített éhség-látogatásról lehet szó, hiszen Pál nem kezeli új témaként a szegényekről való gondoskodást. Éppen akkor is ezt végezte Barnabással együtt. Downs kronológiai és grammatikai okok miatt nem tartja valószínűnek,²⁰ hogy ez a szakasz a gyűjtés kezdetére vonatkozna. Ő egyszerűen a befejezett antiochiai gyűjtéshez kapcsolja (ApCsel 11,27–30). Véleményem szerint az, hogy Pál természetes gesztussal vállalja a feladatot, miközben egy hasonló missziót teljesít, éppen hogy összekapcsolja az antiochiai és a saját kezdeményezésében végzett gyűjtést. Ha nem feltételeznénk, hogy a jeruzsálemiek valaha is jelét adták annak, hogy szívesen vennék Pál és gyülekezeteinek segítségét, nem is volna valószínű, hogy Pál magától belekezdett volna egy ilyen vállalkozásba. Különben milyen alapon várhatta volna el a pozitív fogadtatást? Hurtado felveti,²¹ hogy esetleg ide kapcsolhatjuk még a Gal 6,6–10 tanítását arról, hogy akit az ígére tanítanak, az részesítse tanítóját minden javából. Itt azonban egyet kell értenem Downsszal,²² aki szerint abban a levélben, amelyben Pál a legnyilvánvalóbban tiltakozik az ellen, hogy tanítása függene valamilyen emberi közvetítéstől és tanítástól (Gal 1,11–12.16.19.22), nem valószínű, hogy *kathéchontes*nek nevezné a jeruzsálemieket, önmagát és a galatákat pedig amazok *katéchumen*jeinek. Összefoglalva: ebből a versből egyértelműnek látszik, hogy Pál nem számolhatott a gyűjtés visszautasításával.

IKor 16,1–4

Ha a Gal 2,10 a gyűjtés kezdetét jelezte, ez a szakasz a folyamatban lévő gyűjtésről fennmaradt első forrásunk. Pál itt még a korintusi gyülekezettel folytatott háborúskodása előtt ír, semmi nyoma annak, hogy gond lenne a gyűjtéssel, sőt az 1Kor-ban szokásos „peri de” kifejezéssel tér rá a témára, amelyet így egyebek mellett a korintusiak vetettek fel neki, akár levélben, akár követek által. Nyilvánvaló a szakaszból, hogy a gyűjtést kultuszi közegben, minden hét első napján, tehát vasárnap végezték – legalábbis Pál erre kéri őket. Érdekes a megjegyzése, hogy a gyülekezet küldötteivel szeretné elküldeni a pénzt, amelyet először *logeiá*nak, másodszor *kharis*-nak nevez. Csak akkor akarja elkísérni az adományt, „ha arra szükség van” vagy „ha érdemes” (*ean de axion é*). Pál eredetileg tehát csak felügyelni akarta a gyűjtést, nem volt az a szándéka kezdettől fogva, hogy ő maga is elmegy a pénzszállító kísérettel Jeruzsálembe. Ez a megjegyzése gyengíti azt a Jeremias–Munck elméletet, amely szerint Pál az adomány Jeruzsálembe vitelét valamiféle teátrális, nagyszabású eszkatológiai akciónak szánta volna. Itt egyszerű pénzadományról van szó, amelyhez megbízható kísérők kellenek és kész.

²⁰ DOWNS: 51–56.

²¹ „*The Jerusalem Collection and the Book of Galatians*” in *JSNT* 5 (1979), 46.62.

²² DOWNS: 52.

2Kor 8–9

Bár ugyanannak a közösségnek címzi ezeket a sorokat az apostol, nemcsak a levél más, de egészen más a helyzet is, amelyben ír nekik. Ezt megelőzően lezajlott egy konfliktus az apostol és a korintusiak között, majd egy kibékülés, Titusz közvetítésével. A hangvétel ebben a két fejezetben most éppen harmonikus, hogy majd a 10–13. fejezetekben Pál ismét elővegye sértett énjét. Most nem térünk ki a 2Kor integritásának kérdésére, hiszen ez a két fejezet mindenképpen összetartozik, tartalmilag és hangvételben is. A gyűjtéssel kapcsolatos páli elvárások közül az derül ki, hogy nagyobb lelkesedést, önkéntességet (*u kat' epitagén legó*: 2Kor 8,3.8.11 és 9,1–5) és nagylelkűséget (2Kor 8,2–4; 9,6–15) vár el a gyülekezettől, éppen a makedóniai gyülekezet példáját felhozva. Három jel is arra utal, hogy bármennyire is személyes elkötelezettséggel végzi Pál a gyűjtés koordinálását, sem a folyamatot, sem annak végeredményét nem tekinti a saját ügyének.

1. Erre utal, hogy a *kharis* szó, amellyel ebben a szakaszban többször is hivatkozik a gyűjtésre, mindvégig megőrzi „Isteni kegyelem” jelentését.²³ Akár adnak a korintusiak, akár nem, azt Isten végzi el bennük, de ha komolyan veszik Isten kegyelmét az életükben, akkor nem tehetik meg, hogy visszatartsák a saját „kegyelmüket”. Hiába tűnik néhol Pál érvelése a makedóniaiakkal való versengésre hívásnak, néhol hízeltetésnek vagy édesgetésnek, mintha azt mondaná Pál a sorok között, hogy „nem nekem tesztek ezzel szívességet, hanem Istennek engedelmeskedtek”.
2. A másik árulkodó jel a három küldött, Titusz és a másik két névtelen *adelphos* megnevezése. Már az 1Kor 16,1–4-ben is utalt arra Pál, hogy normális körülmények között nem ő fogja elkísérni a küldeményt Jeruzsálembe.
3. A harmadik jel Pál válasza, mely szerint „óvakodni akarunk attól, hogy valaki megrágalmazzon minket...mert gondunk van a tisztességre nemcsak az Úr előtt, hanem az emberek előtt is” (8,20–21). Pált tehát korábban vádaskérhették éppen a korintusiak (vagy a közöttük forgolódó álapostolok) részéről, hogy kétes módon kezeli a gyűjtés során rábízott összeget. Saját jól felfogott érdeke is az volt tehát, hogy ne személyesen gyűjtse be a gyülekezetek adományait.

Hogy végül nem így történt, hanem ő vitte el személyesen, kísérek jelenlétében, mindenképpen arra utal, hogy 56–58 között olyan fordulat állt be Jeruzsálemben, ami miatt Pál úgy látta, hogy személyes fenyegetettsége dacára is szükséges lesz a saját érvelése és személyes súlya az átadás sikeressége érdekében: ha Josephus munkáihoz²⁴ fordulunk, ő világosan leírja, hogy 54 után felforrósodik Júdeában a zsidóság ellenállása a rómaiakkal szemben: szikárius merénylők meggyilkolják Jónatán

²³ CSERHÁTI: 278.

²⁴ *Ant.* 20.8; *Bel.* 2.13

főpapot, Felix helytartó beveti a katonaságot és nyilvános kivégzésekkel akarja megfélemlíteni az elégedetlenkedőket. Álmessiasok jelennek meg, köztük az „egyiptomi”, akinek követőit Felix katonái legyilkolják. Lehetséges, hogy Pál ezek miatt a fejlemények miatt akarta személyesen is végigkísérni a gyűjtés útját a forrongó Jeruzsálembe. Az sem meglepő, hogy már az elindulásakor merénylők álltak lesben, hogy eltegyék láb alól (ApCsel 20,3), a Szentlélektől kijelentést kapott, hogy útja végén fogság vagy akár a mártírium várja (ApCsel 20,22–23), majd aki csak találkozott vele az úton, megpróbálta erről a kétségbeesett tervéről lebeszélni (ApCsel 20,37–28; 21,4.9–14).

Róm 15,16 és 15,25–32

A Római levél 15. részében találjuk Pál gondolatait a gyűjtés előestéjén. A Róm 15,16 „*prosphora tón ethnón*” genitivusos szerkezetet hagyományosan úgy értik a magyarázók, hogy „az a felajánlás, amely maguk a pogányok”, de megfontolandó a hagyományos genitivus subjectivus értelem, vagyis a pogányok által adott felajánlás, a pogányok felajánlása, és így ez is a gyűjtésre utalhat, különösen ha ugyanebben az értelemben szerepel az ApCsel 24,17-ben, ahol Pál saját bevallása szerint azért jött Jeruzsálembe, hogy „alamizsnát (*eleémosynas*) adjon és áldozatokat (*prosporas*) mutasson be”. Itt már szolgának (*leiturgos*) nevezi magát és papi szolgálatnak (*hierurgiein*) azt, amit tesz, miközben Jeruzsálembe viszi a gyűjtést. Ezen a ponton tehát annak ellenére, amit a Korintusi levelekben kijelentett, már elhatározta, hogy személyesen viszi a felajánlást Jeruzsálembe. Ide szokták kötni a gyűjtés eszkatológiai motivációjának jeremiasi és muncki elméletét, és talán illik is ide. Mindenesetre a nyilvánvalóan áldozati-papi nyelvezet sejteti, hogy baljós előérzetei vannak a küldetéssel kapcsolatosan.

A 15,26–27-ben rövid összefoglalását adja a gyűjtés megtörténtének és a mögöttes elvnek, tudniillik a pogányok tartoznak ezzel a jeruzsálemi szenteknek, anyagiakkal a lelki javakért. A szövegben árulkodó, ahogyan a római utazásra vonatkozó reménykedő hangvételű megjegyzést megszakítja a komor *nyni de poreuomai* (de jaj, most még el kell mennem). A lepecsételve átadott (*sphragisamenos*) adomány is a korábban megismert korintusi vádakra utalhat, amelyek szerint valamit nem teljesen transzparens módon kezelt Pál a gyűjtés szervezésekor. A 31. vers *apeithuntes* utalása mögött nyilvánvalóan azok a zsidók állnak, akik elutasították Krisztus evangéliumát, és akik Pálban a törvény ügyének elárulóját látják, akit – Phineás példáját követve – ki kell irtani a nép közül. Pál maga is ilyen „öldökléstől lihegő farizeusként” üldözte annak idején a Krisztus egyházát, tudja tehát, mire számíthat korábbi jeruzsálemi elvbarátaitól. Félelmei mögött a Júdeából érkező nyugtalanító hírek állhatnak. Bármennyire tart is az úttól, nem engedheti, hogy a pogány gyülekezetek küldöttei nélküle vigyék fel a gyűjtést a forrongó Jeruzsálembe.

4.

ApCsel 20,1-21,26; 24,17-26

A páli szövegek után végül forduljunk magához a gyűjtés végkimeneteléhez, ahogyan azt az ApCsel leírja. Pontosabban, explicite nem írja le, csak utalásokból tudunk következtetni rá. Ezen a helyen nincs lehetőségünk arra, hogy részletesebben kifejtjük Lukács nyilvánvaló hallgatásának okát a gyűjtéssel kapcsolatban. Lukács azonban nem feltétlenül tudatlan olyan információkkal kapcsolatban, amelyeket egyébként nem oszt meg az olvasóival részletekbe menően. Bár kisebbségben, de vannak olyan magyarázók,²⁵ akik tagadják azt, hogy az ApCsel bárminemű információval szolgálhat a páli gyűjtés végkimenetelét illetően. Azzal érvelnek, hogy míg a páli levelek elsődleges és így megbízható források, az ApCsel pedig explicite nem beszél a gyűjtésről, a levelek információi nem használhatók arra, hogy beleolvassuk azokat az ApCsel narratívájába vagy viszont, és így nem keverhetjük a forrásainkat. Ezt nem fogadhatjuk el, hiszen egy ilyen esetben a kutató helyzete hasonló a detektívéhez, akit csak másodsorban kell, hogy érdekeljen az, hogy azonos minőségű és megbízhatóságú forrásokból nyerjen információt a bűnügyre vonatkozóan: a fontos számára, hogy megtudja az igazságot. Ráadásul a magunk részéről az ApCsel történeti megbízhatóságát illetően M. Hengel munkáira és véleményére támaszkodva optimisták vagyunk.

Lukács valóban nem beszél az efezusi események után arról, hogy az Akhájában telelő Pál lezárta a gyűjtést, de arról igen, hogy vissza akart menni Szíriába, majd onnan Jeruzsálembe, és ehhez jelentős számú kíséretet toborzott maga mellé, amely ráadásul reprezentatív ábrázolta az általa alapított gyülekezeteket (Makedónia, Galatia és Asia), és talán ide érthetjük azt a három kíséret, akiket Korintusból szánt a gyűjtés mellé. Árulkodóak az elindulás körülményei is, hiszen a Pál megölésére fenekező merénylők ismét csak érthetővé teszik, hogy dacára mindannak, amit a korintusiaknak írt, miért döntött Pál amellett, hogy maga kíséri el az adományt Jeruzsálembe. Árulkodó részlet az is, hogy Pál az elindulást követően nem akar késlekedni, hogy pünkösöd előtt Jeruzsálembe érjen (emiat nyújtja hosszúra az egynapos tanítást Tróászban, emiat nem áll meg Efezusban, csak Milétoszban). Az ünnephez való ragaszkodásának pontos okát nem tudjuk, talán a templomajándékot hozó zarándokok között akarja átadni a gyűjtést Jakabéknak? Megint csak gyaníthatjuk, hogy az ünnepi sietség is kapcsolódik valamilyen módon a gyűjtés átadásához.

A jeruzsálemi események azonban különös fordulatot vesznek. Nem mondhatom azt, hogy „nem várt fordulatot”, mert éppen az előző körülmények, a Római levél-

²⁵ Például BOWEN, Clayton R.: „Paul’s Collection and the Book of Acts” in *JBL* 42 (1923), 49–58.; DOWNS: 91–110.

ben leírtak, a gyűjtés személyes felvitele melletti döntés mind utalnak arra, hogy Pál várta a zűrzavaros körülményeket, és azt is, hogy valami balul süllhet el. Lukács beszámolója szerint a jeruzsálemi gyülekezet, a vének és Jakab is örömmel fogadja Pált és kíséretét, valamint az általuk közölt missziós beszámolót. Ugyanakkor nem rejtik véka alá, hogy az ő missziójuk is rendkívül sikeres Jeruzsálemben (21,20–21), és a két missziós siker összekapcsolásának egyetlen akadálya van: Pál apostol maga. Olyan rossz hírek keringenek róla a zsidókeresztyén testvérek között, hogy minden perc, amit Pál Jeruzsálemben tölt, egyre növeli a veszélyt, hogy a pogánymisszió elfogadhatatlanná válik. Már a kérdésben is a veszély érzete és a tanácsstalanság rejlik: *ti un estin?* Mi legyen, mit lehet most tenni? Jakab terve olyan, mint egy mentőcsomag. Az egész javaslatról, benne a négy zárandokkal, a tisztulási szertartás költségeinek átvállalásával és Pál templomi megjelenésével süt az ötletszerűség. Abban a formában, ahogyan Pál szerette volna, a jeruzsálemiek nem fogadhatták el az adományt. Jakab mentőötlete egyrészt arra jó volt, hogy Pál tényleg a jeruzsálemi gyülekezet közösségében költhette el legalább a gyűjtés egy jelentős részét. Nem így gondolta, nem erre szánta, nem is erre kérték annak idején, de a körülmények súlya alatt véleményem szerint a pogány gyülekezetek adománya csak így hasznosulhatott Jakab és a gyülekezet megaláztatására és megnyugvására. Mint Cranfield említi a Római kommentárjában, az egyházi adományok gyűjtése nem nehéz – az átadás viszont a legnehezebb.²⁶ Összhangba kell hozni az adakozók célját, a megajándékozott valódi szükségét és érzékenységét, amely a körülményeiből fakad. Ebben a koordinátarendszerben – én így látom – csak ezen a furcsa, faramuci módon hasznosulhatott a gyülekezetek gyűjtése. Vagy legalább is annak egy része. Az ApCsel 24,26 különös megjegyzése arról, hogy Felix megvesztegetést várt Páltól szabadságáért cserébe, arra utalhat, hogy ha nem is Pálnál, de kíséreténél maradt még elég jelentős mennyiségű pénz, amelyet nem adtak, nem adhattak át Jakabéknak a körülmények miatt. Az ApCsel 24,17 ismét csak különös megjegyzése Pál szájából mintha ezt a rekonstrukciót támogatná: „Több év múltán eljöttem népemhez, hogy adományokat (*eleemosynas*) adjak, és áldozatokat (*kai prosphoras*) mutassak be.” Egyrészt az *eleemosyné* közel jár a Pál által a gyűjtésre gyakran használt *kharishoz* (mindkettő Isten alaptulajdonsága, és ezért a hívő ember kötelessége is felebarátjával szemben), másrészt a *prosphorát* maga Pál is használta már a gyűjtésre (Róm 15,16). Ha pedig a kettő közötti *kai-t* *epexegeticumként* értjük, ugyanazt jelöli vele Pál: az elsővel a szándékolt célt, a jeruzsálemi testvérek megsegítésére szánt adományt, a másodikkal azt, ami végül, a körülmények súlya alatt, a valóságban lett belőle, áldozati szertartásra befizetett összeg.

²⁶ CRANFIELD, C. E. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 kötet. Edinburgh: T & T Clark, 1979. 2:778.

5.

De akkor végtére is válaszoljunk a címben feltett kérdésre: mi lett a páli gyülekezetek gyűjtésének a sorsa? Egy részéről mindenképpen tudunk: Pál ebből állta a négy jeruzsálemi zarándok tisztulási szertartásának költségét. A többi kísérőinél maradt, és talán még Pál jelenlétében, talán már távollétében a gyülekezet elfogadta, és arra fordította, amire a páli gyülekezetek szánták. Vagy Pál kísérői közül azok, akik vele mentek római útjára, magukkal vitték, és ebből fizették a „két teljes esztendeig saját bérelt szállás” (*en idió misthómati*, ApCsel 28,30) nyilván tetemes költségeit Rómában. Nem kiábrándító végeredmény ez? Szerintem nem, és úgy gondolom, hogy Pál sem volt elkeseredve ezen. A körülmények Jeruzsálemben nem voltak arra alkalmasak, hogy ragaszkodhasson a gyűjtés eredeti céljához. Fogsága megfosztotta döntési szabadságától, és a pénz felhasználása feletti rendelkezés szabadságától. Gyakorolnia kellett, amit a korintusiaknak (1Kor 8–9) és a rómaiaknak (Róm 15,1–2) is megírt az erősek alkalmazkodásáról az erőtlenebbek hitéhez. Ha a jeruzsálemiek így tudták elfogadni az adományt, így szolgálta az végül az egyház egységét, a pogányok háláját és szolidaritását.

APOKALIPTIKUS KONFLIKTUSOK A JELENÉSEK KÖNYVÉBEN

Peres Imre

Apokalyptische Konflikte in der Johannesoffenbarung

Die Johannesoffenbarung ist aus Sicht der Christen in einer sehr schwierigen Zeit geschrieben. Das Zeitalter und die Gesellschaft waren für das Christentum nicht gerade günstig. Die Kirche der postapostolischen Zeit lebte in Kleinasien in vielen Konflikten. Sie war großem Druck und Angriffen ausgesetzt und das zerstörte sie von außen und von innen. Die Johannesoffenbarung spiegelt diese Lage deutlich wieder. Der Verfasser sieht hinter diesem Konflikt nicht nur die damaligen politischen und religiösen Gegner, sondern auch solche gottfeindlichen, dämonischen Mächte, die geradezu apokalyptische Verwüstung für die Kirche und die Welt bringen. Diese Mächte bezeichnet die Offenbarung als Bestie, Drache, die Hure und ihre Anbeter, und viele andere mythische Tiere aus der Unterwelt, die gegen die Kirche kämpfen werden; ihre Vorbilder sind in der jüdischen und griechischen Religionsgeschichte zu finden. Eine weitere Kategorie bilden die Völker von Gog und Magog. Für die Kirche ist es schwer, gegen diesen Gegner offen Krieg zu führen. Aber für sie kämpft gegen diese apokalyptischen Feinde der himmlische Christus, das Lamm, das in diesem Kriegskonflikt die Kirche zum Sieg führt. Die Kirche soll in dieser apokalyptischen Zeit treu bleiben und alles Leiden gehorsam ertragen. Ihren Krieg führt sie nicht mit Waffen, sondern in Glauben und Treue, weil sie ihren wahren Sieg und den himmlischen Thron des Lammes nur so erreichen kann.

BEVEZETÉS

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Krisztus egyháza – annak ellenére, hogy az evangéliumot és Isten szeretetét hirdette, és Jézustól béketeremtő feladata volt – szinte minden korban és társadalomban, de leginkább az ókori társadalomban, valahogy mindig is olyan közösség volt, amely körül feszültségek, majd *konfliktusok* is keletkeztek. Nem azért, mert ezeket az ütközéseket akarta volna, hanem mert különösségével, sajátos életvitelével és vallásával (teológiájával) szemet szúrt a környező világ politikai, társadalmi vagy vallási nagyjainak. Ugyanakkor maga a kor is, amelyben a keresztyénség a római birodalom különböző területein kezd kibontakozni és szerveződni, *konfliktusos időnek* mondható, amely ugyan nem kedvez a keresztyénségnek, de nem is tudja megállítani annak növekedését és terjedését. Persze, ez azzal járt, hogy a keresztyén egyház kénytelen volt eltérni ezeket a konfliktusokat, amelyek kívülről, de belülről is rombolhatták az egyházat. Szükséges volt tehát ezeket megfelelő egyházszervezéssel és teológiával kezelni, és vagy sikerült őket feloldani, vagy áldozatok árán túrni, és hozzáalakítani teológiai szemléletét úgy, hogy létében-hité-

ben ne szenvedjen kárt. Mivel azonban az egyház földi sorsa a külső befolyásoló tényezők miatt nehezebben – olykor drámaian tragikusan is – alakult, megfigyelhető, hogy miképpen traumatikus időkben a zsidóknál, így az apostoli teológusoknál is dominálőbb szerephez jut az apokaliptika, amely bizonyos kiutat jelenthetett a nehéz helyzetben levő egyház számára. Így projektálódnak az apokaliptikába a földi eszközökkel feloldhatatlan kérdések, a konfliktusok, az igazságkeresés és a remélt megoldás, ill. az óhajtott győzelem is.¹ És ebben fontos szerepet kap mindig is az ellenség likvidálása és radikális megbüntetése is.² A Jelenések könyve hűen tükrözi ezeket az állapotokat, ill. azok leírását és teológiai értékelését.³

Témánk szempontjából lényeges megismernünk, hogy a kis-ázsiai jánosi apokaliptikus veretű egyház milyen konfliktusokba keveredett pogány környezetével, mennyire sikerült – vagy nem sikerült – ezeket a konfliktusokat feloldani, és milyen apokaliptikus szemléletet alakított ki a konfliktusok magyarázatára és kezelésére. Érdekes megismernünk azt is, hogy mennyire lehet a jánosi Apokalipszis kis-ázsiai egyházát továbbra is békés – netán pacifista – közösségnek tartani, vagy a mennyei látomásokban szereplő sok drámai és véres kép láttán inkább harcias egyház benyomását kelti bennünk? Ha az ellenséggel való konfliktus túlmegy az egyház kezelhetőségén, milyen mitikus képeket alkot erről az ellenségről? Végül pedig arra is érdemes figyelni, hogy ezekben a történelmi turbulenciákban és apokaliptikus konfliktusokban milyen az egyház sorsa, mire számíthat, és mit várhat a jövőtől: megsemmisülést, enyhülést, vagy netán győzelmet és dicsőséget is? Készüljön a mártíriumságokra, vagy ambicionálhatja magának a Bárány trónját is? Most tehát ezekre és hasonló kérdésekre keressük a választ.

