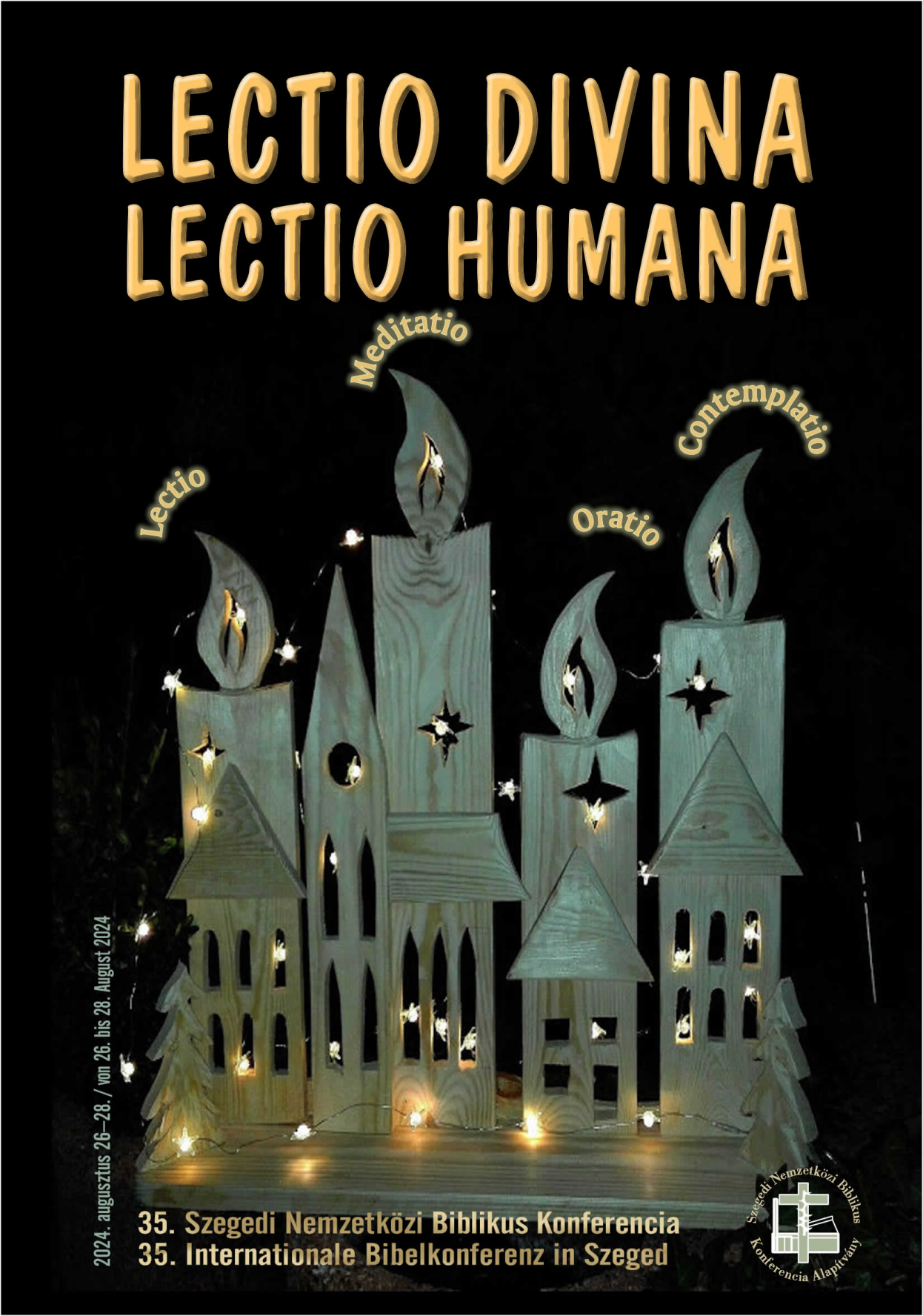
# LECTIO DIVINA
# LECTIO HUMANA




2024. augusztus 26–28. / von 26. bis 28. August 2024

35. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
35. Internationale Bibelkonferenz in Szeged

Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány

# LECTIO DIVINA – LECTIO HUMANA

35. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
35. Internationale Bibelkonferenz in Szeged

2024. augusztus 26–28. / vom 26. bis zum 28. August 2024

Szeged 2025

Támogatók: SZNBK Alapítvány, Szeged–Csanádi Egyházmegye, Both Antal Alapítvány
Unterstützt von SZNBK Stiftung, Katholische Diözese Szeged-Csanád, Both Antal Stiftung













A konferencia védnökei / Schirmherren der Konferenz
DR. KISS-RIGÓ LÁSZLÓ
a szeged-csanádi egyházmegye püspöke / Bischof vom Bistum Szeged–Csanád,
PROF. DR. MARTOS LEVENTE BALÁZS az esztergom-budapesti egyházmegye
segédpüspöke / Weihbischof der Erzdiözese Esztergom–Budapest,
PROF. DR. SZUROMI SZABOLCS ANZELM
rector emeritus / emeritierter Rektor,
PROF. DR. MARTIN MEISER Universität des Saarlandes,
PROF. DR. KOCSIS IMRE
Pázmány Péter Katolikus Egyetem / Pázmány Péter Katholische Universität,
PROF. DR. PECSUK OTTÓ
a Magyar Bibliatársulat főtitkára / Generalsekretär der Ungarischen Bibelgesellschaft,
PROF. DR. KUSTÁR ZOLTÁN, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
/ Debrecen Reformierte Universität für Religionswissenschaft

Lektorálták / Lektoriert von
BENYIK GYÖRGY, CZIRE SZABOLCS, KUSTÁR GYÖRGY,
NÉMETH ATTILA

Szerkesztette / Herausgegeben von
BENYIK GYÖRGY

Grafikus és tipográfus / Grafik und Typografie
SZŐNYI ETELKA

ISBN 978–615–6646–06–4

© a szerkesztő és a szerzők / Herausgeber und Autoren, 2024
© SZNBKA, 2025

# TARTALOM / INHALT

BEVEZETÉS / EINLEITUNG . . . . . 1

KOCSIS Imre: Martos Levente Balázs laudációja . . . . . 7

Imre KOCSIS: Laudatio auf Herrn Weihbischof Levente Balázs Martos . . . . . 9

Michael Casey OSCO: A *lectio divina* hét alapelve . . . . . 11

AKIYAMA Manabu, János: Az Olvasmányos imaóra jelentősége és szerepe – a római rítusú szertartás szerint . . . . . 17

BAÁN Izsák: A szavaktól a szemlélésig. A Biblia mint a szemlélődés kézikönyve Evagriosz Pontikosznál . . . . . 29

Károly BÁCSKAI: The Translation and Interpretation of Biblical Texts into Sign Language – Selected passages from recent research on the subject – . . . . 53

Benjámin BACSÓ: The Hutterite Legacy: Anabaptist Faith and the Influence of Peter Riedemann . . . . . 65

Gergely BAKOS OSB: Reading Backwards: Towards a Reconstruction of *lectio benedictina* with the Help of *lectio carthusiensis* . . . . . 71

György BENYIK: Biblische Bezüge der *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen . . . . . 83

Mario CIFRAK OFM: „Facere misericordiam" mit Aussätzigen (vgl. Mk 1,41). Jesus und Franz von Assisi . . . . . 99

Szabolcs CZIRE: Apostle Paul's use of psalms. Special attention to 2Cor. 4:13 111

Sándor ENGHY: Die exegetischen Wurzeln der Predigten von Melius Juhász Péter . . . . . 127

FABINY Tibor: Leonhard Goppelt és a tipológia mint „pneumatische Betrachtungsweise“ . . . . . 143

Tord FORNBERG: Härkeberga Church – an Example of a Late Medieval *lectio divina* . . . . . 157

Csilla GÁBOR: *Lectio* and *explanatio* in a 17th century manuscript. Ways of explaining the Sriptures in the sermons of Márton Káldi . . . . . 171

GERÉBY György: Egy atya és két fia (The Two Sons of the One Father) . . . . . 183

Imre HORVÁTH: Annunciation images: Artistic representations of *Lectio Divina* . . . . . 197

JAKUBINYI György: Dániai Ágoston atya latin disztichonja a Szentírás négy értelméről – „Littera gesta docet …” . . . . . 213

KOCSIS Imre: A *lectio divina* Carlo Maria Martini életművében . . . . . 221

KÓKAI-NAGY Viktor: Ábrahám próbatétele értelmezésének szövete és annak megjelenése az Újszövetségben . . . . . 229

KONCZ-VÁGÁSI Katalin: Kecskeméthy Csapó István hermeneutikája a katedrán és a szószéken . . . . . 241

Mihály KRÁNITZ: The charismatic vocation of Saint Paul. Visions and mystical experiences in the life of the apostle . . . . . 265

György KUSTÁR: Luke and Spirituality . . . . . 273

KUSTÁR Zoltán: Hívő bibliaértelmezés és a történeti kritika. Pákozdy László Márton hermeneutikai elvei és igehirdetői gyakorlata . . . . . 297

Ottilia LUKÁCS: Who was Melchizedek: A Canaanite Priest-King or an Eternal High Priest? The figure of Melchizedek in Biblical Literature . . . . . 307

MÁRTONFFY Marcell: A szemléléstől a szövegig. A *lectio divina* hermeneutikai nézőpontból (példa: Mk 9,2–9) . . . . . 335

MEISER, Martin: Manasszé imája . . . . . 361

Balázs NÉMETH: Interpretation of Christ–Adam connection in Romans using the analogy of stability . . . . . 379

Zoltán OLÁH: *Lectio Divina* in Jerome's letters to women . . . . . 391

Csaba ÖTVÖS: Reading the Creation Story. Clement of Alexandria on the Creation of the World in the *Stromata* . . . . . 403

Cyril PASQUIER: The *Lectio Divina* of S. Irenaeus: Canon, Exegesis, and the example of Marriage . . . . . 421

Gottfried SCHIMANOWSKI: From customary law to written legislation: the doctrinal and disciplinary unity of the Church in the first five centuries . . . 433

Stefan SCHOLZ: Offenheit – Polyphonie – Texttranszendenz. Hermeneutik und Bibeldidaktik bei Gerd Theißen . . . . . 451

SZABÓ Miklós: Imádság a hangjegyek nyelvén: *lectio divina – lectio* és *auditio humana* J. S. Bach passióiban . . . . . 465

SZEILER Zsolt: A *lectio divina* Szentviktori Hugónál . . . . . 475

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.: The place and role of 'lectio divina' in the canon law culture from the 6th to 12th century . . . . . 483

Endre VÁRADY: Impacts of Lectio Divina on the interpretation of the millennium in the Book of Revelation . . . . . 497

Brent DUCKOR és Jean-François RACINE: Vezetés a hátralévő időben. Pál vezetésének szenvedélye és összetettsége a Korintusiaknak írt első levelében . . . . . 507

Interjú Martos Levente Balázzsal, az Esztergom–Budapesti Főegyházmegye Gnilka-díjjal kitüntetett segédpüspökével, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem biblikus professzorával . . . . . 531

Interview mit dem Gnilka-Preis-Träger Levente Balázs Martos, dem Weihbischof der Erzdiözese Esztergom–Budapest, dem Bibelwissenschaftsprofessor der Budapester Pázmány Péter Katholischen Universität . . . . . 537