I. AZ AGRESSZIÓ KÜLÖNBÖZŐ VONATKOZÁSAI

Talán itt az ideje annak, hogy a mai teológiai ismereteink alapján feloldhatnánk azt az eddig aránylag széles egyházi körökben berögződött nézetet, hogy a Jelenések könyvében az egyház üldözött, bántalmazott közösség, amely sóhajtozva csak azt várja, hogy vége legyen a szenvedésnek, és végre eljuthasson a békés mennyei városba, a mennyei Jeruzsálembe.

¹ Vö. GIESSEN, Heinz: *Evangelium und Paranäse. Zum Verständnis der Gerichtsaussagen in Offb 14,6–13*, in: *SNTU* 21 (1996), 92–131.

² Vö. PERES Imre: *Az ima apokaliptikus vetületei vallástörténeti kontextusban*, in: *Vallástudományi Szemle* 5 (2009/3), 13–31.

³ Vö. GÖRG, Manfred: *Offenbarung des Johannes*, in: *Neues Bibel-Lexikon* 2/11 (1997), 21–26, itt: 23–24.

Nos, ezzel szemben megfigyelhető, hogy a Jelenések könyvének jánosi egyháza eléggé apokaliptikus nézeteket vall,⁴ és a könyvben több ponton is tetten érhető, ahogy eléggé harcias hangulatban van, sőt – óvatosan, de őszintén fogalmazva – bizonyos agressziót is mutat.⁵ Ez több síkon is igazolható.

1. A jánosi kis-ázsiai egyház az ellenség pusztulása láttán jó pár himnuszt alkotott és használt a liturgiában.⁶ Ezzel jelét adta annak, hogy helyesli Isten bosszúját ellensége fölött, de ez egyben arról is árulkodik, hogy ennek a bosszúnak örül, amikor elesik a nagy Babilon.
2. A mennyei Krisztust is mint apokaliptikus harcost látja, aki szája kardjával semmisíti meg az ellenséget.⁷
3. A könyvben, ill. a látomásokban a kozmikus katasztrófák egymás után sújtják a földet is, amelyen nincs esély ezeket a katasztrófákat túlélni.⁸
4. A jánosi Apokalipszisben tömeges embergyilkoló véres jelenetek is előjönnek, amikor a vér a lovak zabolájáig ér.
5. Az apokaliptikus hangulat csúcsa az utolsó mozzanat: a füstölgő, égő kénköves tó, ahol örökké gyötrődik a sátán és társai. A történelemnek ezen a végpontján nincs a látomásban senki, aki sajnálkozna ezen a pusztuláson, mint annak idején Ábrahám Sodoma és Gomora láttán.

Ezek a borzalmas jelenetek és leírások egyáltalán nem arról tanúskodnak, hogy a jánosi apokaliptikus egyház egy békés, pacifista közösség lett volna. Sőt inkább arra utalnak, hogy ez az egyház a küzdelmek, üldözések és mártíriumságai során annyira megedződött, hogy a vér láttán nem a szájalom és Isten-szeretet juthatott eszébe,

⁴ LAMPE, Peter: *Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln*, in: LUZ, Ulrich (Hrsg.): *Eschatologie und Friedenshandeln*, Stuttgart 1981, 61–114.

⁵ LUZ, Ulrich: *Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum*, in: *Evangelische Theologie* 64 (2004), 268–284, itt: 271–274.

⁶ PERES Imre: *A Jelenések könyve*, Debrecen, Patmosz, 2012, 220. Megfigyelhető, hogy a Jelenések könyvében több mint 30 himnusz fordul elő, amelyek valószínűleg a kis-ázsiai gyülekezetek liturgiáiból származnak, ahogy azt VARGAESTOK Dávid doktori munkájában is kimutatta. Ezeknek a himnikus szövegeknek a nagy többsége ünnepi, doxológiai megfogalmazású, és Isten nagy tetteinek dicsőítésére utal. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a himnuszoknak mintegy harmadát olyan énekek alkotják, amelyek az ellenség pusztulásáról szólnak: VARGAESTOK Dávid: *Liturgické hymny v knihe Zjavenia* (Liturgiai himnuszok a Jelenések könyvében), Banská Bystrica, Katedra teológie a katechetiky PF UMB, 2015. Vö. még: BOLYKI János: *A Jelenések könyve liturgikus elemei*, in: PERES Imre (ed.): *Kezdetben volt az Ige*, FS Lenkeyné Semsey Klára, ATD 1, Debrecen 2011, (201–217), itt: 213–214.

⁷ PERES Imre: *A mennyei-apokaliptikus Krisztus*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 5 (2012), 51–62.

⁸ Vö. HORN, Friedrich Wilhelm: *Die sieben Donner. Erwägungen zu Offb 10*, in: *SNTU* 17 (1992), 215–230.

hanem az Isten igazsága. Valóban, mennyit kellett átélnie ennek az egyháznak, hogy ennyire megcsömörlött szenvedéseiben, és hogy ilyen kemény tudott lenni ellenségeihez? Már csak érdekesség ehhez az, hogy a Jelenések könyve nem használja az *agapé* kifejezést az ellenség viszonylatában, és nem ismeri az oly annyira tipikus jánosi ellenségszeretetet. Ez is arra vall, hogy a jánosi apokaliptikus egyház nagy konfliktusban volt környezetével, és ezt nemcsak földi-politikai síkon értelmezte, hanem démoni–mitikus síkon is, ahonnan a látnok János több apokaliptikus képet kölcsönöz.

2. A MITIKUS ELLENSÉG(EK)

A Jelenések könyvét olvasva gyakran lehet olyan benyomásunk, amilyen volt pl. a szerencsen komornyiknak, hogy mi is kérdezzük: Kiről szól ez az írás? Vagyis: Kire vonatkoznak igazán ezek a képek? Honnan kerülnek elő a leírások, és hogyan definiáljuk a leírtakat?

Nos, tény, hogy az apokaliptikus látnok olyan képeket fest és olyan állatokat állít eléünk, amilyenekkel a valós életben nem találkozunk. Annál inkább a mitológiában és különböző mitikus leírásokban. Ennek nyomai megtalálhatók az egyiptomi hellenista forrásokban és a görög mitológiában is. Ezek használata nem egyedi keresztyén látomásirodalomnak a sajátja, hanem Willem van Henten szerint⁹ pl. ezeket a képeket – pozitív és negatív értelemben egyaránt – a római császárok is szívesen használták magukról, hol polemikus éllel vagy éppen paródia gyanánt. Nem vitás, hogy az apokaliptikus szerző is ezekkel a korabeli és a lakosság által közismert mitikus képekkel dolgozik, ill. parafrázálja őket, hogy kimutassa az ellenség torz alakját és annak alvilági, démoni hátterét. Így kerülnek elő a mitikus állatok, pl. a sárkányok, akik hol az ég felől, hol a tengerből, hol a földből jönnek föl, hogy hódítsanak, ámítsanak, és hadakozzanak a Bárány és annak egyháza ellen.

A Jelenések könyve egyszerre 3, ill. 4 sárkányt is definiál:

1. Az *egyik sárkány tűzvörös* (Jel 12,3), az ég felől tűnt fel: hét feje és tíz szarva volt, a hét fején hét diadém és farkával képes lesöpörni az égről a csillagok egyharmadát. Ez a sárkány a napba öltözött asszony és fiúgyermeke ellen hadakozott nagy dühvel. Angyali (had)serege is volt. Azonban szembe fordult vele Mihály arkangyal és angyalai, és a mennyei háborúban alul maradt. Így vettetett le a mennyből a földre (Jel 12,7–9). János megjegyzi, hogy ez a hatalmas sárkány az ősi kígyó, akit ördögnek és sátánnak hívnak. Eddig a

⁹ VAN HENTEN, Willem: *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12–13*, in: BARR, David. L.: *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta, 2006, 181–204.

mennyben vádolta Isten gyermekeit, most haragját a földön élő (hívő) emberekre tölti ki, mivel tudja, kevés ideje van.

2. Egy *másik fenevad a tengerből* jött fel (Jel 13,1–2): tíz szarva és hét feje volt, szarvain tíz korona és a fején istenkáromló nevek. Ez a fenevad párduchoz hasonlított, lába mint a medvéé, szája mint az oroszlané. Az egyik feje halálosan megsebesült, de sebe meggyógyult. Királyi trónust kapott, és nagyokat mondó szája volt, amellyel káromolta Istent és a menny lakóit (Jel 13,3–10).
3. A *harmadik fenevad a földből* jött elő (Jel 13,11): a Bárányéhoz hasonló két szarva volt (ál-báránynak is nevezhetjük), de úgy beszélt, mint a sárkány. Nagy jeleket tett, tüzet parancsolt le az égből. Képet készíttetett az előző fenevadnak és lelket adott belé. Megbélyegezte az embereket homlokukon, és hatalmat kapott megöletni azt, aki ellenállt. Száma is volt, emberi szám: 666.¹⁰
4. A többi említés a sárkányokról és a fenevadakról valamilyen módon egybehangzónak tűnik az előző fenevadak leírásával: 1. a 17,3–4-ben ismét egy vörös fenevadról olvashatunk, amelynek hét feje és tíz szarva volt, fején istenkáromló nevek, és bíborba és skarlátba öltözött parázna asszony ült rajta. A gond az, hogy ez a sárkány feljön az alvilágból és elmegy a kárhozatba, miközben harcolni fog a Bárány és követői ellen. 2. A következő sárkány-jelenet a Jel 19,19–21-ben található, ahol az egyik fenevad a föld királyaival és seregével együtt harcba keveredik a mennyei lovassal és seregével, de legyőzetik és a kénnel égő tűz tavába vették. 3. Azután János említi még, hogy megint *egy* sárkányt, vagy *a* sárkányt egy angyal megragadta, megkötözte, és az alvilágba vetette, bezárta azt ezer esztendőre, és pecsétet tett rá (Jel 20,1–3). János ezt a fenevadat megint ősi kígyónak, ördögnek és sátánnak nevezi. Majd egy időre (1000 esztendőre) újra elbocsáttatik, hogy végül a másik fenevaddal és a hamis prófétával a kénköves tóban legyen része az örök kárhozatban (Jel 20,10).

Talán ebbe illeszkedik Góg és Magóg népének mitikus képe is (Jel 20,7–9). Erre az eredeti utalások főleg Ezékiel prófétánál találhatók (Ez 38–39), ahol Góg népe Magóg földjéről jelent veszedelmet Isten népére. Okvetlenül szükséges megfigyelnünk, hogy János ezt a leírást, ahogy harcolnak Isten népe (a szentek tábora és a szent város) ellen, a látomásai végén közli. Akkor már a nagy Babilon elesett, Isten földi ellenségei elpusztultak – beleértve a sárkányokat is –, így a látnok az Isten ellenségeit most ebben a mitikus népben jeleníti meg: ők fogják képviselni a sárkány/ördög hatalmát. De őket is megemészti a mennyből leszálló tűz.

¹⁰ A 666-os apokaliptikus szám történetéhez vö. pl.: BÖCHER, Otto: *Die Johannesapokalypse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 84–87.

Nem ajánlatos és nem szükséges a sárkány-képeket összemosni. A képek a föld királyait, hatalmukat és birodalmukat jelképezik, amelyeknek konfliktusuk van Istennel és az egyházzal.¹¹ A sátán pedig, különböző metamorfózisai által, mindig megtalálja a módot, hogyan gyötörje és pusztítsa a Barány egyházát. Bizonyára János ezeket a képeket a görög mitológiából kölcsönözhetette, ahol Zeusz harcolva Tüphónnal, megkötözte őt és levetette a Tartaroszba, majd rádobta az Etna tűzhányót, hogy biztosan szabadulhasson tőle. A napba öltözött asszony üldözése pedig jól korrespondál az egyiptomi Iszisz- vagy a görög Létó-mítosszal: az asszonyok várandósak, de a szörny (Tüphón vagy Püthón) üldözi őket. Azok elmenekülnek a pusztába, megszülik gyermeküket (Hór vagy Apollón), akik felnőve megölik az anyjukat és őket üldöző sárkányokat.

Égészen valószínű, hogy a sárkány és sárkányok mitikus leírásai az akkori politikai hatalmak ábrázolói, ahogy erre finom utalást tesz János is (Jel 17,9–18!). A sárkányoknak lehet fő vezetőjük, és annak lehetnek csatlósai. Ezért több fejű és több arcú lény, mint ahogy minden totalitárius rendszer is, amely metamorfózisként mindig megalkotja és megtalálja a maga képét és formáját.¹²

3. AZ ISTENELLENES HATALMAK DÜHÖNGÉSE KRISZTUS EGYHÁZA ELLEN

János látomásaiból kitűnik, hogy az istenellenes hatalmak dühöngnek a Barány és egyháza ellen. Ezeket a megnyilvánulásokat több szempontból is lehet magyarázni. Én ezekre a konfliktusokra most három pontban szeretnék rávilágítani, melyek véleményem szerint fontosságuk miatt a mai teológiai és egyházi orientációra nagy hatással lehetnek, ahogy erre már egy korábbi tanulmányomban¹³ is utaltam:

1. Az első ok, amiért az istentelen hatalmak az egyházat ilyen durván támadják, az, hogy *nem hajlandó a kollaborálásra*, amivel jelét adná annak, hogy ezeket az istentelen hatalmakat elismeri, tiszteli, és nekik teljesen aláveti magát. Ez a „hűséghiány” a nagyhatalmakban utálatot és dühöt vált ki, ezért ezt az engedetlen egyházat, mint idegen testet a társadalomban, hatalommal és vérrel likvidálni kell.

¹¹ Vö. BUSCH, Peter: *Der Gefallene Drache*. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12, TANZ 19, Tübingen, Francke Verlag, 1996.

¹² MRÁZEK, Jirí: *Zjevení Janovo* (János jelenései), CEK NZ 12, Praha, 2009, 133.

¹³ PERES Imre: *Die Johannesapokalypse als erinnerte Leidensgeschichte*, in: FAZAKAS Sándor / PLASGER, Georg (Hg.): *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung*, FRTh 5, Neukirchen-Vluyn, 2015, 131–148, itt: 139–140.

2. Az egyház „nemkívánatossága” amiatt van, hogy a maga *tiszteletét* (proskünézisz) *kizárólag a menny felé* irányítja, egy másik „császárnak” szánja, Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak. Ő a valódi „vezetője” a keresztyéneknek, akinek akaratát és tanácsait hűségesen követik. Jézust Róma-ellenes lázadónak kiáltották ki, és a római felsőbbség keresztre feszítette. Emiatt váltak a követői nemkívánatossá, ill. ellenségévé a birodalomnak.
3. A keresztyénüldözések harmadik oka pedig a *tudatos elszigetelődés a császárkultusz tiszteletétől*.¹⁴ Összességében a (vallási és városi) kultúra és a császári életstílus etikai normái ellenszenvesek.¹⁵ Ismeretes, hogy a császári Rómában és környékén, ahogy a teljes birodalomban (is) nagyon laza erkölcsök uralkodtak, ahogyan erről a korabeli római költő is vall. Így ír pl. Martialis epigrammaiban¹⁶ a birodalomban uralkodó morális szintről: Tele van korrupcióval, részegséggel, amoralitással és agresszióval. Ahogy Martialis, úgy János is ír erről a fertőről, a környezet kicsapongásáról,¹⁷ mint amilyen pl. Babilon a parázna/paráználkodó, ahol szenvedély, részegség (17,2) stb. hatalmasodott el. Ez a szabad erkölcs jellemezte a római-keleti kultúrákat és a vallásos életet az ókorban. Az egyház ezen az úton nyilvánvalóan nem haladhatott.¹⁸ De ez a tudatos távolságtartás, mentális-vallási önállóság irritálta a római felsőbbséget és az annak behódolókat, és ez váltotta ki azt a konfliktust és törekvést, hogy az egyházat meg kell semmisíteni.

4. AZ APOKALIPTIKUS ÍTÉLETLEÍRÁSOK JELENTŐSÉGE A JÁNOSI EGYHÁZ SZÁMÁRA

Ahogy láttuk, a Jelenések könyve tele van nemcsak háborús konfliktusokkal és agresszióval Isten népe ellen, hanem különböző *apokaliptikus ítéletleírásokkal* is. Ér-

¹⁴ Vö. ehhez pl. a provinciális kultusz helyzetét Efezusban: WITULSKI, Thomas: *Kaiser-kult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antonius Pius*, NTOA 63, Göttingen 2010, 98–101.

¹⁵ Vö. FREY, Jörg: *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*, in: HENGEL, Martin: *Die johanneische Frage*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 326–480, itt: 423.

¹⁶ Vö. ADAMIK Tamás (ford. és szerk.): *Martialis: Electa Epigrammata*, Budapest 2001.

¹⁷ Vö. BARR, David. L.: *Doing Violence. Moral Issues in Reading John's Apocalypse*, in: Uő (Hg.): *Reading the Book of Revelation*, SBL 44, Leiden–Boston 2004, 97–108.

¹⁸ Vö. CAREY, Greg: *Symptoms of Resistance in the Book of Revelation*, in: BARR, David. L.: (Hg.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, SBL 39, Leiden–Boston 2006, 169–180, itt: 173kk.

dekes azonban megfigyelni, ahogy erre Hainz Giessen is utal,¹⁹ hogy az ítélet csakis az Isten és az egyház ellenségeit érinti. A Jelenések könyvében Isten vagy a mennyei Krisztus az apostol látomásain és prófeciáin keresztül inti és figyelmezteti ugyan az egyházat, amikor veszélyben vagy kísértésben van, de nem ítéli. Vagyis a Jelenések könyvében nem találunk Isten népe elleni ítéletleírást. Ezzel a Jelenések könyvének teológiai koncepciója kerül felszínre – oly módon, hogy az egyházat ért bántalmazást és a kirobbanó konfliktusokért a szerző Isten és a Bárány ellenségeit teszi felelőssé, és nekik kell istenellenes gonoszágaikért bűnhődniük.

1. Az egyik oldalon ezzel bizonyos egyenlőségjelet tesz a Bárány és az egyház között abban, hogy aki bántja az egyházat és megsemmisítésére törekedve hadakozik ellene, az egyenesen a Bárány és Isten ellen hadakozik. Ez a jánosi apokaliptikus egyház teológiai önbecsülésének igen magas fokára utal.
2. Ugyanakkor az apostol őrzi vagy rehabilitálja saját egyházát abban, hogy nem ő az okozója a konfliktusoknak, hanem Isten ellenségei, akik nem tisztelik Istent, a Bárányt és persze egyházát sem. Ezért indulnak ellene harcba, és dühös elvakultságukban megsemmisítésére törekednek.
3. Végül pedig a jánosi látnok világossá akarja tenni, hogy az istenellenes hatalmak, amelyek mint az akkori politikai vagy társadalmi tényezők lépnek fel az egyház ellen, nem függetlenek, hanem azok mögött gonosz, sötét transzcendens alvilági hatalmak és lények állnak, akik mitikus rejtettségükből kilépve (pl. a földből, a tengerből, az alvilágból stb.) eszközként használják őket az egyház rombolására.

Mindezt összesítve megállapíthatjuk, hogy akár több szemlélet és megoldás is adódik az apokaliptikus konfliktusjelenségek magyarázatára.

1. Vannak exegéták (pl. az amerikai Beale)²⁰, akik úgy látják, hogy itt a különböző apokaliptikus harcleírásokban nem különböző harcok és kísérőjelenségek kerülnek rögzítésre, hanem *csak egy utolsó küzdelemről* van szó, amelynek sokoldalú látása érvényesül János látomásaiban.
2. Mások azt a meggyőződést vallják, hogy János itt hűen *követi Ezékiel* leírásait.
3. Elég sokan azt vallják (főleg David Aune),²¹ hogy az Apokalipszisben különböző hagyományok és korabeli apokaliptikus képzetek harmonizálására kerül sor, amikor János főleg a *prófétai eszkatológiát* követi, amely nemcsak

¹⁹ GIESSEN, Heinz: *Studien zur Johannesapokalypse*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000, 120.

²⁰ K. BEALE, Gregory: *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 1999, 976kk.

²¹ AUNE, David: *Revelation 17–22*, III, WBC 52, Word Books, T. Nelson, 1998, 1005.

az ellenség elpusztítását, hanem az új teremtetést és megváltást helyezte kilátásba, amikor végre Isten örök uralma érvényesül.

4. Talán a legelfogadottabbnak az a szemlélet tűnik, amely *két eszkatológiáról* vagy két eszkatológiai síkról, ill. dimenzióról beszél, amely a látomások szerzőjénél (akár többenél is) a korabeli politikai és egyházi szituáció reflexióiból származik:²²

- a. Egyrészt az ún. *politikai eszkatológia* Jánosnál arról beszél, hogy már a jelenben lehet várni a totalitárius rendszerek összeomlását és pozitívabb történelmi eseményeket, amelyekben végül – rövidebb vagy hosszabb időre – jobb sorsra is juthat az egyház. Ezek a változatok azonban nem véglegesek, mert a totalitárius rendszerek metamorfózisként vissza-visszajönnek és újra harcolnak a Bárány és egyháza ellen.²³
- b. Ezért János figyelmeztet arra, hogy várni kell a végső győzelmet, amely *definitív eszkatológiában* jön létre, amikor Jézus végleg megjelenik és elhozza az új világot a mennyből. Ugyanis egy-egy történelmi korszak elmúlása még nem jelent világvéget, még ha már közel is lenne. Ezért olvasóit és egyháza tagjait fel akarja készíteni arra, hogy a végső idő késhet, és hogy számolni kell azzal, hogy a harcok különböző változatban folytatódnak, nem lehet őket rajongó módon túlbecsülni, de egyszer majd eljön az az utolsó harc is, amikor Isten végleg elrendezi a világ és az egyház sorsát.

Az egyház feladata tehát, hogy a fegyveres konfliktusokat rábízsa a Bárányra. Megnyugtató számára, hogy látni fogja az ellenség megsemmisülését. A Bárány trónja megadatik neki győzelem jeléül. Ezért a végsőig ki kell tartania a hitben és hűségben.²⁴

5. ÖSSZEFOGLALÁS

A Jelenések könyve a keresztyének szempontjából konfliktusos időben íródik. A kor és a társadalom nem kedvez a keresztyénségnek. A posztapostoli egyház is sok konfliktusban él, sok veszélynek és támadásnak van kitéve, ami kívülről, de belülről is rombolhatja az egyházat. A Jelenések könyve hűen tükrözi ezeket az állapotokat. A

²² MRÁZEK, Jiří: *Zjevení Janovo* (János jelenései), 216.

²³ Vö. MUSSNER, Franz: „Weltherrschaft“ als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse, in: GRÄSSER, Erich / MERK, Otto (Hrsg.): *Glaube und Eschatologie*, FS W. G. Kümmel, J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, 209–227.

²⁴ Vö. PERES Imre: *A megváltottak apokaliptikus száma*, in: *Az ókori keresztyén világ* (III.), Patmosz Könyvtár 4, Debrecen, Patmosz, 2016, 9–19.

szerző a támadások mögött nemcsak akkori politikai vagy vallási ellenséget lát, hanem olyan istenellenes démoni hatalmakat, amelyek apokaliptikus pusztító eseményeket váltanak ki. Ilyenek a többféle fenevad, a sátán, a nagy parázna és imádói, valamint az alvilágból feljövő különböző démoni mitikus állatok, amelyek az egyház ellen harcolnak, és amelyeknek előképei megtalálhatók a zsidó és görög vallástörténetben is. Külön kategóriát jelent a Góg és Magóg népe. Ezek ellen nehéz az egyháznak felvenni a harcot. De küzd érte a mennyei apokaliptikus Krisztus, a Bárány, aki a fegyveres konfliktusban győzelemre viszi a harcot. Az egyháznak azonban hűnek kell maradnia és ki kell tartania az apokaliptikus időben. Harca nem fegyveres hadviselés, hanem hitben és hűségben történik, mert csak így juthat igazi győzelemre és a Bárány trónjára.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ADAMIK Tamás (ford. és szerk.), *Martialis: Electa Epigrammata*, Budapest 2001.
- AUNE, David: *Revelation 17–22*, III, WBC 52, Word Books, T. Nelson, 1998.
- BARR, David L.: *Doing Violence. Moral Issues in Reading John's Apocalypse*, in: Uő (Hrsg.): *Reading the Book of Revelation*, SBL 44, Leiden–Boston 2004, 97–108.
- BEALE, Gregory K.: *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 1999.
- BOLYKI, János: *A Jelenések könyve liturgikus elemei*, in: PERES Imre (szerk.), *Kezdetben volt az Ige*, FS Lenkeyné Semsey Klára, ATD 1, Debrecen, DRHE, 2011, 201–217.
- BÖCHER, Otto: *Die Johannesapokalypse*, EdF 41, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- BUSCH, Peter: *Der Gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*, TANZ 19, Tübingen, Francke Verlag, 1996.
- CAREY, Greg: *Symptoms of Resistance in the Book of Revelation*, in: David L. BARR (Hg.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, SBL 39, Leiden–Boston 2006, 169–180.
- DÖRÖMBÖZI János (szerk.): *Apokalipszisek*, AI, Telos Kiadó, Budapest 1997.
- FREY, Jörg: *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*, in: Martin HENGEL, *Die johanneische Frage*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 326–480.
- GIESSEN, Heinz: *Studien zur Johannesapokalypse*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000.
- GIESSEN, Heinz: *Evangelium und Paranäse. Zum Verständnis der Gerichtsaussagen in Offb 14,6–13*, in: *SNTU* 21 (1996), 92–131.
- GÖRG, Manfred: *Offenbarung des Johannes*, in: *Neues Bibel-Lexikon* 2/11 (1997), 21–26.

- VAN HENTEN, Willem: *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12–13*, in: L. BARR, David (ed.): *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta 2006, 181–204.
- HORN, Friedrich Wilhelm: *Die sieben Donner. Erwägungen zu Offb 10*, in: *SNTU* 17 (1992), 215–230.
- LAMPE, Peter: *Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln*, in: Ulrich LUZ (Hrsg.), *Eschatologie und Friedenshandeln*, Stuttgart 1981, 61–114.
- LUZ, Ulrich: *Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum*, in: *Evangelische Theologie* 64 (2004), 268–284.
- MRÁZEK, Jiří: *Zjevení Janovo* (János jelenései), CEK NZ 12, Praha, 2009.
- MUSSNER, Franz: „Weltherrschaft“ als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse, in: GRÄSSER, Erich / MERK, Otto (Hrsg.), *Glaube und Eschatologie*, FS W. G. Kümmel, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, 209–227.
- PERES Imre: *A mennyei-apokriptikus Krisztus*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 5 (2012), 51–62.
- PERES Imre: *A megváltottak apokriptikus száma*, in: *Az ókori keresztyén világ* (III.), Patmosz Könyvtár 4, Debrecen, Patmosz, 2016, 9–19.
- PERES Imre: *A Jelenések könyve*, Debrecen, DRHE – Patmosz, 2012.
- PERES Imre: *Die Johannesapokalypse als erinnerte Leidensgeschichte*, in: FAZAKAS Sándor / PLASGER, Georg (eds.): *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung*, FRTh 5, Neukirchen-Vluyn, 2015, 131–148.
- PERES Imre: *Az ima apokriptikus vetületei vallástörténeti kontextusban*, in: *Vallástudományi Szemle* 5 (2009/3), 13–31.
- VARGAESTOK Dávid: *Liturgické hymny v knihe Zjavenia* (Liturgiai himnuszok a Jelenések könyvében), Banská Bystrica, Katedra teológie a katechetiky PF UMB, 2015.
- WITULSKI, Thomas: *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antonius Pius*, NTOA 63, Göttingen 2010.

**„NINCSEN FÉRFI, SEM NŐ...” (GAL 3,28):
FÉRFIAK ÉS NŐK KÖZTI KONFLIKTUS A VEZETÉSRŐL
A PÁLI KÖZÖSSÉGEKBEN**

Perintfalvi Rita

“Nor is there male or female...” (Gal 3,28):

conflicts between men and women about the leadership in Pauline communities

If we look at the role and possibilities of women in the Christian community, the clear changes can be shown through the texts of the Corpus Paulinum for the periods of the founding generation (proto-Pauline), the second generation (Colossians, Ephesians) and the third generation (Pastoral epistles).

Proto-Pauline epistles, first of all Romans 16,1–16 and First Corinthians, 11,2–16 speak about the life of the first early Christian generation, show unambiguously that men and women could take up roles completely equally with regard to community and leadership tasks. They could take several decisions: The decision was that they would stand in contrast to then current social trends that had been dominated by a patriarchal order. The experience that all christened persons possess the gift of soul, various charismas that could be used in community building (1 Cor 12). Add to this Gal 3,27f, i.e. that “since every one of you that has been baptised has been clothed in Christ”. All christened persons gain a new identity in Christ, which eliminates all earlier identities with their separatist and discriminatory characteristics. This also applies to masculine and feminine identities: “Nor is there male or female” (Gal 3,28).

The ethic of solidarity defines the identity of Pauline communities. But what happens to this later, after the death of the apostle and the first generation? As the structure of Christian communities was based on the Christian household (oikos), which was strongly patriarchal, therefore this pattern will also determine the Christian community, so that former charismatic leadership functions disappear, and women are pushed to the background.

The three pastoral letters (1 Tim, 2 Tim, Tit) often correct Paul’s concepts. Community leadership roles must be reserved for men who have already proven themselves as heads of the family (1 Tim 3,4.12), i.e. they could achieve that their wife and children obey them. Accordingly, the authors of the pastoral letter laid great emphasis on pushing women into the background on the level of the community, or to remove them entirely. In summary we can say that this period saw the gradual limitation and then elimination of the space of agency of women.

BEVEZETÉS

Tanulmányom bevezetőjében szeretnék megemlékezni egy nagyon szomorú történelmi fordulatról: a Lettországi Evangélikus Egyházban a nők a jövőben nem lehetnek lelkészek.

A nemzetközi tiltakozások ellenére a rigai zsinat 2016 júliusában a nők ordinációjának eltörlése mellett döntött. A női lelkészi hivatal köztudottan nem tekint vissza túl hosszú múltra ebben az országban, mégis 1975 óta nők is lehettek lelkészek a lett evangélikus egyházban, akkor is, ha ordinációjuknak kezdetektől fogva sok befolyásos ellenzője akadt. Most azonban, mintegy húszesztendő erőteljesen nőellenes vezetői törekvés eredményeként az egyház kategorikus pontot tett az eddigi diskurzusra.

Több mint húsz évvel ezelőtt Janis Vanags vette át a lett érsek hivatalát, azóta nem avattak egyetlen nőt sem lelkésszé a Lettországi Evangélikus Egyházban. „Egyetértek azokkal a szentírási rendelkezésekkel és apostoli tanítással, amely szerint a nők nem kívánatosak a lelkészi pozícióra” – mondta az érsek egy interjújában még a nyáron.¹

A döntés motivációjáról nincsenek pontos információk, ahogy azt sem tudni, mi motiválhatta a döntéshozókat abban, hogy a már felavatott lelkésznők hivatalát is visszavonják. Az egyház vezetőinek korábbi nyilatkozatai alapján feltételezhető, hogy indoklásul a jól ismert páli igeszakaszok (pl. 1 Kor 14) szolgálhattak, amelyek szerint a keresztény nő akkor viselkedik etikusan, ha alázatot gyakorol, nem tanít a gyülekezetben és nem szólal fel nyilvánosan. Ez a sajnálatos történelmi epizód különös aktualitást ad ennek a tanulmánynak. Hiszen éppen akkor, amikor Ferenc pápa elrendelte a női diakonátus kérdését vizsgáló bizottság felállítását, éppen a reformált egyházak egyikében történik egy ilyen sajnálatos történelmi visszalépés.² Nézzük hát meg, hogy ténylegesen milyen szerepe és funkciója volt a nőknek a páli közösségekben, milyen változások történtek ebben a kérdésben a generációk előrehaladtával!

¹ Itt található az interjúrészlet: <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/latvian-lutheran-church-rules-women-cannot-be-ordained-priests> <http://www.tlaxcala-int.org/article.asp?reference=18106>. Az interjú eredetiben: <http://www.delfi.lv/vina/personiba-un-brivais-laiks/aktuali/baznictevi-lemj-par-sieviesu-ordinaciju-ko-par-to-saka-esosas-latviesu-macitajas.d?id=47521365>

² <http://www.magyarKurir.hu/hirek/ferenc-papa-elrendelte-noi-diakonatus-kerdeset-vizsgalo-bizottsag-felallitasat>

A NŐK SZEREPE ÉS FUNKCIÓI A PÁLI KÖZÖSSÉGEKBEN

A Corpus Paulinum szövegei nagyon jól tükrözik mindazt a változást, ami a nők cselekvési terét, az első keresztény közösségekben betöltött szerepét és lehetőségeit illetően végbement az első őskeresztény közösségtől kezdve (proto-páli levelek), majd a második (Kol, Ef) és harmadik generáció idejében (pasztorális levelek).

1. A nők helyzete a páli közösségekben az alapító életében

Ebből az időszakból két olyan igehelyet említhetünk, amely meghatározó, amikor a nők keresztény közösségekben betöltött szerepét és jelentőségét vizsgáljuk: a Rómaiaknak írt levél 16,1–16 és a Korintusiakhoz írt első levél 11,2–16.

Rómaiakhoz írt levél 16,1–16: Női vezetők a páli közösségekben

Jóllehet a római közösséget nem Pál alapította személy szerint, mégis sok emberhez fűzték baráti szálak, amit a levél 16. fejezetének üdvözléskönyve is jól tükröz. Pál apostol összesen huszonhat személyt üdvözlöl a levelében, ebből kilenc nő és közülük hét fontos pozíciót töltött be a közösségben. Név szerint a következő személyekről van szó: Mária, Triféna, Trifósza és Perzisz, Priszka, Júnia, Főbe.

Mária, Triféna, Trifósza és Perzisz olyan nők voltak, akik saját házukat a közösség rendelkezésére bocsátották, így nemcsak a közösség vendéglátói voltak, hanem saját otthonukban ők vezették a gyülekezetet, olvasták a Szentírást, vezették az Eucharisztia megünneplését. Erre utal, mikor Pál a 6. és 12. versekben hangsúlyozza a fáradtságos munkájukat az „Úrban” (12.v.) ill. a közösségért (6.v.). A „fáradozni”, görögül „kapiáo” kifejezésnek a páli levelekben mindig speciális jelentése van: „az evangéliumhirdetés szolgálatában” tevékenykedni (1 Kor 3,8; 15,58; 2 Kor 6,5; 1 Tesz 1,3; 3,5). Ezt az ígét már Adolf von Harnack is „missziós kifejezésnek” tartja, Stefan Schreiber szerint pedig „az őskereszténységben gyakorolt karizmatikus közösségvezetést” jelöli.³ Tehát ezek a nők az evangélium hirdetői és a házukban működő keresztény közösségek vezetői voltak.

Az ötödik női vezető, akit Pál férjével együtt üdvözlöl, Priszka (Róm 16,3k.). Pál hálás üdvözlője mellett megemlíti, hogy tőlük szállást és munkát is kapott (ApCsel 18,3), de mindenekelőtt támogatást a missziós munkában. Priszka és Aquila azonban nem pusztán Pál segítői vagy szolgálói voltak, ahogy gyakran a szerepüket értelmezték, hanem sokkal többek annál, ahogy Pál fogalmazza „munkatársaim Krisztus Jézusban” (Róm 16,3). A „munkatárs” szóval Pál mindig azokat jelölte, akik az evangélium hirdetésében tevékenykedtek, vagyis akik misszionáriustársai, kollegái voltak. Az ige

³ SCHREIBER, Stefan: *Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6.12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen*, in: NTS 46 (2000), 204–226.

szolgálat mellett kézműves szakmájukat is űzték, így jómódú házaspárként egy nagyobb házzal is rendelkeztek, amit gyülekezeti helyként és egyéb célokra a közösség rendelkezésére bocsátottak. Jóllehet mindketten nagyon fontosak voltak az őskeresztény missziós és közösségi munka szempontjából, mégis érdekes megfigyelni, hogy Priskát az ókori szokással ellentétben több igehely is (ApCsel 18,18.26 és 2 Tim 4,19) a férje előtt említi. Ez alátámasztja, hogy az őskeresztény közösségekben az evangélium hirdetése nem pusztán férfidolog volt, és Priszka valóban nagy jelentőséggel bíró személynek számított a közösségben.

A hatodik női vezetőt ismét a férjével együtt üdvözli Pál apostol (Róm 16,7), ő pedig nem más, mint Júnia, aki párjával Andronikusszal együtt zsidókeresztény misszionárius volt. Mindkettőjük munkásságának elismerését azzal fejezi ki Pál, hogy ők azok, „akiket az apostolok körében nagyra becsülnek”. A mondatban az „apostol” kifejezés a „misszionárius” szóval azonos értelemben szerepel.

Nagyon fontos megállapítani, hogy Júnia apostolságát olyannyira problémásnak találták hosszú évszázadokon keresztül, hogy Andronikusz házastársából férfi apostolt kreáltak, akit a magyar bibliafordítások egy része is – pl. Káldi Neovulgáta, Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája (1990) – Júniásként említ. Pedig a görög „Junias” férfi keresztnév használatát az antikvitás korában nem támasztják alá sem irodalmi szövegek, sem feliratok. A félreértés részben szintaktikai okokra vezethető vissza. A Rómaiknak írt levél 16,7-ben mindkét személynév tárgyesetben áll, hiszen a „köszönt, üdvözöl” ige tárgyaiként szerepelnek. A probléma abból adódik, hogy a görög nyelv tárgyesetben mind a nőnemű, mind pedig a hímnemű alakot „Junian”-nak mondja, csak a hangsúlyjelek kerülnek máshova. Hímnem esetén egy cirkumflex áll az utolsó szótagon, nőnem esetén pedig egy acutus az utolsó előtti szótagon. Csakhogy a legrégebbi és ezzel legértékesebb újszövetségi kéziratok még nem ismerték ezt a hangsúlyrendszert, ezért ez a megkülönböztetés ott még nem szerepel.

Mégis számos bizonyítéka van annak, hogy Júnia női apostol volt. A görög egyházatyák például, akik anyanyelvű görögök voltak, ezt a nevet magától értetődően női névként értelmezték. Júnia a Liturgikonban, azaz a bizánci rítusú misekönyvben mind a mai napig apostolnőként szerepel. Egészen a 13. századig nem volt kérdés, hogy Júnia nő-e. Először Aegidius Romanus szövegmagyarázataiban jelenik meg a „Junias” verzió (1245–1316), majd ezt veszi át Luther Márton német nyelvű bibliafordítása is. Egészen a 20. századig ez a téves forma jelenik meg a fordításokban, a bibliakiadásokban. Egészen 1970-ig, azaz mintegy hétszáz esztendeig tartott, amíg végre valaki tudományos vizsgálat tárgyává tette ezt a kérdést (B. Brooten). A hibát

1998-ban korrigálják a görög Újszövetségben, és ezzel Júnia jelentőségét is végre rehabilitálják. Szinte hihetetlen, hogy erre mintegy hétszáz esztendőtt kellett várni.⁴

A hetedik nő, akit Pál levelében üdvözl, Főbe, aki üzletasszonyként saját üzletet vezetett Kenkreában, és éppen Rómába utazott, feltehetőleg magával vitte a levelet (Róm 16,1k.). Pál ajánlását háromféleképpen indokolja meg: Főbe egyrészt hittárs, nővér; másrészt a kenkreai közösség diakónusa és végül sokaknak, így Pálnak is patrónusa, támogatója. Amikor Pál itt a hímnemű görög „diakonos” szót használja (a diakonissza kifejezés csak a 4. századtól létezik), már egy intézményesült hivatali megjelölést használ. A „diakonein” ígét Pál, és a deuteró-páli hagyomány egészen az apostoli atyákig abban az értelemben használta, hogy a „keresztény hitet közvetíteni”, tehát itt még szó nem volt karitatív tevékenységről. Így a „diakonos” főnév helyes fordítása John N. Collins⁵ szerint „agent” lenne, németül pedig a „VermittlerIn” vagy „BotschafterIn”. A görög „prostatis” azaz „patróna” kifejezést a bibliafordítások gyakran a lekicsinylő értelmű „szolgálólány” ill. „segítő” kifejezésekkel adták vissza, például az Einheitsübersetzung: „Dienerin der Gemeinde”; vagy hasonlóan a Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája (1990): „a kenkhreai gyülekezet szolgálja”. Holott a „prostatis” kifejezés egyértelműen azt jelzi, hogy Főbe felelőssége másokra is kiterjedt, így például még maga Pál is a védelme alatt áll. Ezek alapján feltelezhető, hogy Főbe otthonát a kenkreai közösség rendelkezésére bocsátotta.

Az eddig felsorolt hét, az első keresztény közösségek idején nagyon fontos szerepet betöltő nő mellett – akikről a Rómaiaknak írt levél üdvözléséből tudunk – meg kell említenünk még Evódiát és Szintichét (Fil 4,2k.), akik Pállal együtt küzdöttek az Evangélium hirdetéséért.

Korintusiakhoz írt első levél 11,2–16: Fejkendő / fátyol vagy hajvágás?

Ez a páli szöveg azért fontos, mert igazolja, hogy a közösségi és speciálisan istentiszteleti feladatokat illetően a páli közösségekben, az első őskeresztény generáció idején tökéletesen működött a férfiak és nők funkcionális egyenjogúsága.

A társadalmi-kulturális háttér

Az 1 Kor 11,2–16 szövegén jól látszik, hogy Pál gondolkodását mennyire meghatározták a korabeli patriarchális minták. Pál itt hevesen vitázik, aminek az oka, hogy a korintusi közösségben a nők az istentiszteleten profétálnak és imádkoznak anélkül,

⁴ ARZT, Peter: *Junia oder Junias? Zum textkritischen Hintergrund von Röm 16,7*, in: REITERER, Friedrich V. / EDER, Petrus: *Liebe zum Wort. Beiträge zur klassischen und biblischen Philologie*, Salzburg 1993, 83–102; EPP, Eldon Jay: *Junia. The First Women Apostle*, Minneapolis 2005.

⁵ COLLINS, John N.: *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources*, New York, 1990.

hogy „lefednék” a fejüket. Pál számára a provokáció abban áll, hogy ezek a nők szerte megvetik azt, amit társadalmuk és kultúrájuk tipikusan nőiesnek és tipikusan férfiasnak minősít.

Korábban voltak, akik úgy vélték, hogy a probléma a fejkendőre vagy a fátyolra vonatkozik, amit a nőknek az istentisztelet alatt viselniük kellett. Ezzel szemben a korabeli források egyértelműen igazolják, hogy a római-hellenisztikus kultúrában a fejfedő sem a mindennapi, sem a kultikus életben nem tartozott a női nemi szimbolikához, hanem mindkét nem viselte. Így tehát az, hogy a nők fedetlen fővel imádkoztak volna, nem lehetett Pál megbotránkozásának az oka.

Ezt támasztja alá a szöveg elemzése is, hiszen Pál az eredeti görögben sehol nem használja a „fejkendő” vagy a „fátyol” szavakat. Az 5b–6 versekben a lényeg a haj radikális eltávolítása és a tisztességes fejbefödés közötti ellentét hangsúlyozása: „Éppen olyan, mintha megnyírták volna. Ha pedig az asszony nem akarja fejét befödni, vágassa le a haját. De ha megszégyenítő az asszonyra, hogy a haját levágassa vagy kopaszra nyíratkozzék, fődje be a fejét.”

A 14–15. versekben pedig úgy érvel Pál, hogy a rövid haj egyértelműen a férfi nemi szerephez, a hosszú haj pedig a női nemi szerephez passzol, azoknak szimbóluma: „Nem tanít-e maga a természet arra titeket, hogy ha a férfi hosszú haját növeszt, szégyenére válik? Ha viszont az asszony növeszti meg a haját, díszére van, mert haját fátyol gyanánt kapta.” Tehát a fejnek hajjal, és nem kendővel vagy fátyollal való befödéséről van szó, jelen esetben maga a haj viselkedik kendőként, hiszen befedi a fejét.

Mi lehetett a korintusi nők szokatlan viselkedésének az oka?

Ezek a nők jól ismerték azt a keresztelési hagyományt, amiről a Gal 3,27k. beszél, miszerint aki megkeresztelkedik, az új identitást nyer el Krisztusban. Ebben az új identitásban pedig minden vallási, szociális és nemi különbség megszűnik, ezek elveszítik jelentőségüket.

A korintusi nők azzal, hogy rövid haját hordtak, tudatosan férfias nemi szerepszimbolikát választottak maguknak. Ezzel akarták kifejezni azt, hogy a nemiségből adódó társadalmi megkülönböztetés létjogosultsága „Krisztusban” már megszűnt. Érdekes azonban, hogy ők a Gal 3,28 „nincsen már többé férfias és nőies” ideális társadalmi elképzelését leegyszerűsítették arra, hogy „már csak férfias” van. Persze ez érthető is egy olyan férfiközpontú társadalomban, amiben éltek, hiszen egyenlők csak akkor lehettek, ha olyanok lettek, mint a hatalom birtokosai, vagyis a férfiak.

Pál szándéka és teológiai érvelése

Ahogy Pál erre a helyzetre reagált, az kőkemény volt és kompromisszum nélküli, amin keresztül jól érzékelhetővé válik Pál patriarchális szemlélete. Amikor a nők férfiaknak való alárendelését akarja alátámasztani az 1Kor 11,7–10-ben, akkor vissza-

nyúl a második teremtéstörténethez (Ter 2,4b–24): „A férfi nem köteles a fejét befödni, mert Isten képmása és dicsősége, az asszony ellenben a férfi dísze. Nem a férfi lett ugyanis az asszonyból, hanem az asszony a férfiből. S nem a férfit teremtette Isten az asszonyért, hanem az asszonyt a férfiéért.” Tehát mint teremtmények a férfi és a nő egyenrangúak, de mégis van köztük különbség, mégpedig az, hogy a férfi időben a nő előtt lett teremtve.