Martos Levente Balázs publikációi . . . . . 545

Szerzők / Mitwirkenden . . . . . 551

# BEVEZETÉS / EINLEITUNG

A lectio divina „szent olvasmányt", vagy „szent olvasást" jelent. Kezdetben a Biblia szövegét zsidók és keresztények egyaránt isteni üzenetként olvasták. A Héber Biblia keresztény olvasói és az ókeresztény egyházatyák többek között a Homérosz-magyarázatokból örökölt allegorikus értelmezés révén keresték a szent üzenetet a bibliai szövegekben. Az Újszövetség írói pedig nem pusztán idézték, hanem új kontextusban értelmezték is a prófétai szövegeket (pl. ApCsel 8,26–39). Ugyanis a keleti és a nyugati keresztény egyházak nem csak megjelenésükben, hanem tanbéli és szervezeti felépítésükben is nagyon különböznek egymástól. A Szentháromság-tanban a Filioque-vita, az egyházjogi vonatkozásban az I. Vatikáni zsinaton 1870-ben megfogalmazott pápa fősége tétel, évszázadokon keresztül vita tárgya volt és maradt a keleti és a nyugati keresztények között. A keleti és a nyugati keresztények imakultúrája számos esetben merít egymás hagyományaiból. Nyugaton a Nursiai Benedek (Kr.u. 480–547) által széles körben elterjesztett spirituális olvasási mód lesz a meghatározó, amely lectióval kezdődik, meditatióval és oratióval folytatódik, majd contemplatióval, valamint aktív cselekvéssel fejeződik be.

A felvilágosodás után az olvasók egyre kevésbé csak szent üzenetet kerestek a bibliai szövegekben, hanem zsidó és keresztény történeti, néprajzi és vallástörténeti párhuzamokat, illetve a természettudományos világkép igazolását vagy cáfolatát hangsúlyozták a szent szövegek tudományos vitái közben. Annak ellenére, hogy a modern exegézis módszereinek csírái a lelki olvasatban is felfedezhetők, a 19–20. században a történetkritikai exegézis és a lectio divina gyakran konfrontálódott egymással: az előbbi az akadémiai oktatásban szinte kizárólagos elemző módszerré vált a rá épülő többi kritikai olvasat mellett, míg a lectio divina a szószéket uralta, és akadémikus berkekben elavultnak deklaráltatott. Többek között erre a fájó ellentétre figyelmeztetett XVI. Benedek pápa, más néven Joseph Ratzinger egy 1983-as munkája, majd a Biblikus Bizottság 1993-ban megjelent „Szentírás-magyarázat az egyházban" című vatikáni dokumentuma.

Az ima a kereszténység legkorábbi napjaitól kezdve elengedhetetlen része a kereszténységnek. A középkor kezdetével a nyugati és a keleti kereszténység szerzetesi hagyományai az énekes imádságon túl a keresztény meditációig terjedtek. Ezek a fejlemények két különálló és eltérő meditációs gyakorlatot eredményeztek: Nyugaton a lectio divina és keleten a hesychasma. A hesychasmus magában foglalja a Jézus-ima megismétlését, míg a lectio divina különböző szakaszokat használ a Szentírásban különböző időpon-

tokban, és bár egy szakasz megismétlődik néhányszor, a lectio divina nem ismétlődő jellegű.

A Biblia-olvasástól a meditáción át az Isten iránti szeretetteljes tiszteletig való haladást először II. Guigo, egy karthauzi szerzetes írta le hivatalosan, aki a 12. század végén halt meg. Ezért II. Guigo A szerzetesek létrája című könyvét tekintik a módszeres imádság első leírásának a nyugati misztikus hagyományban.

A keleti kereszténységben az „állandó ima" szerzetesi hagyományai, amelyek a sivatagi atyákra és Evagrius Pontikosra vezethetők vissza, megalapozták a heszichazmus gyakorlatát, és hatással voltak Ἰωάννης τῆς Κλίμακος; Latin: Ioannes Climacus; Κλῖμαξ; *Scala* vagy *Climax Paradisi* című könyvére a 7. században. Ezeket a meditatív imákat Palamasz Szent Gergely hirdette és támogatta a 14. században.