A következő versben (11.v.) Pál azonban korrigálja magát és finomítja, amit eddig mondott: „Igaz ugyan, hogy az Úrban sem férfi nincs asszony nélkül, sem asszony nincs férfi nélkül.” Vagyis az „Úrban” egy újfajta létállapot jön létre, ahol a férfi és a nő nem állnak többé egymással alá-fölérendeltségi viszonyban. Az új keresztény önértelmezés a gendertől függő hierarchia megszüntetéséhez vezet a megváltás rendjében.

Pál úgy gondolta, hogy a megváltás sajátosan új rendje csak Krisztus második eljöveteleivel válik teljessé, addig azonban érvényben marad a teremtés rendje, amely a férfi és nő különbözőségére és egymásrautaltságára épül. A teremtés rendjének szimbolikus kifejezése volt számára a hajviselet, amit a korintusi nők elutasítottak, mert ők úgy gondolták, hogy már a keresztségben megszűntek a teremtés rendjének viszonyai, vagyis az alá-fölérendeltség férfi és nő között. Jóllehet ezzel Pál nem értett egyet és hevesen tiltakozott, mégis arról szó nem volt, hogy Pál a nők egyenlőségét az istentiszteleten való együttműködésben, imádkozásban, prófétálásban stb. megsértse vagy elvitassa. Hiszen a Lélek adományai különösen fontosak voltak számára, melyeknek jelentőségét nélkülözhetetlennek tartotta a közösségépítésben.

Az eddigiek rövid összefoglalása

A proto-páli levelek, amelyek az első őskeresztény generáció életéről tanúskodnak, egyértelműen igazolják, hogy a páli közösségekben a közösségi és spirituális vezetési feladatok tekintetében a férfiak és nők teljesen egyenlő módon vállalhattak szerepet. Ebben két tényező volt meghatározó. Egyrészt a közösségépítést a nulláról kellett kezdeniük, amiben szükség volt minden karizmára (1 Kor 12). Mindennapi tapasztalatuk volt, hogy minden megkeresztelt ember rendelkezik a Lélek ajándékaival és ebben a nemiség nem játszik semmiféle szerepet. Másrészt ehhez jött a Gal 3,27k. tanítása, vagyis, hogy „egyek lesznek Krisztusban”, azaz minden megkeresztelt Krisztusban új identitást nyer el, amely minden korábbi identitást, azok elválasztó és diszkrimináló jellegzetességeikkel együtt megszüntet. Ez pedig vonatkozik a férfi és női nemi identitásra is.

2. A nők szerepének változásai a páli közösségekben az alapító halála után

A páli közösségek életét kezdetben a testvéri szolidaritás etikája határozta meg, ahogy a Gal 6,2-ban olvashatjuk: „egyik hordozza a másik terhét”. Mi lett később ebből a nagyon szép ideálból az apostol és az első generáció halála után?

Az őskeresztény közösségek fejlődése – ahogy minden közösség élete – összekapcsolódott az adott társadalmi-kulturális közeg sajátosságaival. Így ahhoz képest, amit a proto-páli levelek tanúsága alapján megállapíthattunk, vagyis, hogy a nők a keresztény közösségek vezetésében nagyon fontos szerepet töltöttek be, erőteljes változás figyelhető meg az alapító halála után. A deutero-páli levelek, a Kolosszeieknek írt levél és az Efezusiaknak írt levél már szinte alig utalnak arra, hogy a közösségekben nők is kaptak volna komolyabb feladatokat. Egyetlen pozitív példa, a Kol 4,15, amely egy üdvözlét tartalmaz Nimfának címezve, aki egyedülálló nőként a házában működő közösség vezetője volt.

A keresztény közösségeken belüli nemi megkülönböztetésre épülő szerepmegosztás kialakulásáról tanúskodnak az ún. házi táblák, amelyek a Kol 3,18–4,1 és Ef 5,21–6,9 igehelyeken is felbukkannak.

Ezek a házi táblák eredetileg a K. e. 4. századból származnak és az oikonomik (oikos = ház) koncepcióját tartalmazzák. A címzett bennük a ház ura, aki utasításokat kap, miként kell vezetnie a házában élő nőket, gyerekeket és rabszolgákat. Ezt veszik át a Kol és az Ef levelek, amelyet a keresztény hitnek megfelelően némileg átalakítanak. Például a ház ura sem szuverén úr már, nem ajánlásokat, hanem parancsokat kap. A hagyományos alá-fölérendeltségi viszonyok megszűnnek abban az értelemben, hogy Jézussal szemben mind a férfi, mind pedig a nő alárendeltnek számít. Mégis az a fajta korábbi funkcionális egyenlőség, ahogy például Priszka és Aquila egymás egyenrangú társaként vezették a házukban levő közösséget, a második generáció idején már teljesen elképzelhetetlen. A keresztény házak a római-hellenisztikus társadalomban uralkodó patriarchális mintát veszik át. Tehát sajnos a társadalmi befolyás és az alkalmazkodás, a minták átvétele erősebb, mint az addigi közösségi tapasztalat valósága. Az addigi kontraszt-társadalmat építés jellege ebben a korban szerencsétlenül eltűnik.

A misszió kezdeti idejében muszáj volt olyan embereket is megnyeri a hitnek, akik a házaikat, annak teljes struktúrájával együtt a születő új közösségek rendelkezésére bocsátották. Itt tartották aztán az istentiszteleteket, a katekézist, az imát. De a házakkal együtt járt a bennük uralkodó, a római-hellenisztikus társadalomra jellemző oikonomik koncepció átvétele is, amely jelentősen átalakította a keresztény közösségek arculatát.

3. A nők szerepéről való gondolkodás a harmadik generáció idején:

a pasztorális levelek korszaka

A kutatók egységes állásponton vannak abban a kérdésben, hogy a pasztorális leveleket a „páli tanítványok” kb. fél évszázaddal Pál halála után írták, nem a saját nevükben, mert a páli evangéliumot szerették volna átültetni a saját jelenükbe, annak autoritásával együtt.

Nehéz volt mit kezdeni azzal a kettősséggel, hogy a közösségi élet szintjén az egyenlőség jegyében a keresztények egyfajta kontraszt-társadalmat képeztek, másrészt viszont ott volt az őket körülvevő patriarchális társadalom nyomása. Mivel a keresztény közösségek struktúrája a keresztény háztartás (oikos) szerkezetét veszi át, ami pedig a házi táblák tanúsága szerint erőteljesen patriarchális, ezért ez a minta fogja meghatározni a keresztény közösségek berendezkedését is, és így eltűnnek a korábbi karizmatikus női vezetők és a nők háttérbe szorúlnak. Ez a modell azt követeli, hogy a közösséget egy személy vezesse, és az férfi legyen. Ez a férfi képviselő kifelé növelte a keresztény közösség elfogadottságát a pogány világban, mert annak normáihoz igazodott. Ezzel fel tudták oldani azt a korábbi feszültséget is, amely abból keletkezett, hogy a keresztény közösségek a Gal 3,27k. értelmében és a testvéri egyenlőség jegyében egyfajta kontraszt-társadalmat képeztek, de ez szembeállította őket a környező társadalommal.

Megfigyelhető, hogy a három pasztorális levél (1–2Tim, Tit) sokszor korrigálja Pál gondolatait. Pál szabadságevangeliumával szemben ezek a levelek a keresztények alkalmazkodásáról tanúskodnak, amely által ők is betagozódtak az adott társadalmi hierarchiába. Így a rabszolgáknak és a nőknek el kell fogadniuk alárendeltségüket és másoktól való függésüket. A közösségi vezető szerepét olyan férfiaknak kellett fenntartani, akik korábban már családfőként bizonyítottak (1Tim 3,4.12), vagyis el tudták érni feleségük és gyerekeik engedelmességét. Ennek megfelelően a pasztorális levelek szerzői nagy gondot fektettek arra, hogy a nőket a közösségvezetés szintjén háttérbe szorítsák vagy onnan teljesen eltávolítsák.

Mivel a nő szerepét a konzervatív társadalmi mintáknak megfelelően a családon belüli életre korlátozták, ezért az ideális nőkép a háziasszony lett, akinek kötelessége: szeretni a férjét és gyerekeit (Tit 2,4); a gyerekeiről gondoskodni, az utazókat vendégül látni, a szűkséget szenvedőknek segíteni, férfi misszionáriusok lábát megmosni (1Tim 5,10), miközben a bűnösségére a megváltást csak a gyerekszülés által kapja meg (1Tim 2,15), vagyis, ha norma konform módon viselkedik.

Ha a keresztényi nőideált az a nő testesíti meg, aki távol marad a házon kívüli minden egyéb társadalmi, ill. vallási közösségben betöltött funkciótól, akkor a nők elveszítik korábbi megbecsült szerepüket a keresztények közösségeiben, és nem lehetnek többé vezetők. Ennek megfelelően az 1Tim 2,9–15 megtiltja a nőknek a tanítást és kizorítja őket a vezető pozíciókból; 2Tim 3,6k. gyalázza a tanult nőket. A

hit átadásában a nőnek ezentúl csak a gyerekei felé lehet szerepe (2Tim 1,5), ill. a hit továbbadása az idősebb nőktől a fiatalabb nők felé megengedett (Tit 2,3–5). Az 1Tim 5,3–16 korlátozza főleg a fiatal nők számára a lehetőséget, hogy özvegyként maguk által irányított, szuverén életük lehessen. Mégis, mindennek ellenére ezek a szövegek láthatóvá tesznek olyan nőket, akik a közösségben tanító vagy vezető funkcióval bírtak. Ezeknek a nőknek a léte egyértelműen provokálta a pasztorális levelek íróit, ezért léptek fel ellenük ilyen nagy hévvel, de a szövegek mégis igazolják, hogy ekkor még voltak tanító és vezető nők a keresztény közösségekben.

A pasztorális levelek vizsgálatánál maradt még egy téma a végére, ami a női diakónusok kérdése. Az 1Tim 3,11 egészen explicit módon feltételezi a közösségben a női diakónusok létét: „Az asszonyok szintén legyenek tisztességesek, ne legyenek rágalmozók, hanem mértéktartók és mindenben megbízhatók.” Az 1Tim 3,8–13-ban a levél szerzője azokról a kritériumokról beszél, amelyeket egy diakónusnak feltétlenül teljesítenie kell ahhoz, hogy szolgálatát gyakorolhassa. Ezzel egy tulajdonképpen kritérium-katalógust hoz létre. Érdekes megfigyelni, hogy rögtön az asszonyokat említő vers után (11. v.) hoz egy olyan kritériumot, amit a nők biztosan nem tudnak teljesíteni: „A diakónus legyen egyszer nősült, s gyermekeinek és otthonának jó gondviselője” (12. v.). Mivel az adott kultúra által meghatározott társadalomban a nők az otthonaikban egy férfinak alárendelve kellett, hogy éljenek (2,12b), így ők nem tudták felmutatni azt a képességet, hogy másokról gondoskodni tudnának, sem az anyagiak, sem a közös élet számára meghozott döntések vonatkozásában.

A szöveg egyértelműen jelzi, hogy a szerző a kritérium-katalógus megfogalmazása során abból a gyakorlatból indul ki, amit a páli közösségekben lát, vagyis hogy a diakónus feladatát nők és férfiak egyaránt ellátták, ami azonban nem felelt meg a szerző konzervatív-patriarchális családképének. Mégsem mert a nők ellen direkt tilalmat bevezetni, hanem szubtilis módon, egy olyan kritérium-katalógust állított össze, hogy a nőknek esélyük se legyen a diakónusi feladatkör ellátására. A 9. versben pedig direkt módon kizárja őket a hit átadása, a katekézis és az evangélium hirdetésének küldetéséből, amit pedig Pál életének korában – amint korábban láttuk – a nők is éppolyan nagyra becsült módon gyakorolhattak, mint a férfiak.

ÖSSZEFOGLALÁS

Amennyiben a nők keresztény közösségekben betöltött szerepét és funkciót a Corpus Paulinum szövegei alapján vizsgáljuk a három első őskeresztény generáció idején, akkor összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a nők cselekvési terének fokozatos korlátozása és végül megszüntetése ment végbe.

Ennek a tézisnek látszólag ellentmond egy autentikus páli levél, mégpedig az 1 Kor 14,33b–36, amely azt hangsúlyozza, hogy a nő hallgasson a közösségben, és ezzel rendelje magát alá a férfinak. Ennek a szöveghelynek sajnálatos módon fatális hatása van mind a mai napig a nők egyházi szerepére és lehetőségeire vonatkozóan. Nagyon sok egyházi közösség éppen erre a szöveghelyre hivatkozva tagadja meg a nőktől, hogy az istentiszteleten aktív szerepet vállalhassanak. Ezért viszont nem lehet Pált magát felelőssé tenni, hiszen ez a gondolat nem páli, hanem sokkal inkább megfelel a pasztorális levelekben megmutatkozó tendenciáknak.

A biblikus kutatás többféle módon próbálja korrigálni ezt a problémát. Vannak, akik egy későbbi interpolációnak tartják, amelyet irodalmi és szövegkritikai érvekkel támasztanak alá. Mások szerint, például E. Schüssler-Fiorenza, ez a hallgatási tilalom csak a házasságú nőkre vonatkozik. És végül vannak, akik úgy oldják fel a problémát, hogy azt hangsúlyozzák, hogy itt egy lokális, vagyis kifejezetten a korintusi közösségre vonatkozó tilalomról volt szó, amiből azonban nem vonható le általános szabály a keresztény közösségek életére vonatkozóan, sem a lokalitástól, sem az adott kortól függetlenül. Ezt támasztja alá az is, hogy Pál maga, más szöveghelyek tanúsága szerint, sokszor beszél és nagyra becsüli a nők igehirdetésben betöltött aktív szerepét.

A PÁLI SZÖVEGEK HATÁSTÖRTÉNETE

A páli szövegek recepciójából alapvetően két irányvonal rajzolódik ki: az egyik az, amely támogatja a nők missziós tevékenységét (pl. Tekla aktái), a másik pedig kortörténeti kontextustól függetlenül és mindenféle reflexió nélkül egyszerűen csak átveszi a nők alárendelését alátámasztó antik toposzt, ami lehetetlenné teszi a nők aktív szerepvállalását az igehirdetésben (pl. a pasztorális levelek). Ha a világban körülénk, akkor sajnos elmondható, hogy ez a második irányvonal vált dominánssá.

Ennek ellenére vannak egyházak, amelyek a női ordinációt már bevezették:

- 1950: presbiteriánusok
- 1960-as évek: Lutheránus Egyház
- 1976: Episzkopális Egyház (USA)
- 1992: Anglikán Egyház (Dél-Afrika, Anglia)
- zsidóság: 1972 USA, az első női rabbi.

Ezzel szemben a római katolikus egyház pápája, II. János-Pál az „*Ordinatio sacerdotalis*” c. apostoli iratában az aktuális vitákat és kételyeket lezárandó kijelenti, hogy „az Egyháznak semmilyen módon nem áll hatalmában a nőket pappá szentelni” (1994). Jóllehet Ferenc pápa ezt a tanítást megerősíti, mégis érti, hogy a nőket az

igazságosság elve alapján sokkal jobban be kellene vonni az egyházi döntéshozatali folyamatokba, ill. a nőknek sokkal több teret kellene biztosítani: „Mégis ki kell szélesíteni azokat a tereket az egyházban, ahol a női jelenlét hatékonyabban megjelenhet. Mert a női talentum nélkülözhetetlen a társadalmi élet minden megnyilvánulási területén. Ebből az okból kifolyólag garantálni kell a nők jelenlétét a munka világában és a legkülönbözőbb helyeken, ahol az egyház és a társadalmi élet fontos döntései születnek“ (Evangelii Gaudium 103). Az enciklika elveit cselekvésre váltva Ferenc pápa 2016 augusztusában elrendelte a női diakonátus kérdését vizsgáló bizottság felállítását. A kutatás eredményeit nagy érdeklődéssel várják nemcsak az egyház női hívei, hanem azok a férfiak is, akik érzik, hogy az igazságosság elve alapján szükségszerű, hogy az egyház aktív tagjainak többségét kitevő nők is részt vehessenek az egyház képének formálásában, döntéshozatali szinten is. Nagyon sok katolikus pap bizonyára örülni fog majd a lehetőségnek, amikor szorgalmas és lelkes női diakónusok fogják segíteni a munkáját, ezzel hatalmas terheket levéve róluk.

Záró gondolatként szeretnék röviden visszatérni a bevezetőmben említett szomorú lett esethez. Láthattuk a tanulmányban említett szöveghelyek kapcsán, ha a Szentírást nem szó szerint, egyes szövegeket kiemelve értelmezzük, hanem a maga egészében, azaz teljes kánoni kontextusában, ill. a szövegek kortörténeti háttérét is figyelembe vesszük, akkor nagyon differenciált képet kapunk a nők keresztény közösségekben betöltött szerepét és funkcióit illetően. Ha valaki ezzel az árnyalt látásmóddal szemben, biz. szövegek szó szerinti – biblicista – szövegértelmezését használva akarja újból kizárni a nőket a lelkészi hivatalból, annak magatartása nagy veszélyeket hordoz magában, főképpen, ha ezeket a kérdéseket etikai szempontból is megvizsgáljuk. Sőt, mindez könnyen az egész keresztény hagyomány félreértelmezéséhez is vezethet.

Az embernek nemére való tekintet nélkül érdeme és elhívása szerint kell tudnia érvényesülni az élet minden területén, beleértve a gyülekezeti életet is. Az evangélium üzenete pedig az, hogy a keresztényeknek egyedül Krisztusba és az ő kegyelmébe vetett hit és Isten elhívása alapján kell dönteniük életútjukról. A keresztény tanítás szerint a férfi és a nő teremtettségében, lényegében, egzisztenciájában, Isten előtti állásában azonos és egyenlő értékű lény, amit számos igeszakasz, mint például a Gal 3,27k. is megerősít. Így nemiségéből adódóan sem a férfi, sem a nő nem jelent nagyobb értéket, ezért nem lehet alárendeltje egyik a másiknak. Ha azonban a félelem és a kirekesztés vezeti az egyházakat a szeretet és a megismerés helyett, akkor egyre többen érezhetik úgy, hogy elfogy körülöttük a levegő, mert a korlátozások beszűkítik az életteret. A nemi diszkrimináció légkörében nem valósulhat meg az evangélium legfőbb üzenete: a hit, remény és szeretet.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ARZT, Peter: *Junia oder Junias? Zum textkritischen Hintergrund von Röm 16,7*.
In: Friedrich V. REITERER / Petrus EDER (szerk.), *Liebe zum Wort. Beiträge zur klassischen und biblischen Philologie*, Salzburg 1993, 83–102.
- BIEBERSTEIN, Sabine: *Die Frau rede in der Gemeinde! Frauen in der Jesusbewegung und in den frühen Gemeinden*. In: *Bibel und Kirche* 65 (2010/4), 198–204.
- CAHILL, Lisa: *Sexual Ethics. A Feminist Biblical Perspective*. In: *Interpretation* 49, (2004), 5–16.
- COLLINS, John N.: *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources*, New York 1990.
- COLLINS, John J.: *Marriage, Divorce and Family in Second Temple Judaism*. In: *Families in Ancient Israel*, Louisville 1997, 143–144.
- CSERHÁTI Márta: *The New Testament Household Codes and the Human Dignity of Women*. In: PERINTFALVI Rita (szerk.): *Women and Religion. Dignity of the women as dignity of the human being. Relationship of theology and anthropology from a Central and Eastern European view*, Kolozsvár 2011. 49–58.
- DUNN, James D. G.: *The Household Rules in the New Testament*. In: *The Family in Theological Perspective*, Edinburgh 1996, 43–63.
- EISEN, Ute E.: *Frauen in leitenden Positionen. Im Neuen Testament und in der frühen Kirche*. In: *Bibel und Kirche* 65 (2010/4), 205–213.
- FERENC PÁPA: *Evangelii Gaudium. Az evangélium öröme. Az evangélium hirdetéséről a mai világban*, Budapest 2014.
- EPP, Eldon Jay: *Junia. The First Women Apostle*, Minneapolis 2005.
- GIELEN, Marlis: *Stellung und Funktionen von Frauen in paulinischen Gemeinde*. In: CALPINO, Teresa J.: *Women, Work and Leadership in Acts*, Tübingen 2014, 105–139.
- GLIELEN, Marlis: *Stellung und Funktionen von Frauen in paulinischen Gemeinden*. In: HÖLSCHER, Andreas / KAMPLING, Rainer (szerk.), *Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen*, Münster 2003, 115–139.
- II. JÁNOS-PÁL PÁPA, *Ordinatio sacerdotalis* c. apostoli levél, 1994.
- OSIEK, Carolyn / BALCH, David: *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Louisville 1997.
- SCHREIBER, Stefan: *Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6.12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen*. In: *NTS* 46 (2000), 204–226.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth: *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1990.
- WAGENER, Ulrike: *Un-Ordnung im Haushalt Gottes? Wie Schüler des Paulus die Freiheit ihrer Glaubensschwwestern bekämpfen*. In: *Bibel und Kirche* 65 (2010/4), 223–227.

SEVÁ MICVÓT BENÉ NOÁCH*

Szécsi József

Sevá micvót bené Noách

There are certain laws that – according the Jewish theological tradition – not only Jews but also Gentiles have to keep. In case Gentiles transgress these laws punishment wait also for them, even in this earthly life.

We know the lists of these precepts in several versions, one of which is directly connected to the starting period of Christianity. The Synod of Jerusalem during the middle part of the first century was held around this subject with the intention of launching the mission of Paul towards the Pagans. Thus it made possible the historical start of a Christian world.

I. A JERUZSÁLEMI ZSINAT

Az első század közepén volt egy jeruzsálemi tanácskozás, gyűlés, melyet az induló kereszténység első zsinatának hívták később. Itt arról vitatkoztak, hogy aki nem zsidó, tehát egy másik népből akar belépni a Jézusban, mint messiásban hívők közé, annak be kell-e térni ehhez a zsidóságra vagy sem? A kérdés nem volt új, mint ahogy a jézusi tanítás sem volt új abban az értelemben, hogy annak elemei általában tőle származtak volna, hanem annak sajátos egysége, megvalósítása és közlése. Az első jeruzsálemi zsinat kérdésköre a zsidómisszió nyugodott. A hellenisztikus zsidóság erőteljes missziót folytatott a pogányok betérése érdekében, hogy más népekből jöjjenek prozeliták a zsidóságra. Ezen ókori zsidómisszió a kereszténység uralomra jutásával gyakorlatilag megszűnt, de e missziós küldetési hozzáállást vette át a kereszténység és az iszlám is. A zsidóság napjainkban kifejezetten hangsúlyozza, hogy nem missziós vallás, és – ha vannak is törekvések vagy elmozdulások a prozelitizmus irányába – ez igaz. Az első jeruzsálemi zsinaton felvetett kérdéskör tehát a prozelitizmus problémáján nyugodott. Két irányzat volt. Az egyik, ma így mondanánk, ortodox, a palesztinai, mely azt mondta, hogy aki be akar térni a zsidóságra, annak a teljes Törvényt, a teljes tórai parancsrendszert fel kell venni. A másik egy ehhez képest liberális irány volt, vagyis a galut zsidóságnak, a diaszpórákban élőknek a hozzáállása. Nem kérték a teljes Törvénynek a betartását, megelégedtek annak bizonyos fontosabb elemeivel. Ezen gondolatrendszernek az alapja pedig az ún. Hét Noéi Törvény, a *Sevá micvá bené Noách* volt.

* Elhangzott a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián 2016. augusztus 29-én, és a „Lelkész Kör Budapestért” imareggelijén (Budai Református Gyülekezet, Budapest, I. Szi-lágyi Dezső tér 3.)

2. A NOÉI TÖRVÉNYEK

Az ún. noéi törvények héber neve: *Sevá micvót bené Nóách*. Azon hét törvény, amelyet a pogányoknak, a nem zsidóknak is be kell tartani. Ezeknek alapja az Ádámnak szóló parancs¹ és a Noéval a vízözön után kötött szövetség² rabbinikus értelmezése.³ Vannak e törvényeknek változatai, mégis az általánosan elfogadott hét törvény:

1) a bálványimádás; 2) az istenkáromlás; 3) a gyilkosság; 4) a szexuális bűn; 5) a lopás; 6) kegyetlenkedés az állatokkal; 7) a bírói igazságszolgáltatás,⁴ vagy más megfogalmazásban: 1) a törvényhozás kötelezettsége; 2) Isten átkozásának tilalma; 3) a bálványimádás tilalma; 4) tilalmas házasságok/kapcsolatok (rokonok között, ill. házasságtörés); 5) a vérontás tilalma; 6) a lopás tilalma; 7) élő állat húsából tilos enni. A zsidó hagyomány szerint ezektől az ősember is tartózkodott. Ha a nem zsidók át-háglák ezeket a törvényeket, rájuk is halál vár. A Tóra többi törvényei csak a zsidókra vonatkoznak, bár a nem zsidók is betarthatják azokat. Azokat a nem zsidókat, akik betartják a noéi törvényeket, azokat helybéli idegennek, *gér tósáv*-nak kell tartani, akikre kiterjed a zsidó közösség támogatása.⁵ Maimonides,⁶ a XII. századi nagy zsidó gondolkodó úgy vélte, hogy a jámbor nem zsidók azért tartják meg e törvényeket, mert úgy gondolják, hogy ezek benne vannak a Bibliában. Egyenlővé tette a noéi törvények megtartóit az igaz emberekkel – *gér cedek* – a chászidokkal, és így eggyé a zsidó néppel, akik részesülni fognak az Eljövendő Világban (leólám hábá). Maimonides szerint a noéi törvények elfogadásának alapja a nem zsidók számára az isteni tekintély és a mózesi kinyilatkoztatás. A Tórának a zsidók előtti tekintélyéről mondja Exodus 24,7: „Engedelmesen megteesszük mindazt, amit az ÚR rendelt!”. A Szánhedrin traktátus szerint:⁷ „Ő (ti. Isten) felfüggeszti a hegyet egy hordóhoz hasonlatosan és ezt mondja: Ha elfogadjátok a Tórát jó, ha nem, akkor a temetésetek lesz!”.

Moses Mendelssohn⁸ nem értett egyet Maimonidesszel és azt mondta, hogy a nem zsidók azért tartják be a noéi törvényeket, mert azok ésszerűek és erkölcsösek.

¹ Genesis 2,16

² Genesis 9,4

³ Genesis Rabba 34; Szánhedrin 56a

⁴ Szánhedrin 56a; Ávodá Zará 8,4

⁵ Ávodá Zará 64b

⁶ Moses Maimonides/Moses ben Maimon, neve a Rabbi Moses Ben Maimon-ból Rámbám (1135–1204)

⁷ Szánhedrin 88a

⁸ Rámbám: Hilchot Meláchim 8,11. Moses Mendelssohn/Moses ben Menahem, név-rövidítése: Ra-Mbe-Ma-N, ovagy Dessau-i Moses (1729–1786)

Egy hagyományos zsidó magyarázat szerint az „*ólám hábá*” szószerinti jelentése: a világ, ami jön. Tehát minden itt a Földön fog megvalósulni, mert az a bizonyos Eljövendő Világ fog majd „idejönni” hozzánk, a Földre. Más zsidó magyarázat szerint Noéi fiai, tehát ennek a világnak a fiai erre a világra összpontosítanak, a zsidóság viszont az Eljövendőre. Ha pedig az Eljövendőre készülünk, akkor egy jobb világban élhetünk már itt és most.⁹

A hét noéi törvény a rabbinikus tradíciónak a Bibliából eredő erkölcsi létminimuma, mely minden emberre nézve kötelező.¹⁰ A zsidóknak kötelező a Tóra teljes megtartása. A Genesis 9,12–13 szerint mindenki „Noé szövetségének fia”: „Majd ezt mondta Isten: Ez a jele a szövetségnek, amit én szerzek veletek és minden élőlénnel, amely veletek van, minden nemzedékkal, örökre: szírványívet helyezem a felhőkre, az lesz a jele szövetségemnek, melyet én a világgal kötök.” A hét noéi törvényben az utolsó kivételével mindegyik negatív, mely inkább a többi rendelkezés összefoglaló értelmezése. Bálványimádás esetén, bár a nem zsidóknak nincsen „Isten ismeretük”, mégis esküvel kell megtagadni a hamis istenképet.¹¹ Ez a törvény magára a bálványimádásra vonatkozik és a nem zsidóktól nem kívánja meg a vértanúság elszenvetését.¹² Embert, vért azonban nem lehet ontani, itt a mártírium választandó.¹³

Úgy gondolták, hogy az iszlám hívei követik valójában a noéi törvényeket, hisz a keresztények Jézust imádják, tehát bálványimádók. A kései középkor óta a keresztények is Noé fiainak számítanak.¹⁴ Ez az ún. társítás fogalma, héberül: *situf*, arabul pedig *sirk*. A Szentháromság fogalma az iszlámban ún. társítás, melyben a Trinitás elfogadhatatlan, voltaképpen politeizmus. A zsidóság *situf* fogalma elfogadja, hogy a keresztény nem sokistenhívő, de mégis elfogadhatatlan számára a Szentháromság dogmája. A nem zsidók számára az istenkáromlás, a gyilkosság és a lopás az érvényes társadalmi törvények szerint is tilos. A lopás tilalma a cselekvés sokféle módzatára vonatkozik, pl. katonai hódítás esetén.¹⁵ A nem zsidók részére vannak különböző előírási listák.¹⁶ Tilos pl. a varázslás, a kasztráció, a magvak keresztezése, az áldozat megbecstelenítése. Parancs van a jótekonyság gyakorlására, a nemzésre és a Tóra tiszt-

⁹ SZÁNTÓ-VÁRNAGY Binjamin: *Noé fiainak 7 törvénye*, in: Új Élet 2016.júl.15.3.

¹⁰ Szánhedrin 56–60

¹¹ Megillá 13a; Kiddusin 40a

¹² Szánhedrin 74a

¹³ Peszáchim 25b

¹⁴ A szentháromságtan zsidó értelmezése alapján („társítás”)

¹⁵ Rási a Szánhedrin 57a-hoz – RÁSI, a Rabbi Solomon ben Isaac rövidítése (1040–1105), a Biblia és a Talmud nagy kommentátora.

¹⁶ Szánhedrin 57b

teletére.¹⁷ Ezek a noéi törvények legismertebb további kifejtései. A noéi törvények tehát egy kiválasztott egység a gyakorlatban létező zsidó parancsok közül. A zsidóknak kötelező a noéi kódex megtartása, bárhol is vannak. Maimonides szerint a nem zsidóknak a noéi törvényeket nem úgy kell értelmezni, mint amit kiérdemeltek saját tulajdonul, hanem isteni kinyilatkoztatásként. Az etika, a morál nem pusztán evilági normatíva, hanem isteni törvény.

Felvetették, hogy talán létezett egy a Sínai-hegyi törvénykezést megelőző törvényhagyomány is, melyet a Sínai-hegyi kinyilatkoztatás után már csak a nem zsidókra kellett értelmezni. Ez egybecsengett a Talmud szerint Rabbi Johanan nézetével.¹⁸ A noéi szövetség gondolata folyamatosan jelen volt a zsidó gondolkodás történetében. Modern zsidó gondolkodók, mint Moses Mendelssohn és Hermann Cohen¹⁹ a noéi parancsok eszméjét Izrael és az egész emberiség közös és ésszerű etikai alapjának tartják.²⁰ Noéban az emberiség egységének és folytonosságának szimbólumát látják. Vannak nézetek, mely szerint az emberiség végső állapotában fogja majd tartalmazni mindkét elemet: a zsidóságot és Noé fiait; mások szerint Noé fiai az utolsó előtti szintet jelentik, amikor is bekövetkezik a Tóra mindent betöltő egyetemessége.²¹

A Deuteronomiumban találunk egy listát: „Ne legyen köztetek olyan, aki fiát vagy leányát áldozatul elégeti, ne legyen varázslást űző, se jelmagyarázó, kuruzsló vagy igéző! Ne legyen átokmondó, se szellemidéző, se jóvendőmondó, se halottakról tudakozódó!”²² A Jubileumok könyve²³ (7,20) feljegyezz egy lényegi különbséget, amikor nem hét, hanem Noé fiainak hat parancsáról beszél: 1) az igazságosság betartása; 2) a test szemérmének betakarása; 3) a Teremtő áldása; 4) a szülők tisztelete; 5) a környezet szeretete, 6) őrizkedés a paráznaságtól, a tisztátalanságtól és minden gonoszságtól. Az Apostolok Cselekedetei 15,20-ban utalást találunk 4 nem zsidóhoz intézett parancsra: „(1) tartózkodjanak a bálvány okozta tisztátalanságtól, (2) a paráznaságtól, (3) a megfulladt állattól és (4) a vértől.” Ez az a lista az egyetlen, melynek nincs direkt kapcsolata azokkal a vallási törvényekkel, melyeket a Tóra kötelezően előír a zsidókkal élő idegenek számára is (*gér há-gár és ezráh*). A Talmud feljegyezz egy állásfoglalást, mely tiltást alkalmazna a különböző fajú állatok keresztezése, és a különböző fák oltása ellen.²⁴

¹⁷ Chullin 92a

¹⁸ Jevámót 62a

¹⁹ Hermann Cohen (1842–1918), német filozófus

²⁰ Hermann COHEN: *Religion der Vernunft* (1929), 135–48, 381–8.

²¹ Ávodá Zará 2:1

²² Deuteronomium 18,10–11

²³ Jubileumok könyve 7,20

²⁴ Szánhedrin 56b

A zsidó törvénynek, a *haláchá* nak az arámi korszakban²⁵ meglévő hét előírásból álló listája a noáchida törvényeknek egy általánosan elfogadott keretévé vált. Különböző tannaita források ugyan a megegyezés hiányára utalnak ezen törvények számára vonatkozóan, beleértve a bennük foglalt sajátos normákat is. A Toszeftá (Ávódá Zará 8,6) pl. négy további tiltást jegyez fel: 1) az élő állat vérének ivása; 2) a kiherélés; 3) a kuruzslás; és 4) a Deuteronomium 18,10–11-ben²⁶ felsorolt összes mágikus cselekedet. Nem rabbinikus források a tánnaita²⁷ korszakban újabb változatokat is ismertek.

A noéi törvényekkel kapcsolatban kérdés volt a talmudi korban, hogy természeti törvényről, vagy a nem zsidók viselkedésének szabályozásáról van-e szó. A Jómá 67b szerint e törvények nem részei a kinyilatkoztatásnak. A Genesis Rabba²⁸ szerint a hét noéi törvényből hat Ádámnak lett kinyilatkoztatva. A hét törvény közül a húsevással kapcsolatos korai kinyilatkoztatás lehet, mert a vízözönig a húsevés tiltott volt: „Nektek (ti. az embernek) adok az egész föld színén minden maghozó növényt, és minden fát, amelynek maghozó gyümölcse van: mindez legyen a ti eledetek. Minden földi állatnak, az ég minden madarának és minden földi csúszómászónak pedig, amelyben élet van, eledelül adok minden zöld növényt.”²⁹

Vannak arra mutató jelek, hogy még a talmudi korszakban is léteztek eltérő vélemények vajon a noéi törvények a természeti törvény megfogalmazásai-e, vagy pusztán arra szolgálnak, hogy irányítsák a zsidók irányítása alatt élő idegenek viselkedését. A természeti törvényre, a *lex naturalis*ra irányuló felfogás világosan jut kifejezésre az állításban, hogy a hét törvény között öt akkor is kötelező lenne, ha nem került volna kinyilatkoztatásra.³⁰

3. BÍRÓSÁGI ELJÁRÁSOK

A noahita törvény arra kötelezte az adott társadalmat, hogy bíróságokat állítsanak fel minden városban és régióban. Ezeknek a bíróságoknak ítélni kellett a nép felett, adott korban nem hét hanem pl. hat törvényt illetően, és figyelmeztetni kellett

²⁵ Arámi korszak alatt itt az időszámításunk előtti és utáni közvetlen századokat értjük.

²⁶ Deuteronomium 18,10–11: ⁽¹⁰⁾ Ne legyen olyan nálad, aki a fiát vagy a leányát áldozatul elégeti, ne legyen jó, se varázslást űző, jelmagyarázó vagy igéző! ⁽¹¹⁾ Ne legyen átokmondó, se szellemidéző, se jóvendőmondó, se halottaktól tudakozódó!

²⁷ A tannaiták korszaka időszámításunk utáni 10–220 év közötti időszak, tehát összesen 210 évig tartott, hat generációt tett ki.

²⁸ Genesis Rabba 16,6; 24,5

²⁹ Genesis 1,29–30. BÜCHLER Zsigmond: *Magyar Cenóh-Urenóh*. Dunaszerdahely, 1928.5.

³⁰ Jómá 67b; Szifrá Áháré Mót 13,10

a népet bármelyik törvény megszegése ellen.³¹ Nahmanidesnél arról olvasunk,³² hogy ezek a bíróságok olyan ügyekben is ítélezhetnek, melyek nem tartoznak a hat törvény alá, mint pl. lopás, testi sértés és bántalmazás stb. Olyan gyilkossági esetekben, amikor a noahita gyermeket mészárol le az anyja méhében, vagy megöl egy személyt, akinek életéről már lemondtak (*terefah*), vagy valakinek a halálát okozta éheztetéssel, vagy azzal, hogy oroszlán elé vetette, ahonnan nem tudott menekülni, vagy ha megölt egy embert önvédelemből, a noahita gyilkosságban bűnös, és halálbüntetést kell szenvednie, de ugyanilyen vétség miatt egy izraelitát nem végeztek ki.³³

Az általában tiltott szexuális kapcsolatok közül csak hat eset tilos a noahita számára: (1) az anyával; (2) az apa feleségével, még az apa halála után is; (3) férjzett asszonnyal, akár zsidó, akár nem zsidó felesége; (4) ugyanazon anyától származó nővérrel; (6) állatokkal. Ezekben az esetekben a kijáró büntetés különbözik aszerint, hogy izraelita vagy noahita követte el azokat.³⁴ A noahitát lefejezéssel büntették mindenfajta rablási esetben, akár zsidótól, vagy nem zsidótól rabolt, még akkor is, ha az elrabolt tárgy kevesebbet ért, mint egy perutah, amely a legkisebb palesztin érme volt, kevesebb, mint az az összeg, ami alatt egy izraelita ellen eljárás megindulhatott. A noahitát kivégezték akkor is, ha evett egy élő állat végtagjából, még ha az elfogyasztott mennyiség kisebb is volt, mint egy olajbogyó, mely a legkisebb mennyiség volt, amiért egy izraelitát büntetni lehetett.³⁵

4. KIVÉTELES ESETEK

A noahita mentes volt a büntetéstől, ha öntudatlanul vétkezett, a Törvény nem-ismerete azonban nem mentette fel. Amennyiben kényszer alatt vétkezett, még olyankor is, amikor egy izraelitának inkább a mártíromságot kellett vállalnia, minthogy azt megszegje (pl. bálványimádás, házasságtörés vagy gyilkosság), nem volt büntetendő.³⁶ A noahita, aki egy másik noahitát megölt, bálványokat imádott, istenkáromlást követett el, vagy tiltott kapcsolatot folytatott egy másik noahita feleségével, és ez után prozelitává lett, mentes volt a büntetéstől. Ha azonban izraelitát ölt meg, vagy izraelita feleségével folytatott tiltott kapcsolatot, és ez után lett prozelita, alá kell

³¹ Maimonides: Jád Há-házáká IX,14; X,11

³² Na manides: Genesis XXXIV,13 1194–1270

³³ Maimonides: Jád Há-házáká 57b; IX,4

³⁴ Maimonides: Jád Há-házáká IX,5–8

³⁵ Maimonides: Jád Há-házáká IX,9–13

³⁶ Mákkót 9a; Szánhedrin; 74b; Maimonides: Jád Há-házáká X.1,2 Le em Misné és Kesze Misné

rendelnie magát annak a büntetésnek, ami egy izraelitára vonatkozott ilyen bűnök esetében.³⁷

Egy noahita, aki a Tóra bármely törvényét be kívánta tartani, megtehetette. Azt, aki betartotta a hét noéi törvényt ún. befogadott idegennek tekintették,³⁸ a nem zsidók egyik jámborának, akit biztosítottak arról, hogy helye van az Eljövendő Világban.³⁹ A talmudi időkben Babilon nem zsidó lakói erkölcstelen életmódot folytathattak, mert Ulá, a legkorábbi babiloni amórák, tanítók egyike arról panaszkodott, hogy a 30 törvényből, amit a noahitákra vonatkozik, csak hármat tartanak meg, ti. (1) nem írnak házassági szerződést, ketubát a pederasztáknak; (2) nem árulnak emberi húst a boltjaikban; (3) és tiszteletet tanúsítanak a Tóra iránt.⁴⁰

A messiás eljövetelekor a noahiták el fogják fogadni a Tóra összes törvényét, később azonban újra elfogják utasítani azokat.⁴¹

5. A PÁLI MISSZIÓ

Az első jeruzsálemi zsinaton voltaképpen azt fogadták el, hogy a kereszténységbe betérő nem zsidónak csak a noéi törvényeket kell elfogadni és betartani és hinni Jézusban, a Messiásban. A páli misszió voltaképpen a hellenisztikus kor zsidómisszójának diaszpóra-változata volt. Ebből lett a kereszténység. Az Újszövetségben lévő lukácsi mű második kötetében, az Apostolok Cselekedeteiben olvashatunk Pál kezdeti konfliktusairól is ez ügyben. A zsinagógák körül, mint ma is, mindig volt egy – mondjuk így – holdudvar, vagyis a reménybeli zsidóságba betérők, vagy a zsidóság iránt érdeklődő nem zsidók csoportja. Pál ezeket célozta meg és nyerte meg itt-ott elsőnek a kereszténységbe. Ennek nem örültek az adott zsinagógák.

Pál arról ír, hogy majd ha minden zsidó hisz Jézusban, a Messiásban, akkor jön el az ÚR napja, akkor jön el újra Jézus Krisztus. A próféták pedig arról írtak, hogy majd ha a pogányok betérnek zsidónak, eljönnek Sion hegyére, akkor jön el az ÚR napja, illetve ekkor jön el a messiás. A XI. században sok keresztény, így klerikusok is betértek a zsidóságba. Ekkor sok zsidó tanító úgy gondolta, hogy közel a messiás eljövele, mert betérnek a pogányok. Tehát egy teológiai képletről van szó, egy gondolkodási modellről, melynek aktualizálása átgondolandó. A teológiának kor és kultúrafüggő jellege is van.

³⁷ Szánhedrin 71b; Maimonides: Jád Há-házáká X,4

³⁸ Avódá Zará 64b

³⁹ Toseftá, Szánhedrin XIII,1; 105a; Maimonides: Jád Há-házáká VIII,11

⁴⁰ Chullin 92b

⁴¹ Jeruzsálemi Talmud: Ávódá Zará II,1

6. MISSZIÓ A ZSIDÓSÁG FELÉ

A misszió a zsidóság számára általában elfogadhatatlan. Egész egyszerűen egy kétezer éves háttér miatt nem kérnek belőle. Egyébként zsidó részről jobban ismerik a kereszténységet, mint fordítva az adott kultúrköri sajátosságok miatt. Fel lehet tenni a kérdést, hogy le lehet-e, vagy le kell-e mondani a kereszténységnek a misszióról? Azt hiszem, hogy a kérdés nem annyira bonyolult, mint amilyennek látszik. Először is a meggyőződés átadásának nemcsak egyfajta módja van, ti. a beszéd. Azt gondolom, hogy az adhatja át a meggyőződését, aki meg is valósítja, amiről beszél. Ha nem szólok egy szót sem, akkor is információt bocsátok ki, közlöm magamat. Nem az a probléma, hogy közlök valamit, hanem, hogy hogyan? Tehát, ha a másik nem kér belőle, akkor békén kell hagyni. Másrészt van egy keresztény beidegződés. Évekkel ezelőtt Pest megyében egy faluban élt egy idős zsidó néni. Az egyetlen zsidó a faluban. Egyszer csak a keresztények rávetették magukat, hogy megtérítsék kereszténynek. Jóllehet a falu ugyanúgy élt, mint bárhol másutt az emberek Magyarországon, tehát hitetlenek, vallásukat nem tartók stb. Mégis az az egy zsidó néni kellett, aki ebbe majdnem teljesen tönkrement. Ti. az „akkor jön el a messiás, ha betérnek a zsidók” – teológiai alapelv mozgott bennük, tudatlanul. A középkorban nem irtottak ki minden zsidót, mert valakinek be kell térni ahhoz kereszténynek, hogy eljöjjön újra a Messiás. A hozzáállásom a kérdéshez a következő: Mindenki elmondhatja a meggyőződését, ha azt meg is valósítja, de ebben a zsidóság nem kap kiemelt szerepet, csak annyit, mint bárki más. Ráadásul a zsidóság alapjában van kapcsolatban Istennel, hiszen szövetséget kötött vele, mégpedig a teljes zsidósággal, tehát nem csak az ún. hívő zsidókkal, hanem a nemhívó, vagy különböző világnézetűen lévő összes zsidóval, tehát a teljes zsidósággal.

Súlyos teológiai tévedés az – ha ezt hirdetik – hogy aki nem fogadja el Jézust messiásának, az nem üdvözl. Az üdvözlés nem dogmatikai felvételi vizsga. Ha valaki nem tud valamit vagy más a meggyőződése, akkor azt kell követni és Isten úgy fogja üdvözíteni, akár tetszik a fundamentalistáknak, akár nem.

Jézus messiás volt, ezt vallotta magáról, de a messiás elnevezést a biblikus kutatás általános véleménye szerint nem alkalmazta magára, inkább Emberfiaként jelölte meg magát. A kettő közötti különbség az, hogy a messiás fogalom inkább a jelen világban való társadalmi, politikai küldetésére utalt.