A 18. századtól a meditáció egyes összetevőit a nyugati kereszténység egyes ágaiban kezdték leértékelni, és a bibliai szövegeket változatos filozófiai rendszerek segítségével igyekeztek aktualizálni. Ekkoriban, úgy tűnik, a teológia nyelvezetét jobban formálta a filozófia, mint a biblia és az imádság. A 20. század elején bizonyos ébredésnek vagyunk a tanúi, és a század közepén egyre több publikációban tűnik fel a meditáció, illetve e lectio divina által vezérelt spirituális szövegértelmezés. 1965-ben a II. Vatikáni zsinat a Dei verbum dogmatikai konstitúciójának szövege hangsúlyozta a lectio divina használatának szükségességét a hit megértése és megélése szempontjából. A Dei verbum dokumentum 40 éves évfordulójára 2005-ben Josef Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa által szignált A Szentírás-magyarázat az egyházban c. dokumentum megerősítette ennek fontosságát.

A lectio divina témaköréhez tartozó szövegkiadásokat a Bakonybéli Szent Mauriciusz bencés monostor kiadói programban vállalta fel, és a sorozatot Baán Izsák OSB, Görföl Tibor, Simon Tamás László OSB és Toókos János OSB ma is folyamatosan gondozza. Könyveiket bárki megismerheti az alábbi linken: https://shop.bakonybel-monostor.hu/termekkategoria/konyvek/lectio-divina-sorozat/.

Amikor Ferenc pápa meghirdetve az imádság évét, egyben ráirányította a figyelmet a keleti egyház és a nyugati egyház eltérő spirituális és imakultúrájának kölcsönös megismerésére.

Ezen túl a keleti és nyugati egyház spirituális, meditatív és imakultúrája jelentősen eltért egymástól, azonban ezen a területen egymásra hatásról is beszélhetünk. XVI. Benedek pápa a teológusokról tartott beszédsorozatával, úgy tűnik, hidat épített a keleti és a nyugati spiritualitás kiemelkedő alakjainak előtérbe állításával. Hasonló igényt fogalmaz meg az anglikán egyházban ma is véleményformálóként működő volt canterbury érsek, Rown Williams, amikor esszégyűjteményének ezt a címet adta, *„Keletre tekintve fagyos időkben"* (Pannonhalma 2024). Ő a munkásságában az irodalom, a

művészet és a filozófia, a rendszeres teológia, a spiritualitás, az egyházkormányzat és a közéleti véleménynyilvánítás egységére törekszik (Görföl T.).

A jelen könyv mint a 35. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia kiadványa, egy kötetbe fűzi a 2024 augusztus 26–28. között elhangzott mintegy 38 előadást. Teszi ezt azért, hogy az olvasó megismerje a lectio divina igen változatos megközelítésnek módjait, illetve a spirituális hermeneutika mai kutatóinak nézeteit. Talán ez a kötet is hozzájárul a hazai és az európai keresztény olvasási kultúra felélesztéséhez.

Kelt Szegeden, 2025 január 6-án, Urunk megjelenése ünnepén.

Dr. Benyik György
az SZNBK igazgatója



Martos Levente Balázs

KOCSIS Imre

# MARTOS LEVENTE BALÁZS LAUDÁCIÓJA

Martos Levente Balázs az Esztergom–Budapesti Főegyházmegye segédpüspöke, a Központi Papnevelő Intézet rektora, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán a Bibliai Nyelvek Tanszék vezetője. Ünnepelt Kollégánk tehát három feladatkört is betölt: három olyan feladatkört, amelyek külön-külön is komolyt kihívást jelentenek. Ám biztos vagyok benne, hogy Martos püspök sikeresen birkózik meg ezzel a kihívással. A feladatok sokrétűségével ugyanis személyiségének sokoldalúsága párosul. Nyilván e sokoldalúság elsősorban a gondviselő Istentől kapott adomány, de bizonyára a családi háttér és a neveltetés is szerepet játszik benne. Mivel édesapja evangélikus, édesanyja katolikus vallású, már családi körben szert tehetett egyfajta ökumenikus nyitottságra, elfogadási és befogadási készségre. Talán nem véletlen, hogy a tervezett ökumenikus bibliafordításnak katolikus részről éppen Martos püspök a legelkötelezettebb támogatója.