7. A VALLÁS KULTURÁLIS MEGHATÁROZOTTSÁGÁRÓL

Az ún. noéi törvények csakúgy, mint minden más törvény valahol, valamikor létrejött, kialakult valamiből, valami miatt. A tórai különböző parancsok, rendelkezések, micvák ókori-keleti háttérrel rendelkeznek. Ezekből formálódott saját igény és felfogás szerint. Mai értelemben egy ókori polgári és büntetőtörvénykönyv volt a Tóra. A Tízparancsolatról, a Dekalogusról tudjuk, hogy eredetileg nem parancsok voltak, hanem az ókori-kelet intelemirodalmának volt része. Vagyis formálódtak az elképzelések, létrejöttek rendelkezések, szabályok, melyet egy idő után az adott közösség hivatott, szakrális vezető testülete szentesített, lezárt és Istentől ihletettnek nyilvánított. Nyilvánvalóan, ami igaz és jó az Istennek a világa és ebben az értelemben adott emberi rendelkezéseink egyrészt megfelelnek Isten elvárásainak, másrészt eredetükben nem is lehetnek mások, csak Istentől származók. A nehézség csak akkor van, ha egy szakrális iratba tévedések, hibák csúsznak, melyek történeti, természettudományos vagy éppen hitelvi kérdések körül vetnek fel problémákat.

A noéi törvények a zsidóság egy adott történelmi időszakának lehetnek termékei, melyek egy olyan világban éltek, ahol társadalom és vallás nem szétválasztva, hanem szervesen együtt élt. Ennek a nem szekuralizált világnak volt része a „Hét noéi törvény”, melynek egyik változatát magáénak mondta ki az induló kereszténység adott vezető testülete, egy bizonyos „Négy noéi törvény”-t. Azóta eltelt két évezred és vannak olyan keresztény közösségek, hol fel sem merült az állati vér fogyasztásának tilalma, és van ahol tiltott. Kultúrák váltják egymást, illetve vannak irányzatok melyek megtartanak bizonyos elemeket, más teológiai rendelkezéseket pedig egész egyszerűen elfelejtene, vagy amolyan parkolópályára kerülnek. Talán érdemes azon is elgondolkodni, hogy a felejtésnek vannak előnyei is, hiszen mi lenne, ha mindent megtartanánk a történelmi régmúltból? Bizonyára maga az élet válna lehetetlenné.

8. „ISTEN ADOMÁNYAI ÉS MEGHÍVÁSA VISSZAVONHATATLAN!” (RÓM 11,29)

A Zsidókkal való Vallási Kapcsolatok Szentszéki Bizottsága 2015. december 10-én kiadott egy fontos iratot *„Megfontolások a katolikus–zsidó kapcsolatokat érintő teológiai kérdésekről a „Nostra aetate” (No.4) 50. évfordulója alkalmából”* címmel.⁴² Az irat lényege az, hogy Isten örök szövetséget kötött a zsidósággal, amit természetesen megtart örök időkre, így a zsidóságnak van egy saját útja Isten felé az üdvösség kérdé-

⁴² „Isten ugyanis nem bánja meg kegyelmi adományát és meghívását” *Megfontolások a katolikus–zsidó kapcsolatokat érintő teológiai kérdésekről a Nostra aetate 50. évfordulója alkalmából*. ford. DIÓS István. Budapest, 2016.

sében akkor is, ha nem lesznek kereszténnyé. A meggyőződés átadását természetesen továbbra is fontosnak tartja az irat, amely tanúságtételről beszél, tehát hiteles magatartásról. Az irat azt is kijelenti, hogy a katolikus egyház a továbbiakban nem gyakorol intézményes missziót a zsidóság felé.

Az első század közepének zsinatával szemben jelenleg van egy fordított kérdéskör is, ti. az ún. messiáshívő zsidók ügye. Zsidók, akik hisznek Jézus Krisztusban, de nem akarják magukra venni a történelmi kereszténység katolikus, protestáns vagy ortodox egyházi gyakorlatát, liturgiáját, sőt bizonyos értelemben teológiai kérdésköreit sem, hanem benne élnek természetes módon a zsidó gyülekezeti világban, vallják az Újszövetség iratainak tanításait és Krisztus-hívők. Izraelben a Szentháromság-monoteizmus feszültségében inkább arról beszélnek, hogy ők azt vallják, ami az Újszövetségben van, vagyis nem egy későbbi dogmatikai megfogalmazást. Nem nézik őket jó szemmel zsidó részről, különösen Izraelben bizonyos ultraortodox irányzatok. Keresztény oldalról gyér a támogatottságuk, de van katolikus és protestáns részről is mozgás. Az Egyesült Államokban pl. van néhány adventista zsinagóga is, mely irányzat külön kérdéskör a messiáshívő zsidó mozgalmon belül.

Nagy kérdés az, hogy egy kultúrát át lehet-e adni egy másiknak? Az ókori zsidóság nagy vallási hitelveinek bölcsője az ókori kelet volt. A görög típusú egyházstruktúra az első század fordulójára alakult ki és lépett a zsidó helyébe. A kereszténység tanításrendszere sok új dogmatikai elemet kapott. Átadható-e ez a kulturálisan meghatározott vallás egy merőben más kultúrának? Az Újszövetség iratai felfoghatók különböző Jézus-értelmezések sorának is. Lehetnek-e napjainkban is új Jézus-értelmezések és ezeknek hogyan kell lényegi kontinuitásban lenni a bibliai megfogalmazásokkal? Noé fiainak törvényei egy olyan kulturális alternatívát kínálnak, mely modellül szolgálhat a teológiai inkulturalizmus megoldhatatlannak tűnő kérdésére.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- DALLEN, Michael Elias: *The Rainbow Covenant: Torah and the Seven Universal Laws*. Lightcatcher Books, 2003.
- Encyclopaedia Judaica, Jewish Encyclopaedia: Seven Noachide Laws.
- FLUSSER, David / HEILIGENTHAL, *Roman: Noachidische Gebote I. Judentum II. Neues Testament*. In: *Theologische Realenzyklopädie* 24. 1994. 582–587.
- MÜLLER, Klaus: *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*. Inst. Kirche und Judentum, Berlin 1994. 2. Aufl. 1998. Studien zu Kirche und Israel 15.
- PLAUT, Gunther W.: *Die Tora in jüdischer Auslegung*. Gütersloher Verlagshaus, 2008. 129. Kommentar: Die „noachidischen Gebote“. Rabbinikus források: Szánhedrin 56a/b; Maimonides: Hilchot Melachim 8,11; 9,1; Jehuda Ha-Levi: Kursari 3,73.

WORSHIP AS A RELIGION CONFLICT IN THE NEO-BABYLONIAN EMPIRE IN THE BOOK OF DANIEL

Tokics Imre

Daniel was one of the greatest of the prophets, his life was a very clear mission in the Babylonian Empire. Daniel was one of the captives who were led from Jerusalem to Babylon. He and his friend were most probably between fifteen and eighteen years old, when they were taken of his homeland. The book of Daniel tell us that normally, it was Daniel's custom in Babylon worship three times a day. Daniel and his friends worship were their special Jewish mission of the exile.

Various passages from Daniel's book indicate that his diligent and prayerful study of the Tora and the scroll of the prophet Isaiah exercised a very positive influence on him, and his mission. Jeremiah's great influence on some of the Hebrew captives in Babylon as well as on Daniel and his friends came from the famous letter to the exiles recorded in chapter 29 of his book. That letter urged the people to "build houses and settle down, plants gardens and eat what they produce... Pray (worship) to the Lord for it, because if it prospers, you too will prosper..." Jer. 29:5–7.

I. INTRODUCTION

Daniel was "one of the greatest of the prophets, insomuch, that while he was still alive he had the esteem and applause both of kings and multitude; and even now that he is dead, he retains a remembrance that will never fail, for the several books that he wrote and left behind him are still read by us till this time; and from them we believe that Daniel conversed with God."¹ Josephus Flavius was a Jewish historian, who lived in the first century A. D.

In the case of Daniel's book its authorship is confirmed by a number of explicit statements found in the book itself. In Daniel's book, a number of explicit statements found in the book confirm its authorship. Some commentaries on Daniel's book begin with the basic assumption that Daniel is a non-historical personage: the prophet, himself, was modeled by later authors. Modern- critical scholars' opinions

¹ FLAVIUS, Josephus: *The Antiquities of the Jews* 10.11.7. and STEFANOVIC, Zdravko: *Daniel wisdom to the Wise*, Commentary on the Book of Daniel, Pacific Press Publishing Association, Nampa Idaho, 2007, 14.

suggests: Daniel and his friends were only just legendary characters, who most probably never existed.²

The Adventist traditional approach to the book of Daniel holds that a person named Daniel wrote the book, in the sixth century B. C.

The book of Daniel was downgraded because, as is mentioned in the Babylonian Talmud, a rabbinical curse was pronounced on those who used any book to calculate the time of the end.³

The book of Daniel has a strong influence on the New Testament. Daniel's book was one of Jesus' favorite books. Jesus presented himself and his work in apocalyptic terms, because Christ understood the book of Daniel to refer to his own time. According to the Gospel writers, Jesus first and favorite title was the "Son of Man"⁴. This title pointed to his divine authority as well as to His destiny.

2. BIBLE WORSHIP MODELS

The music, sermon, and other important elements of worship liturgy, formed in beautiful symmetry, impress those in attendance. Daniel's worship in the city of Babylon was very special. Daniel was very young, when he went from Jerusalem in the exile. Daniel's and also his friends' worship was their lifestyle. It was their worship, when they studied the Babylonian culture, when they ate, when they prayed in a secret place, when they sang a religious song.

What is happening today in our life? Religious wars are killing the modern Christian church. Remembering that God is the Prompter of our praises should keep us mindful that when we come before His presence, the over-arching aim of the worship service is not quality in praying, singing, or preaching – although we should plan and prepare to honor God through every element of the liturgy.⁵ Everything we do in God's house is toward the true audience – God and God alone. Every sentiment in our prayers, every lyric in our songs, and every idea in our sermons should be Bible based and Christ centered.⁶ But such can occur only when we approach worship as a 24/7 lifestyle. A dichotomous life that separates holy living on

² COLLINS, J. John / CROSS, Moore Frank / COLLINS, Adela Yarbo: *Daniel, Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press 1993.

³ The Babylonian Talmud Sanhedrin 97. b.

⁴ COLLINS: Ibid 93–96.

⁵ HUSK II E. Willie: *Father Abraham the Worship Leader*, in Ministry, International Journal for Pastors, April 2016, 5.

⁶ HUSK II E. Willie: Ibid 5.

the seventh day of the week from the holy standard expected of us the other six days, results in vain Christianity.⁷

When people attend Sabbath School and the divine worship hour, they are looking for more than inspiration and answers to life's questions. They even seek more than fellowship. They want to see people in whom the presence of Christ makes a difference. They don't merely want to hear a testimony about God's power. They want to see that same testimony lived out in reality. Children of God who display the principles of God's kingdom through their lives of daily worship provide the greatest outreach to those who wish to join God's church.

Daniel and his friends were between fifteen and eighteen years old when they were taken to Babylon. A scholar⁸ has called this "a teachable age". Joseph was around eighteen when sold into slavery (Gen. 37:2).⁹

Daniel, as a young man, along with his friends were without any defect. The Bible uses the same language to describe the priests and the sacrifices in the sanctuary Lev. 21:17–23; 22:18–25. The Babylonian diviners were also expected to be "without blemish in body and limbs" when they approached their gods.¹⁰ The Chaldeans were the master race in Neo-Babylon, and by profession they were priests of the god Marduk. "Without any defect", means Daniel and his friends had perfect knowledge of Jewish worship.

In accordance with the ancient customs, the king himself provided choice food and wine for those who resided or served at the palace. Before the four Hebrew were exiled, the revealed word of God was the center of their life. Daniel studied the scroll of the prophet Isaiah while in Babylon. One may conclude that the four Jews were well aware of a statement made by Isaiah that put their exile into the perspective of God's plan for their lives.

The young Hebrew slaves must have clearly understood that their God, the Creator of everything, rather than the King or his god or gods, was the ultimate Provider of all things, whether food, drink, life or wisdom.

Daniel and his friends' daily living was a perfect example of worship for the Chaldean people.

We must always remember that worship is not about the preacher, musicians, or children's storyteller. Neither is the principle function of the offertory to raise funds for local church operations, nor should someone render a Scripture reading

⁷ HUCSK II E. Willie.; Ibid 5.

⁸ MONTGOMERY, A. James: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, The International Critical Commentary, Edinburgh T. & T. Clark, 1927, 120.

⁹ STEFANOVIC, Zdravko: Ibid 52.

¹⁰ COLLINS, J. John / CROSS, Moore Frank / COLLINS, Adela Yarbo: Ibid, 137.

just because this has become tradition. Instead one of the greatest challenges pastors face is to encourage people to live consecrated lives throughout the week and to celebrate – all God has done for us during the previous six days.¹¹

The young Jewish men's resistance to the acculturation in Babylon began with their attitude toward the new names given them and their decision not to partake of the rich food and drink that the king generously provided for them. Worship is a special resistance to worldly culture.

All four Hebrew names are theophoric – they contain a form of a divine name in them. Daniel's name "God is my judge". The word "judge" is frequently used in the Bible in a positive way, with a meaning to "deliver" or "savior". Scholars have mentioned Daniel's name is also found in the fifteenth century B.C. as a "righteous ruler" called Daniel, from the ancient city of Ugarit.¹² It is therefore important to note that the Babylonian names given to the young men are also theophoric. Unlike Hebrew names, which spoke of the true God, the Babylonian names contain names of Babylon's pagan gods.

No information is given about the families from which the four Hebrew young men came. Of our protagonist Daniel, no ancestry is noted,¹³ and contrary to the usual Hebrew custom, no patronymics are given.

Daniel's new name as given by Ashpenaz was most likely Belshazzar – the same name as the later king, and a name that was common in Babylon.

Daniel and his friends believed it was Yahweh and not the god Bel who could protect the life of the pagan kings. Babylonian soldiers regularly ate pork and horse meat while in service for the king. And the original Hebrew word that is translated as defile is associated with blood defilement in the Bible Isa. 59:3; 63:3; Lam. 4:14. The eating of any kind of animal, clean or unclean, that hadn't been slaughtered in a particular way and draining its blood would defile a Hebrew person Lev. 17:10–17. In Babylon, the blood was not drained when an animal was slaughtered for consumption, so defilement by blood was virtually unavoidable. The presence on the menu of pork together with meat defiled by blood posed a serious problem for the Hebrew young men.

¹¹ HUCSK II E. Willie: Ibid 5.

¹² DAY, John: *The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel*, *Vetus Testamentum* 30. 1980, 361–365. and: DRESSLER, Harold H.P.: *The Identification of the Ugaritic Dnīl with the Daniel and Ezekiel*, *Vetus Testamentum* 29. 1979, 152–161.

¹³ BERRIGAN, Daniel: *Daniel: Under the Siege of the Divine*, Farmington, PA, The Plough, 1998, 5.

In many places in the ancient world, food and drink were sacrificed to the gods before the meal. A secular slaughtering of animals for consumption was rare.¹⁴ Meat was usually served from animals offered as a sacrifice to a god. In the Bible, the very act of eating had strong religious influence.

Even Jesus Christ said:

“Here I am! I stand at the door and knock. If anyone hears my voice and opens the door, I will come in and **eat** with him, and he with me” Rev. 3:20.

In Daniel’s time, the city of Babylon was an important religious center, the food and drink available there would have come from the temple, where we may assume that some kind of pagan sacrificial ritual was carried out before and even after each meal.¹⁵ The Jewish slaves’ choice of a diet consisting of vegetables – literally “seeds” – and water showed their pledge of loyalty to the God of Abraham and Isaac and Jacob. Only the Judean youth knew the truth; in worship they understood what it means to: “fear God”.

“Fear God” are the first words from the Three Angels Messages, proclaimed by the first angel. The biblical notion of “fear” should not be understood as “to be afraid” but to “respect”, “revere”.¹⁶ Among the four Hebrews, Daniel was excellent because God gave him the ability to interpret visions and dreams of all kinds. This was unusual in their worship in Babylon. Divine wisdom meets people where they are.¹⁷ Daniel was the most learned man in the Old Testament.¹⁸ The high point of the final examination, following the three years of training, was an interview with the king himself, whose questions included riddles and difficult problems. Daniel and his associates are compared not only with the other young men who received the same training as they did but also with professional advisors to the king who were already at work in Babylonia.¹⁹ God was controlling history from its beginning to its end, even when pagan Babylon conquered the holy land of Judah. “God gave” knowledge and understanding to the four young men. The expression “God gave”

¹⁴ PÉTER-CONTESSÉ, René / ELLINGTON, John: *A Handbook on the Book of Daniel*, New York, United Bible Societies, 1993, 18.

¹⁵ STEFANOVIC, Zdravko: Ibid 64.

¹⁶ PETERSON, David: *Engaging With God: A Biblical Theology of Worship*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1972, 72.

¹⁷ NICOL, Francis: *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, Vol. 4. Washington, DC, Review and Herald, 1955, 767.

¹⁸ WALVOORD, John F. Daniel: *The Key to Prophetic Revelation*, Chicago, Moody Press, 1971, 29.

¹⁹ PÉTER-CONTESSÉ, René / ELLINGTON, John: Ibid 27.

has been called “the gospel”²⁰ of the book of Daniel. The words “God gave” are a key theme in the book of Daniel.²¹

Daniel offers no answer to the question – why are we here in exile? Later on Daniel understood Yahweh was in full control over the events in history and over the day-to-day activities of faithful believers. Only the eye of faith could perceive²² God at work in Babylon. Daniel and his friends were living in a cross-cultural setting, and they learned what it means to be torn between the attitudes of assimilation and separation, of being in the world but not of it. We can see Daniel actively involved and working in the mission and worship of God, in the context of the divine part.

Notice a number of parallels between the lives, tests, and triumphs of Joseph in Egypt and Daniel in Babylon.

- Both of them were taken to foreign lands
- Both were handsome young man Gen. 39:6; Dan. 1:4.
- The faith of both was tested Gen. 39:7–12; Dan. 1:14–16.
- God showed favor to both before their overseers Gen. 39:21; Dan. 1:9.
- Both were given foreign names Gen. 41:45; Dan. 1:20.
- Both of them could interpret dreams Gen. 41:15; Dan. 1:17.
- Both outperformed all the wise men Gen. 41:38; Dan. 1:20.
- Both were promoted to serve as a king’s ruler Gen. 41:41–44; Dan. 2:48.
- Both their lives were a school for the worship God.

Scholars have pointed to a number of similarities between Daniel and story of Joseph.²³

Daniel and his companions represent the godly remnant of Israel which preserved the testimony of God even in the dark time of apostasy and divine judgment.²⁴ Daniel and his friends’ lives were a lifelong worship in the foreign land. Their wisdom came from God. In the Bible, wisdom is a spiritual and ethical virtue, not just a natural outcome of one’s hard work. This is because wisdom is a gift from heaven. True wisdom is not blended with mere intellectual curiosity but with deep trust in God’s leading.²⁵ The Hebrew young men, demonstrated a kind of wisdom that was much superior to that of all the Babylonian and non-Babylonian wise men. Worship was most important for them through their lives because they understand God in all times and all places.

²⁰ GONDINGAY, John E.: *Daniel*, Word Biblical Commentary, Dallas, Word, 1989, 27.

²¹ GONDINGAY, John E.: *Ibid*, 27..

²² LUCAS, Ernest C.: *Daniel*, Apollos Old Testament Commentary, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2002, 57.

²³ STEFANOVIC, Zdravko: *Ibid* 86.

²⁴ WALVOORD, John F. *Daniel*: *Ibid* 43.

²⁵ STEFANOVIC, Zdravko: *Ibid* 72.

3. KING NEBUCHADNEZZAR'S DREAM AND THE JEWS

The second year in Dan. 2:1 changed everything: The king had dreams. The Hebrew noun plural form means it was a series of dreams. The second year of the king was very important. In Babylon dream books were commonly used to explain and treat dream-related problems. The experts were supposed to consult the books, explain the symbols and meanings of the dream, and also conduct appropriate rituals to do away with the evil powers that were behind the dream.²⁶ The spokesmen for the group were the Chaldeans, members of the ruling class in Neo-Babylon. Their commencement greeting: "O king, live forever!" contains a tone of irony here because the story's conclusion is that only the Hebrew God lives forever. The dream was unsettling in the extreme.²⁷ The king's verdict: all the wise men in the city of Babylon must die! Scholars have rightly called this moment the lowest point in Babylon's history for it demonstrated the bankruptcy of its astrological system. Daniel refers to the wise men's inability to help the king, but in doing so he does not specifically mention the term "Chaldean". At this point, the focus of Daniel is "worship of God".

For this reason Daniel arranges a second visit to the king. This time he follows the traditional protocol at the palace and defers to Arioch, the commander of the king's guard, appointed by the king to put the wise men of Babylon to death. Dan. 2:14. Daniel says that no wise man, including himself, is able to solve the king's problem. Only the Hebrew God, is the only One capable of doing things that are humanly impossible. The situation in the second chapter was the final exam for Daniel, who exalted and worshipped God. Daniel pointed to God – the only Source of wisdom – whose messenger he was. "There is a God" who lives among people, and he is none other than Daniel's God. "There is a God in heaven", this is the cardinal principle of the Bible.²⁸

It is important to notice that Daniel begins and ends his speech before Nebuchadnezzar by referring to his God. Daniel begins his interpretation, he addresses the king directly and links his power and his right to rule with God's sovereignty. The Hebrew prophet uses several superlatives to describe Nebuchadnezzar's kingdom, one of which is the title the king of kings, which elsewhere in the Bible is applied to God himself. The prophet Ezekiel, who was Daniel's contemporary, also

²⁶ OPPENHEIM, Alfred Leo: *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1956, 219.

²⁷ BERRIGAN, Daniel: Ibid 55.

²⁸ LONGMAN: Tremper III., *Daniel*, NIV Application Commentary, Grand Rapids, MI: Zondervan 1999, 78. and MONTGOMERY, A. James: Ibid, 162.

refers to King Nebuchadnezzar as “king of kings”, Ezek. 26:7. In both of these references, the most probable meaning is “worldwide emperor”.²⁹ The emphasis here is not on Nebuchadnezzar’s power but on God who gave that power to the king.

To Daniel’s words: you are the head of gold, Nebuchadnezzar must have responded inwardly with a resounding “Yes”. The second chapter began with the king’s fear that became great anger. It ends with a report of immediate effect of the revelation upon the king, a highly positive impact that resulted in great appreciation. Nebuchadnezzar has just witnessed a veritable miracle, so he bows in Daniel’s presence. World rulers are under God’s control,³⁰ when he chooses he can make them acknowledge it.

4. SUMMARY OF THE TEACHING

Worship is recognizing who we are in response to who God is, it is giving God His due. However, it is not sustainable unless we continually keep God before us. So, for the children of Israel to learn how to worship, Yahweh gifted them with the weekly practice in the wilderness. At the heart of liberty – of being let go – is worship. But at the heart of worship is rest and silence – stopping from all work, all worry, all scheming, and all fleeing – to stand amazed and thankful before God and his work.³¹ The true understanding of worship makes the practice of Sabbath day a foregone conclusion, an inescapable necessity always easy to do. What, then, are principles we can follow to help us.³²

God and the future

The story in this second chapter of Daniel, teaches that while human beings are often ignorant and afraid of what may come, God knows, reveals, and holds in His hand the future. In fact, the central message of Daniel 2 is that God knows the future. The pagan gods are impotent to shape events in history.³³

Amos 3:7 says: God does nothing, without revealing his plan to his servants the prophets.

²⁹ SEOW, Choon-Leong: *Daniel*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press 2003, 41.

³⁰ GOLDINGAY, John E.: *Ibid*, 59.

³¹ BUCHANAN, Mark: *The Rest of God: Restoring Your Soul by Restoring Sabbath*, Nashville, TN: Thomas Nelson 2006, 94.

³² CARTER, C. Erik: *Sabbath: A School for Worship*, in: *Ministry International Journal for Pastors*, April 2016, 24..

³³ LONGMAN: Tremper III., *Ibid* 75.

Three times in this chapter Daniel asserts that God reveals mysteries. In each case, he openly confesses who is the Source of his wisdom.³⁴ In this story, we can see that God protected his faithful remnant in Babylon in accordance with the numerous promises found in particular in biblical prophecies. Yet, God's love story did not end with his grace toward those who know and worship him.

God and Babylon

The most provoking concept found in this second chapter is that God loved king Nebuchadnezzar and had a role for him to play in the fabric of world history. John Calvin argued that the wise men of Babylon "deserved to be exterminated from the world, and the pest must be removed if it could possibly be accomplished."³⁵ In saying that, Calvin reflected a type of negative feeling toward the Babylonians commonly found among the Judeans of Daniel's time. But in several places, the Bible mandates love for one's enemies Exod. 23:4; Prov. 24:17; 25:21; Luke 6:27. Thus, the God of the Bible is the God of all human beings. He reaches out to all in order to save.

It has been suggested that the overall theme of the book of Daniel is that: in spite of present appearances, God is in control.³⁶

May God grant us the eyes to behold His magnificence and the privilege of helping His people worship him together.

³⁴ LUCAS, Ernest C.: Ibid 78..

³⁵ CALVIN, John: *A Commentary on Daniel*, Geneva Commentaries Series, Carlisle, PA: Banner of Truth 1995, 1:135.

³⁶ TOWNER, W. Sibley: *Daniel*, Interpretation, Atlanta, John Knox Press 1984, 43.

INTERJÚK HÍRES BIBLIKUSOKKAL

Akiyama Manabu János

Akiyama Manabu János 1963-ban, Oszakában született. 1980 karácsonyán keresztelkedett meg. 1986-ban a Tokiói Egyetemen bölcsészdiplomát szerzett klasszika-filológiából. 1991-től a Tokiói Egyetem Klasszika-filológia Tanszékén tanársegéd, 1997-től a Tokió melletti Cukuba Egyetem Ókortudományi Tanszékének vezetője, görög–latin oktatója. 1999-ben doktori fokozatot kapott a Tokiói Egyetemtől, disszertációjának címe: *„Egyházatyák és a klasszikus művek értelmezése”*. 2015-től professzor a Cukuba Egyetemen. A Bazilita szerzetesrend harmadrendjének tagja. 2009-től folyamatosan ad elő Magyarországon.

Az 5 legfontosabb szakmai publikációja magyar nyelven

1. „Felülkerekedés a gyűlöleten János evangéliumában”, Benyik György (szerk.), *Gyűlölet és kiengesztelődés a Bibliában*, 17–26: XXVI. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2015. augusztus 27–29., JATEPress, 2016.
2. „Istennek a világ iránti szeretete János evangéliumában: a bizánci teológia tükrében”, Benyik György (szerk.), *„Jézustól Krisztusig”*, 29–40: XXIV. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2012. augusztus 21–23., JATEPress, 2013.
3. „A Bölcsesség működése Sirák fiának könyvében”, Benyik György (szerk.), *Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat*, 51–58: XXIII. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2011. szeptember 8–10., JATEPress, 2012.
4. „A »közösségért saját életet adó Jézus lelke« János evangéliumában: a bizánci rítusú egyházban való biblikus és liturgikus teológia tükrében”, Benyik György (szerk.), *„Testben élünk”*, 161–169: XXII. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2010. szeptember 9–11., JATEPress, 2011.
5. „Szent Pál és az »egyetemes történelem« nézőpontja”, Benyik György (szerk.), *Szent Pál és a pogány irodalom*, 25–34: XXI. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2009. szeptember 24–26., JATEPress, 2010.

1. *Kedves János, évek óta visszatérő vendége a SZNBK-nak – hogyan kezdődött ismerkedése a kereszténységgel és a magyar nyelvvel?*

1976-tól 1982-ig a „Rokkó” nevű jezsuita gimnáziumban tanultam, 1980 karácsonyán Ochoa Saturnino spanyol jezsuita atya keresztelt meg. Édesanyám evangélikus volt, ezért már korábban is rendszeresen olvastam a Bibliát. Felsőoktatási kurzusaim elvégzése után azonnal tanársegéd lettem az egyetemen, ezért nem tanulhattam külföldön negyvenéves koromig. Akkor arra gondoltam, hogy talán ideje lenne a tudományos érdeklődésemet külföldön is mélyítenem. Posztgraduális kutatásom

témájául egy Japánban nem nagyon ismert szakterületet választottam, ez pedig a görög katolikus teológia volt. Azt gondoltam, hogy a bizánci rítusú tapasztalatot jól hasznosíthatom az egyházatyák kutatásában is. Azt hallottam, hogy a magyar nyelv szerkezete igen közel áll a japánéhoz, azért választottam Magyarországot kutatásom helyszínéül. Először 2003-ban látogattam ide, 2004–2005-ben részt vettem a debreceni nyári egyetem magyar nyelvi kurzusain, ezt követően 2005–2006-ban a nyíregyházi Görög Katolikus Hittudományi Főiskolára jártam.

2. *Bemutatná a Cukuba Egyetemet és az ottani oktatótevékenységét?*

A Cukuba Egyetem (1873) az első állami felsőoktatási intézmény Japánban. Az Ókortudományi Tanszék tanszékvezetője vagyok, tehát főképpen a görög és a latin nyelv oktatásával foglalkozom. Emellett a görög és a latin szépirodalomról tartok előadásokat és olvasási gyakorlatokat is. Elsősorban Homérosz, Hérodotosz, Thuküdidész, Xenophón, Polübiosz; Cicero, Livius, Tacitus, Vergilius és Ovidius szövegeit olvassuk. Emellett a Septuaginta Biblia szövegét tanulmányozzuk párhuzamosan Josephus Flavius írásaival. Patrológiai szövegek közül leginkább pl. Caesareai Euszebiosz és Augustinust olvasunk, de időnként Aquinói Szent Tamás latin szövegeit is tanulmányozzuk. Van egy kurzusom, amely a magyar és a japán nyelv összehasonlító nyelvtanával foglalkozik, egy másik kurzuson a buddhista filozófiát és keresztény gondolkodást hasonlítom össze. Néha az olasz szépirodalom nagy alakjaival is foglalkozom: például Dante, Boccaccio, Manzoni szövegeiről is tartok kurzusokat, és az utóbbi időben művészettörténeti előadásokat is tartottam az egyetemünkön.

3. *Röviden bemutatná a japán kereszténység történetét néhány fontosabb évszám említésével?*

Japánban a katolikus misszió Xavéri Szent Ferencsel kezdődött 1549-ben. Ezt követően békében növekedtek a japán katolikus hívőközösségek. Ez a helyzet megváltozott, amikor 1587-ben az akkori tábornok, Tojotomi Hidejosi kihirdette a „papok kiutasításának rendeletét”, majd 1614-ben Tokugawa Iejaszu tábornok („sógun”) a „kereszténység teljes betiltását”. Ekkoriban a Japánban élő hívők száma kb. 650.000 volt. Takajama Ukont (1552–1615), a keresztény daimjók egyikét – akit a napokban avattak boldoggá – ekkor száműzték Manilába. A japán vértanúk sorát az 1597. február 5-én Nagaszakiban keresztre feszített 26 vértanú nyitotta meg, akiket IX. Piusz pápa 1862-ben avatott szentté. II. János Pál pápa 1981-ben boldoggá, majd 1987-ben szentté avatta Nisi Tamás domonkos szerzetest (†1634), és tizenöt vértanútársát (ünnepük szeptember 28.). Egészen 1865-ig a „rejtőző kereszténység időszaka” folytatódott Japánban. Peter Girard atya 1859-ben kapott japán tartózkodási engedélyt, s 1865-ben ő fedezte fel a „rejtőző keresztényeket”, akiknek a száma kb. hatvanezerre tehető.

4. *Hol találhatóak Japánban a legnagyobb keresztény közösségek, és kb. hány keresztény emberről beszélhetünk Japánban?*

A japánok össznépessége kb. százmillió. Közülük kb. 0.4 százalék katolikus, számuk tehát négyszázezerre tehető. A protestáns hívek száma ennél valamivel több. Japánban három katolikus érsekség (Tokió, Oszaka, Nagaszaki) és 16 püspökség található: Szapporo, Szendai, Niigata, Urawa, Jokohama (ezek a tokiói érsekséghez tartoznak); Nagoja, Kióto, Hirosima, Takamacu (ezek az oszakai érsekséghez tartoznak); Fukuoka, Óita, Kagosima, Naha (ezek a nagaszaki érsekséghez tartoznak). A fent is említett történelmi háttérrel, a középkori–újkori keresztényüldözést visszatükrözve a jelenlegi főváros, Tokió mellett Nagaszaki is nagyobb lelki központnak számít és egyben zarándokhely is. Nem véletlen, hogy 2008. november 24-én Nagaszakiban tartották Petro Kibe és 187 vértanútársa boldoggá avatási szertartását is. Mostanában azon fáradoznak, hogy Nagaszaki középkori katolikus templomait a „világörökség” listájára felvegyék.

5. *Hány bibliafordítás készült Japánban és kik fordították?*

Már a középkori keresztények időszakában készült egy katolikus bibliafordítás (1548–1612?), de a fordítói próbálkozást megszakította a korábban említett keresztényüldözés. Az újkori bibliafordítás a 19. században kezdődött újra, pontosabban 1868-tól az ún. Meidzsi-korszak beköszöntével. Az újkori (protestáns) bibliafordítás a „Japán Bibliatársaság” megalakításával és vezetésével kezdődött, és 1887-ben fejeződött be. Katolikus bibliafordítást Émile Raguét atya adott ki 1910-ben (csak Újszövetség), majd 1953–1964 között Federico Barbaro olasz lekipásztor a teljes Bibliát lefordította japánra. Ökumenikus bibliafordítással már 1964-ben, a II. vatikáni zsinat hatására próbálkoztak, végül 1987-ben jelentették be. Megjelenése után 25 évvel elindul az „új bibliafordítás programja”, amelyben én is részt veszek, mint a deuterokanonikus könyvekkel foglalkozó szerkesztőség egyik tagja.

6. *Említene néhány Japánban működő ismertebb biblikust?*

A jelentősebb japán katolikus biblikusok: Szakuma Cutomu SJ (Dzsócsi Egyetem), Mijamoto Hiszao OP (Tokiói és Dzsócsi Egyetem, ő volt a doktori munkám vezetője), Vada Mikio (oszakai egyházmegye), Kató Kumiko (Nanzan Egyetem) – és remélem, hogy engem is beszámítanak a jelentős japán biblikusok közé! Az újkori katolikus bibliafordító csoportok közül a ferencesek a jelentősebbek, ők adták ki a ferences intézeti bibliafordítást, elsősorban kis füzetekben 1958 és 2002 között. Ezeket a füzeteket összekötve jelentették meg az „új” ferences bibliafordítást 2011-ben. A ferences fordítói csoportból említésre méltó Honda Tecuró OFM. A jelentősebb protestáns biblikusok pedig: Cudzsi Manabu (Hirosima Egyetem, SNTS-tag), Kató Takasi (Csiba Egyetem), Szekine Szeizó (Tokió egyetem), Haszegava Súicsi,

Hiroisi Nozomu, Cukimoto Akio és Szató Migaku (Rikkyó Egyetem), Szudo Icsiró (Szeinan Egyetem) és persze mások is.

7. *Hány felsőoktatási intézményben tanítanak Japánban keresztény teológiát vagy biblikumot?*

Amint említettem a fővárosban, Tokióban, a Rikkyó Egyetemen (anglikán) és a Dzsócsi/Sapientia Egyetemen (katolikus) működnek japán keresztény tudományos központok. A Rikkyó Egyetem professzorai közül ifjú katolikus tanár Abe Josihiko, aki mellesleg Eckhart mester szakértője is. De katolikus felsőoktatási diplomát szerezni a Dzsócsi Egyetem kívül a Nagoyában levő „Nanzan” egyetemen is lehet, amelyet a verbiták (SVD) vezetnek. Magam is arra törekszem, hogy egyetemünkön, a Cukuba Egyetemen is legyenek kereszténységgel kapcsolatos kurzusok, annak ellenére, hogy ez az állami egyetemek egyike, mégis lehessen katolikus teológiát tanulni itt is. A Tokiói Egyetemen inkább gnózikutatás folyik (Cucui Kendzsi irányításával), és a szír egyházatyákat tanítják a katolikus professzor, Takahasi Hidemi vezetésével. Keleti nyelvek és patológia (különösképpen kopt és örmény tanulmányok) végezhetők a Hokkaidó Egyetemen, ahol Toda Szatosi tanít, aki a leuveni és leideni egyetemeken szerzett posztgraduális diplomát.

8. *Úgy tudom, ókeresztény egyházi irodalommal is foglalkozik. Kik a kedvencei, és milyen témákkal foglalkozott eddig?*

Ebben a témakörben eddig megjelent tanulmányaim a következők: 1) “Il significato misterioso della profezia nelle *Omellerie su Ezechiele* di Gregorio Magno”, *Origeniana Undecima*, 563–574, Peeters, 2016; 2) „Nagy Szent Bazil liturgiája és a »mindenség megújulása«, *Studia Patrum* 5, 109–120, Szent István Társulat, 2014; 3) „Nagy Szent Bazil a keresztség szentségéről”, *ibid.*, 121–130; 4) „A tüposz Mopszvestiai Theodórosznál”, *Studia Patrum* 4, 89–96, 2012; 5) ”La «figura» tipologica vera nelle *Omellerie* di Origene su Ezechiele”, *Origeniana Decima*, 539–544, Peeters, 2011. A következő két írásom pedig jövőre fog nyomtatásban megjelenni: 6) “L’«esegesi» per mezzo dell’ Unigenito Dio secondo Clemente Alessandrino”, 17th International Conference on Patristic Studies, Oxford (2015.08.13) és 7) “La caratteristica escatologica del *Cantico dei cantici* secondo Gregorio di Nissa”, 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Rome, PUSC (2014.09.20).

9. *Milyen a kapcsolata a magyar görög katolikus professzorokkal?*

Ivancsó István atyával – aki a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja volt – van jó kapcsolat, hiszen nála tanultam a keleti liturgiát 2005-től 2006-ig a nyíregyházi Görög Katolikus Hittudományi Főiskolán. Ivancsó atya három könyvéről írtam ismertetést és tanulmányaim is jelentettek meg már az ottani folyóiratokban: a) „A

görög katolikus egyház Magyarországon: Öröksége és távlata”, *Athanasiana* 31, 175–216, 2010; b) „A görög patológia jelentősége és lehetősége Japánban – Önéletrajzi emlékirat”, *Athanasiana* 22, 91–107, 2006; c) “Soteriological Dimension in the Anaphora of the Liturgy of St. Basil – in Light of the Eschatology of St. Gregory of Nyssa”, *Folia Athanasiana* 8, 97–112, 2006. A nyíregyházi Főiskola kapcsolatban áll a római PIO-val (Pápai Keleti Intézet), én is írok nemzetközi szinten olaszul: ”L’«eredità» nella Gerusalemme celeste (Ap 21,7)”, György Benyik (ed.), *The Bible and Economics*, 37–46: 25th International Biblical Conference, 22nd–24th August 2013, JATEPress, 2014.

10. Magyarországon kiket tekint barátainak, eddig hol adott már elő?

A görög katolikus egyházból több atyát ismerek egészen kispap koruktól, és most is jó és baráti kapcsolatban vagyok velük. Kocsis Fülöp metropolita és Orosz Atanáz püspök urakat akkor ismertem meg, amikor nálunk laktak a dámóci szerzetes közösség házában. Az új nyíregyházi egyházmegye „apostoli adminisztrátora”, Szócska Antal Ábel bazilita atya alatt tettünk OSBM harmadrendi fogadalmat 2009-ben a feleségemmel együtt. Ezeken kívül magyar biblikus-patrisztikusok könyveiről készítek recenziókat a középkori filozófia japán társaságának folyóiratában. Eddig a következő szerzők műveit mutattam be: Perendy László, Szécsi József, Kránitz Mihály, Heidl György, Somos Róbert, Kendeffy Gábor, Tóth Judit. Ezen túl megemlítem még, hogy a Vatikáni Rádió magyar szerkesztőségéből jól ismerem Vertse Márta, Gedő Ágnes és Somogyi Viktória hölgyeket.

11. Felesége, Grácia is elkíséri magyar előadójútaira. Ő mivel foglalkozik?

A feleségemmel, pontos nevén dr. Akiyamané Josimori Kanako Mária-Grácia, ugyanazon az egyetemen (Cukuba) dolgozunk, így ő egyben kollégám is. Doktori fokozatát 2002-ben szerezte a tokiói egyetemen. Japán középkori szépirodalommal, különösen a Muraszaki Sikibu nevű női szerző által írt „Genzsi” regénnyel foglalkozik, amely a „világirodalom első regénye”. Mária-Grácia egyben a Genzsihez írt kommentárok specialistája is. De nem csak a kommentárokkal foglalkozik, kutatási területe kiterjed a japán középkori keresztény történeti irodalomra is. Mária-Grácia 2005 júliusában keresztelkedett meg. Mindketten OSBM harmadrendi fogadalmat tettünk 2009. március 25-én.

12. Nehéz volt-e megtanulni magyarul?

Igen, természetesen nehéz volt. Azt gondolom, hogy a mi nyelvünk nagyon különbözik az európai népek nyelvéétől – ugyanakkor a magyar nyelv szórendje nagyon hasonlít a japánéhoz, azzal 60–70%-ban megegyezik. Az is közös a magyar nyelvvel, hogy a japán nyelvben sem találhatók előljáró szavak (preposíciók) minden rag a szó

végén található. Ezért, amikor előadást tartok, úgy érzem, hogy beszélhetek úgy, ahogyan mi, japánok gondolkodunk: de valójában azért ez nem ilyen egyszerű! Néha azt gondolom, hogy ismét be kellene iratkoznom a debreceni nyári egyetemre, hogy egy kicsit gyakoroljam a magyar nyelvet, de mióta professzor lettem, egyre kevesebb az időm erre. Mindig elnézést kérek, ha nem tudok azonnal, folyékonyan válaszolni az előadásom utáni kérdésekre. De számunkra, japánok számára, amikor magyarul beszélünk, még nehezebb átváltani angolra, mivel annak szórendje teljesen más.

13. Mely szerzőket olvassa szívesen a magyar irodalomból?

Arany János „Toldi”-ját szoktam olvasgatni, és igyekszem fejből is megtanulni egy-egy kicsit belőle. A könyvespolcomon megtalálhatók még: József Attila: *Válogatott versei*, Petőfi Sándor: *Válogatott versei* és *János vitéz*, Radnóti Miklós: *Válogatott versei*, Jókai Mór: *A nagyenyedi két fűzfa és más elbeszélések*, Karinthy Frigyes: *Így írtok ti*, Móra Ferenc: *Rab ember fia*, Ady Endre: *Válogatott versei*, Fazekas Mihály: *Lúdas Matyi*, *Debreceni Magyar Kalendárium*, Balassi Bálint: *Összes versei*, Katona József: *Bánk Bán* és Móricz Zsigmond: *Légy jó mindhalálig*.

14. Mikor hallhatjuk legközelebb Magyarországon?

A jövőre tartandó Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencián, természetesen.

15. Van-e olyan téma, amiről szívesen beszélne?

Most nagy érdeklődéssel foglalkozom a qumráni kéziratokkal.

Fröhlich Ida

Professzor Asszony Wikipedián található életrajza nagyon szűkszavú: Történelem, francia és ókori keleti történelem szakon diplomázott az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Történettudományból és ókortudományból szerzett tudományos fokozatot. Az Eötvös Loránd Tudományegyetemen 1973–81 tanársegéd, 1981–87 adjunktus, 1987–94 docens, 1994 óta a Pázmány Péter Katolikus Egyetem oktatója, 1995-től egyetemi tanár. 2000–2001-es tanévtől 2006-ig a bölcsészettudományi kar dékánja. 2002-től a Magyar Tudományos Akadémia doktora.

1. Patinás örmény szegedi családból származván soha nem felejtette el gyökereit – mit jelent Szeged az Ön számára?

A patinás örmény család nem szegedi, hanem Erdélyből, Csíkszépvízről származik; idetelepültek a Moldován át menekült örmény családok a 18. század legelején. Nagyanyám Székelyudvarhelyre ment férjhez – három gyermeke pedig Magyarországon, Szegeden járt egyetemre, a magyarokat Romániában akkoriban sújtó numerus clausus miatt. A választásban nyilván szerepet játszott a szegedi egyetem kolozsvári eredete. Nagybátyám és édesapám a diplomaszerezés után Szegeden telepedtek le. A család következő generációjának minden tagja itt született. Én most is szegedinek érzem magam. Gyerekkorom meghatározó színhelyei voltak a Széchenyi tér és a Dóm tér – egyik a lakásunk melletti tér volt, a másikon édesapám munkahelye, az Egyetemi Gyógyszertár volt. Sokat jártam ide, a Pantheon szobrai személyes ismerőseim voltak, és talán az orientalisztikai indíttatást is Kőrösi Csoma Sándor emlékműve adta. Szegeden jártam iskolába, és kaptam meg a későbbi egyetemi tanulmányaimhoz és munkámhoz szükséges alapokat. Ésik Zoltánné osztályfőnököm a Gutenberg utcai iskolában tudatosan irányított a humán terület felé – férje a Radnóti Miklós Gimnáziumban tanított biológiát, igen szuggesztíven, úgyhogy hatására majdnem a szegedi orvosi karra jelentkeztem. Egyébként itt a francia tagozatra jártam, és az idén száz éves osztályfőnökömmel, Kovács Bélával ma is kapcsolatban vagyok – Szegeden élő osztálytársaimhoz hasonlóan. A bárhol látott operaelőadások kapcsán ma is felidéződik a hajdani szegedi Vaszy Viktor-féle opera. Szerettem volna egyetemre is Szegeden járni, de a történelem–francia szakpárosítás, amelyre jelentkezni akartam, abban az évben itt nem indult – Budapesten viszont igen. Az ELTE-n lehetőség volt arra, hogy a továbbiakban régészetet vagy keleti nyelveket tanuljak. Az utóbbi lehetőséggel éltem is. Végzés után is szívesen jöttem volna vissza Szegedre. Be is nyújtottam állásügyben egy önéletrajzot az egyetem bölcsészkarán – a válasz még várat magára.

2. *A második jeruzsálemi templom korának jó ismerője – már az Egyetemen is ez a korszak vonzotta?*

Nem a korszak, hanem a Földközi-tenger keleti medencéjének kultúrája volt, ami vonzott akkor. Szegeden már tanultam latint és görögöt (sőt, egyetemi előfelvételliként érettségiztem is belőlük). Első érdeklődésem a görög irodalom volt, a homéroszi eposzok világa és annak keleti kapcsolatai. Az egyetemen hébert és akkádott tanulva aztán ez a szféra egyre keletebbre tolódott. A nyelvtudásom alapján kézenfekvő volt, hogy a hellénisztikus korról foglalkozzam. Ez a korszak aztán kitágult a „Második Szentély korá”-ra, vagyis a Kr. e. 6. század végétől a Kr. u. 1. század végéig terjedő időszakra. Akkoriban még nem nagyon használták ezt a kifejezést, és a kort sem tartották különösebben izgalmasnak. Az utóbbi évtizedekben derült ki, mennyire jelentős korszak volt a babiloni fogság ideje és az azt követő korszak mind a diaszpórában, mind a Júda területén élő zsidóság számára. A vallási és kulturális hagyomány összegyűjtésének és megszerkesztésével kora volt ez, és egyben a nemzeti önmeghatározás, amelyben megfogalmazták a válaszokat a Mezopotámiából jövő kulturális kihívásokra. A bibliai papi és jahvista szerkesztők kora ez, amelyben folytatódott a deuteronomiumi szerkesztők munkája is; e kor későbbi szakaszában állították össze a Krónikák könyveit is. Ebbe a korba nyúlik vissza és a mezopotámiai miliőben helyezhető el annak a bűnbánó és megtérő irányzatnak az eredete, amelynek folytatói a qumráni telep alapítói és a közösség tagjai voltak.

3. *Hogyan került kapcsolatba Amuszín professzorral?*

Végzés után hamar szereztem egyetemi (ún. kisdoktori) fokozatot. Az ezt követő kandidátusi (CSc) fokozat megszerzéséhez szerettem volna francia vagy német nyelvet területre menni. Általam is megpályázható francia ösztöndíjak akkoriban nem voltak. Rudolf Meyer jenai professzor személyében német területen lett volna fogadókészség, de az akkori körülmények között még az NDK-ba sem nyílt út. Tanáram tanácsára megpályáztam egy ösztöndíjat a SZUTA Keletkutató Intézetébe. Ez többedik próbálkozásra sikerült is, így kerültem kapcsolatba Joszif D. Amuszinnal, aki szívesen foglalkozott velem, és elvállalt aspiránsának. Ezután megpályáztam egy aspirantúrát, és ennek keretében dolgoztam a Második Szentély korának történeti emlékezetét vizsgáló témámon. Azt kutattam, hogyan jelenik meg az ebben az időben írt művekben – késői bibliai könyvek, apokrif és pszeduepigráfikus irodalom, qumráni szövegek – a múlt képe, milyen hagyományokat használnak a múlt leírására, milyen példákat idézve teremtik meg a közös emlékezetet. A témán itthon folyamatosan dolgoztam, és emellett négy éven át évente kétszer utaztam ki konzultációkra, illetve ezen időben használhattam az ottani könyvtárakat is. Amuszint kizárólag a qumráni irodalom érdekelt, és ezeket a szövegeket olvasta velem. Nagyon büszke voltam, amikor a prófétai interpretációkról, az ún. *peser*-ekről írottakat közlésre és folytatásra érdemesnek találta.

4. *Ha jól tudom Scheiber Professzor Urat is közélről ismerte. Mi volt a benyomása róla?*

Scheiber Sándorral még az egyetemi szakdolgozatom készítése során kerültem kapcsolatba. Szükségem volt két fontos cikkre, amelyek csak az ő könyvtárában voltak meg. A cikkeket rendelkezésemre bocsátotta, és érdeklődött a munkám iránt – ez egy latin fordításban fennmaradt zsidó pszeudepigráfikus irat, Pseudo-Philo Liber Antiquitatum Biblicarum-a volt (amelynek egyébként volt egy 11. századi feldolgozatlan kézírata az Országos Széchényi Könyvtárban). A szakdolgozat elkészülte után is kapcsolatban maradtunk. Közös érdeklődésünk a folklór, a bibliai irodalommal kapcsolatos legendák voltak. Scheiber ajánlására készítettem bibliai folklorisztikai témájú szócikkeket a göttingeni kiadású Enzyklopedie des Märchens-nek. Scheiber fantasztikus olvasottságú ember volt; mindenről tudott és minden érdekelt. Késő esti telefonjai az „Ida, olvasta?” kezdéssel még ma is hiányoznak.

5. *Mely tudományos társaságoknak tagja?*

1973 óta vagyok tagja a Magyar Ökortudományi Társaságnak. A többi társaság – az amerikai Society of Biblical Literature, a European Association of Biblical Studies, az International Organization of Qumran Studies, a European Association of Jewish Studies, a Magyar Hebraisztikai Társaság és a Jewish and Biblical Studies in Central Europe tagsága későbbi. Tagja és jelenleg osztályelnöke vagyok a Szent István Tudományos Akadémiának.

6. *Hogyan került kapcsolatba a Qumrán-kutatással?*

Qumránba Amuszinon keresztül vezetett az út. Az ő véleménye nyomán írtam egy francia nyelvű cikket a peser-technikáról és kapcsolatáról a dánieli irodalommal (Dán 9., egy írott szöveg, egy jeremiási prófécia speciális interpretációja ugyanazzal a technikával íródott, mint amelyet a qumráni *peser*-ek szerzői használtak). Az írást borítékba tettem, és elküldtem Jean Carmignac abbénak, a Revue de Qumrán alapító szerkesztőjének. A dolog ma egyszerűnek tűnik, akkoriban nem volt az: az idegen nyelvű cikkeket hazai kiadású idegen nyelvű folyóiratokban kellett közölni, ám az oda küldött cikkeim csak egy évtizedes átfutással jelentek meg. Carmignac azonnal válaszolt, hogy közli a cikkemet a következő számban, és a kevés apró javítanivaló miatt még csak újra sem kell gépelni a kéziratot. Aztán kezdtek hívni külföldi Qumrán-konferenciákra, először Groningenbe, a következő pedig a madridi Dead Sea Scrolls konferencia volt, 1991-ben. Ugyanekkor megpályáztam a philadelphiai Annenberg Institute tematikus csoportjának (Dead Sea Scrolls) ösztöndíját. Az 1992/93-as akadémiai évet családommal együtt Philadelphióban töltöttem. Akkoriban dúltak a harcok a még kiadatlan qumráni szövegek, elsősorban a 4-es barlang töredékei körül. Philadelphia óriási lehetőség volt számomra – nem csak a heti szemináriumokon folyó eszmecserek és a meghívott előadók előadásai miatt, hanem

azért is, mert itt alkalmam volt összegyűjteni a szövegek előzetes kiadásait és fényképeit. Ezek jelentették az alapot a később (1998, 2000) megjelent magyar fordításom számára (*A qumráni szövegek magyarul*).

7. *Mely Qumrán kutatókkal épített ki jó kapcsolatot?*

A philadelphiai team tagjaival ma is tartom a kapcsolatot. Emanuel Tov, Devorah Dimant, Larry Schiffman, Sidnie White Crawford, Bilhah Nitzan, George Brooke, Eugene Ulrich, Eileen Schuller rendszeres résztvevői a nemzetközi konferenciáknak, ahol találkozunk, és legtöbbjüket én is meghívtam itthoni előadásokra, szemináriumokra. Eileen Schullerrel a zsoltárok qumráni használata okán állok kapcsolatban. A magyar származású Shaul Shaked szintén tagja volt a philadelphiai csapatnak. Ő iranista képzettségű (is), de foglalkozik a geníza anyagával és kiadója a késő-órkori varázstálaknak – amelyek meglepő módon számos qumráni párhuzamot tartogatnak. Vele a qumráni mágikus gyógyító szövegekről konzultálok. Régi kedves kollega Michael Stone, a Második Szentély kora, Qumrán, és az örmény apokrif irodalom legjobb ismerője, akivel mindig lehet és érdemes tudományos kérdéseket megvitatni; hasonlóképpen Émile Puech abbéval, a jeruzsálemi École Biblique professzorával.

8. *Számos konferencián vett részt és vendégelőadó is volt több egyetemen – melyek a legérdekesebb élményei?*

A leginkább egzotikus meghívás a utahi Provo mormon egyeteméé, a legtekintélyesebb Vermes Géza oxfordi meghívása volt. Legnagyobb szakmai hozadéka a University College London-ról érkezett meghívásnak volt egy Mark Geller assziriológus szervezte sorozatban, ahova Vermes ajánlására hívtak. Gellerrel mindmáig kapcsolatban vagyunk a Kr. e. 1. évezred második felének mezopotámiai kultúrája és tudományossága kapcsán – ez az a miliő, amellyel az áttelepített júdaiak találkoztak. Mind az ószövetségi Genesis-elbeszélések, mind az ún. zsidó–arámi irodalom (Henok-gyűjtemény) mezopotámiai témákat dolgoz fel, erős reflexió szűrőjén át alkotva merőben új szemléletű műveket a mezopotámiai irodalom diskurzusából ismert témákról. A Henok-irodalom azt tükrözi, hogy a mezopotámiai tudományosságnak is jó ismerői voltak. Az irodalom és a tudomány közvetítője az arámi nyelv és írásbeliség lehetett. Ez egy „elsüllyedt irodalom”, mivel romlékony íráshordozóra, bőrre és talán viaszostáblákra írták. A qumráni arámi szövegek a mezopotámiai tudományosság – elsősorban a csillagászat és mágikus orvoslás – ismeretére utaló, rendkívül értékes anyagot tartalmaznak.

9. *A qumrani szövegek eddig legteljesebb magyar szövegének fordítója – mely szövegeket volt a legnehezebb fordítani?*

A töredékeket. A folyamatos szövegnek (még ha hiányos is) felismerhető a logikája, eszközei, és műfaja tekintetében is sok minden megtudható. Ezzel szemben a töredékeknek nem ismert az eleje, vége, terjedelme, és nem tudjuk, milyen célt szolgált, és azt sem, hogy ami belőle olvasható, az a szerző saját gondolata, vagy éppen máshonnan idéz. Nagyon el lehet tévedni, ha rossz irányba indul az ember. Éppen ezért időnként az ezekkel kapcsolatos megoldásokat és olvasatokat újra kell gondolni, ellenőrizni.

10. *Mely szöveget tartja a legérdekesebbnek?*

Mindig azt, amelyikkel kapcsolatban rájövök valamire. A Genesis Apocryphont, amely nem a Genesis narratívájának újramesélése, hanem válogatott perikópák magyarázó célú újramesélése – és, mint kiderült, a szövegben rejlő exegetikai kérdéseket a kor természettudományos ismeretei (amelyek nagyon eltérnek a mi ismereteinktől) alapján magyarázza. Másik példaként a Habakkuk-pesert említhetném, amelyet hagyományosan a közösség „rejtjelezett” történetírásának szokás tartani. A prófétai versek különleges interpretációja azonban a közösség történetének mindössze egyetlen eseményére utal – annál többször olvasunk viszont a Hasmóneus uralkodók vétkeiről, éspedig ismétlődően mindig ugyanazokról a típusokról: a szentély tisztátalanná tételéről, papságuk illegitim voltáról, a saját népük ellen elkövetett erőszakról, harácsolásról, italozásról. Az ókori keleti történetírás értékelése szerint a kultikus és szociális vétségek mindig előidézői a méltatlanná vált uralkodó bukásának. Ennek fényében a Habakkuk-peser sem történetírásként olvasandó, hanem a Hasmóneus uralkodóház legitimációját cáfoló iratként, amely állításait egy prófétai szöveg interpretációjára alapozza (ne feledjük: az ószövetségi hagyomány szerint az uralkodókat próféták választják ki és kenik fel, és erre a hagyományra Josephusnál van utalás a Hasmóneus pap-királyokkal kapcsolatban is). Ahogyan a királyokat hajdan próféták kenték fel, úgy mondhatja ki a Hasmóneus pap-királyok méltatlanságát egy prófétai szöveg különleges interpretációja.

11. *Hogyan korszakolná a Qumrán-kutatást?*

Két nagyobb korszakra osztanám: a megtalálások utáni idő kutatása, amikor a talált szövegeket és leleteket elsősorban a kereszténység, annak fogalmai (mint pl. messianizmus) és közösségszerveződése felől próbálták értelmezni. A második korszakot a jogi magyarázatokat tartalmazó, ún. halákai szövegek és a 4-es barlang egyéb töredékeinek publikálása jelentette. Ezek rávilágítottak a közösség tisztaság-felfogására, napi gyakorlatára, valamint arra, hogy egyes szövegek említései ellenére a qumráni közösség alapján nem messiásváró közösség volt. Számukra a lényeg a mó-

zesi Törvény helyes (vagyis: a saját interpretációjuk szerinti) betartásához való visszatérés, és ezzel a rituális (fizikai) és erkölcsi tisztaság fenntartása jelentette a közösség – a telepen élők és a vidéki családok – körében, valamint a gyógyítás, a tisztátalannak tartott démoni erők támadásainak elhárítása körükből.

12. Kik a Qumrán-kutatás legjelentősebb képviselői Izraelben?

A személyek felsorolása hosszú lenne; inkább intézményeket és az azokhoz kapcsolódó személyeket említenék. Emanuel Tov volt a főszerkesztője annak a hatalmas munkának, amelynek során kiadták az addig publikálatlan töredékeket. Qumráni témájú a Megillót (Tekercsek) című folyóirat, amelynek alapító főszerkesztője Devorah Dimant. Michael Stone alapította a Jeruzsálemi Héber Egyetemen működő Orion Centert, amely rendszeres bibliográfiákat készít a kutatásról, és ösztöndíjakkal és konferenciák szervezésével segíti azt.

13. Kik a legjelentősebb Qumrán-kutatók a volt szocialista országokban?

A volt szocialista országok területén folyó kutatásról írtam egy tanulmányt a Devorah Dimant szerkesztette *The Dead Sea Scrolls in scholarly perspective: a history of research* (Leiden: Brill, 2012) című kötetbe. A felkérők úgy gondolták, hogy mivel a magyaron kívül tudok németül és oroszul, a többi szláv nyelven született munkák feldolgozása is gyerekjáték lesz számomra. Nem volt az, de sikerült! Örömmel láttam, hogy a régiek munkájának vannak mai folytatói. Csehországban Jan Dušek készítette el a Wadi Daliyeh-i kéziratok kiadását (ezek a szövegek is az ún. holt-tengeri tekercsek körébe tartoznak, amely kifejezés minden, ebben a régióban talált szöveget jelöl). Lengyelországban a qumráni szövegek nagy részét Piotr Muchowski fordította és készített hozzájuk kommentárt. Más szövegeket (A szombati égőáldozat dalai) Pawel Zdun fordításában olvashat a lengyel olvasó. Henryk Drawnel az arámi Lévidokumentumról, csillagászati és bölcsesség-szövegekről és a Henok-gyűjtemény mezopotámiai gyökereiről publikál. Oroszországban Igor R. Tantlevszkij a Henok-irodalomról és a zsidó misztika kezdeteiről ír; Szvetlana Babkina a szent és profán időről és térről készítette a disszertációját. Dmitrij Jurevics témája a messianisztikus próféciaqumráni értelmezései. Magyarországon Xeravits Géza publikált a messianizmus kérdéséről és a folyamatos peserekről. Ugyanő szervezett számos konferenciát és adta ki anyagukat.

14. Igaz-e az a tudományos pletyka, hogy a Vatikán eltitkolt néhány iratot a nyilvánosság elől? Mi ennek a pletykának az elindítója?

A pletyka eredete Michael Baigent és Richard Leigh 1991-es, magyarul is megjelent könyve (*The Dead Sea Scroll Deception* – magyarul *Mi az igazság a holt-tengeri tekercsek körül?* címmel jelent meg néhány évvel később). Állításuk szerint a Vatikán

azért titkol el töredékeket, mert ezek aláásnák a keresztény hit gyökereit. Sajnos azonban ennél közelebbi adatokat a szerzők nem árulnak el. Egyébként hasonló híresztelések új szövegek publikációjával kapcsolatban is többször felröppentek, majd aláhullottak. Az „aláásás” több évtizede várat magára, de üzleti fogásnak valószínűleg nem rossz. Tudományos körökben nem találkoztam ezzel a felvetéssel.

15. A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen milyen ókorkutatási projekteket sikerült megvalósítani?

2006–2009 között volt egy Tudományos iskolák című OTKA-projektem a Biblián kívüli zsidó irodalomról, amelynek keretében külföldi előadókat hívtunk meg szemináriumokra saját hallgatókhoz és doktoranduszokhoz. A pályázat segítségével tudományos könyvtárat alapoztunk meg, konferenciákat szerveztünk, fiatal kutatók munkáját és konferencia-részvételeit támogattuk. Több fiatal kutató – Dávid Nóra, Kamrada Dolóresz – nemzetközi karrierjét indította el ez a program. 2014/15-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem KAP támogatási rendszerében Vallástörténeti Kutatócsoportot hoztunk létre. Első témánk A Biblia magyarul címet viselte, és közreadtuk a honlapunkon a magyar bibliafordítások adatbázisát, számos szöveg – többek között az Országos Széchényi Könyvtárban levő könyvek – hozzáféréssel. Megjelentetjük az Axis című elektronikus vallástörténeti folyóiratot, amely a félévente rendezett tematikus konferenciáink anyagait tartalmazza. Ezek témái – szent tér, szent idő, vallási intézmények gazdasági vonatkozásai, papság a világ vallásaiban, viselet és vallás – különböző vallások közös fogalmai, de jelent meg lapszámmunk Dániel könyvéről is.

16. Kik azok a növendékei, akikre leginkább büszke és miért?

ABC-rendben Czeglédy Henriett, Dávid Nóra, Kamrada Dolóresz, Kovács Olívia, Márk Katalin, Palatinus Zsuzsa, Tamási Balázs neveit sorolnám. Nincs mindenki a pályán, sőt, van aki egészen messze került tőle – és a folyamatosan publikálók legtöbbszörének sincs állandó szakmai állása. Remélem azonban, a szakon tanultakat mindenki tudja hasznosítani más területeken is. Dávid Nóra kiváló minősítéssel végzett, publikációi a szent tér és tisztaság, valamint a Második Szentély kora zsidóságának halotti és temetkezési szokásaival foglalkoznak – erről könyve is jelenik meg. Újabban a Római Birodalom keleti provinciáinak zsidó eredetű tárgyi emlékein dolgozik. Kamrada Dolóresz témája a Bírak könyve hős-elbeszéléseivel és ezek ikonográfiai megjelenése. A Jefta lányáról szóló elbeszélést elemző disszertációja nemrégiben jelent meg angolul a T&T Clark kiadónál. Tamási Balázs disszertációja egy qumráni kézirat töredékeinek új sorrendjét és értelmezési lehetőségét adja.

ELHUNYT DR. HERCZEG PÁL (1939–2017)

Rövid és hirtelen betegség nyomán Dr. Herczeg Pál professor emeritus életének 78. évében hazatért Teremtő Urához. Az elhunyt Professzor úr a kezdetektől rendszeres látogatója volt a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferenciának, számos tanulmányát jelentettük meg, és kedves dialógus partnert és igen értékes keresztény testvérünket gyászoljunk benne.

Életéért, szolgálataért az Ácsi Református Egyházközség templomában gyászistentiszteleten adnak hálát 2017. május 12-én, pénteken 15.00 órakor.

Herczeg Pál 1939. június 26-án született Győrben. Teológiai tanulmányait 1957-ben kezdte meg a Budapesti Református Teológiai Akadémián, kevesebb, mint egy évvel azután, hogy bátyja hősi halált halt teológusként az 56-os forradalom során. Körmendi segédlelkészége idején, 1963-ban szerezte meg lelkészi diplomáját. 1964-ben kötött házasságot Németh Mária Piroskával, közös életüket Isten két gyermekkel áldotta meg. 1964 és 1988 között Lábatlan lelkipásztora volt. 1982-ben szerzett teológiai doktorátust „Krisztológiai irányzatok a páli levelekben” című disszertációjával. 1985-től óraadó a Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszékén, majd 1988-ban átvette a tanszék vezetését, amit 2008-ig látott el, 1999-től már mint egyetemi tanár. 2009-től professor emeritusként segítette a Kar munkáját. 1997–2004 között óraadóként a (Rév)komáromi Kálvin János Teológiai Akadémián, majd Selye János Egyetemen is tevékenykedett.

Munkássága elismerésül 1988-ban Lábatlan település Pro Urbe díjjal tüntette ki, 2007-ben megkapta a Károli Gáspár Református Egyetem Rektorának Elismerő Oklevelét, 2012-ben a Károli Gáspár díjat vehette át az Emberi Erőforrások miniszterétől, illetve a Pro Pannonia Reformata kitüntetést a Dunántúli Református Egyházkerülettől, 2015-ben pedig a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet tiszteletbeli professzori címet adományozott Herczeg Pálnak.

Herczeg Pál, vagy ahogyan minden diák és kolléga is hívta őt a kezdetektől, Pali bácsi, köztisztelőben álló és közkedvelt személyiség volt a Teológián. Kedves, közvetlen természete, ugyanakkor elkötelezettsége és a hitelveihez való ragaszkodása mindenki számára példaadó volt. Tudományos munkássága a tanszéki oktatási segédletek (jegyzetek) megújítása mellett főként a krisztológia területére koncentrált (*Krisztusról és az egyházról szólok*. Kálvin kiadó, Budapest, 2006.), de mindenki számára ismert *Az Újszövetség története* (Budai Gergely anyagának felhasználásával)

három kiadása, és az *Érted is, amit olvasol?* (Budapest, 1991) bibliaismereti hittankönyve.

Tanításával, lelkipásztori szolgálatának tapasztalataival lelkésznevezettek számára adott irányt és útmutatást.

Húsvét után a feltámadott Krisztusba vetett hitünkkel búcsúzunk Tőle: „Mert ha élünk, az Úrnak élünk; ha meghalunk, az Úrnak halunk meg. Azért akár éljünk, akár haljunk, az Úréi vagyunk. Mert azért halt meg és támadott fel és elevenedett meg Krisztus, hogy mind holtakon mind élőkön uralkodjék.” (Róma 14,8–9)

A Régió TV Esztergom 2012-ben készített egy portréfilmet Dr. Herczeg Pál életéről, lelkési és tudományos munkájáról. Az 50 perces filmet a következő webcímen lehet megtekinteni:

http://www.dailymotion.com/video/xwcmw_eletek-es-sorsok-dr-herczeg-pal-2012-12-31_shortfilms.

Adj Uram örök nyugalmat neki, és az örök világosság fényeskedjék neki!

(Forrás: kre.hu/portal/index.php/920-gyasz.html)



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: 500, munkaszám: 22/2017.