Középiskolai évei alatt az esztergomi Temesvári Pelbárt Ferences Gimnáziumban megismerhette a ferences lelkiséget, a Rómában (a Pápai Gergely Egyetemen és a Pápai Biblikus Intézetben) folytatott teológiai és biblikus tanulmányai során a jezsuita lelkiséggel léphetett kapcsolatba. Remélhetőleg nem tévedek, ha arra gondolok, hogy a Balázs püspök atyára jellemző derű, közvetlenség és szívélyesség, illetve a megnyilatkozásaiban feltáruló megfontoltság, lényeglátás és következetesség valamely szinten az említett lelkiségek hatását is tükrözik.

A több éves római és jeruzsálemi tanulmányai során kollégánknak lehetősége nyílt arra, hogy kapcsolatba lépjen más országok és földrészek teológiahallgatóival és teológusaival, s egyúttal betekintést nyerjen a világegyház életébe. A nemzetközi „színtéren" való jelenlét később még intenzívebbé vált. 2014-ben, még a Győri Hittudományi Főiskola tanáraként, kinevezést kapott a Pápai Biblikus Bizottságba, a Hittani Kongregációnak alárendelt szervezetbe, amely meghatározott kérdésekben ad útmutatást a katolikus bibliatudósoknak. A legutóbbi, „Che cosa è l'uomo (Sal 8,5)? Un itinerario di antropologia biblica" [„Mi az ember? Zsolt 8,5. A bibliai antropológia körképe"] címmel 2019-ben közreadott dokumentum kidolgozásában ünnepelt kollégánknak is része volt. Magától értetődő, hogy a dokumentum magyar fordításában is szerepet vállalt, sőt a bibliabizottság korábbi megnyilatkozásainak magyar nyelvű kiadásait is nagyban szorgalmazza. S arról sem szabad megfeledkezni, hogy a XVI. Benedek pápa názáreti Jézusról szóló trilógiája második és harmadik kötetét is ő fordította magyarra.

A nemzetközi színtéren való jelenlétet nagyban segíti, hogy kedves kollégánk otthonos az ismertebb nyugati nyelvekben: jól beszél angolul, németül, franciául és olaszul. Ezért nem csodálkozhatunk azon, ha nem csak arról hallunk vagy olvasunk, hogy Martos püspök részt vesz valamelyik hivatalos római összejövetelen, hanem arról is, hogy előadást tart, illetve kutatói munkát folytat Európa valamelyik városában, vagy éppen hivatalos küldetést teljesít az Egyesült Államokban.

Ha Martos Levente Balázs biblikus munkásságának tömör, egyszavas jellemzését kellene adnom, akkor szintén a sokoldalúság kifejezést használnám. Bár biblikus képzése során elsősorban az Újszövetségre, főleg a páli teológiára összpontosított, később – oktatói megbízatása következtében is – egyre bővült a távlat. Figyelme folyamatosan az Ószövetségre is ráirányult, s azon belül a Zsoltárok könyve különösen is kedvelt témakörévé vált. A sokoldalúság a bibliai szövegek értelmezési módjaira is kiterjed. Martos kolléga magától értetődőnek tartja a történeti-kritikai módszer alkalmazását, ám egyéb megközelítések, főképp a narratív elemzés iránt is elkötelezett. A két értelmezési módszer ügyes összekapcsolása figyelhető meg a Márk evangéliumához írt kiváló kommentárjában. Habilitációs dolgozatában, amely „Misztikus malom. Zsoltáridézetek a páli levelekben" címmel könyv formában is megjelent, az intertextualitást és a kánoni olvasatot helyezi előtérbe.

Végül, de nem utolsósorban a szent szövegek spirituális megközelítésére való törekvést emelem ki. Balázs püspök minden megnyilatkozásában, a tudományos előadásokban és értekezésekben is, felfedezhetők egészen egyéni meglátások, amelyek különleges intuitív képességre utalnak. Ez az intuíció még erőteljesebben jelenik meg a vasárnapi biblikus perikópákhoz írt elmélkedő magyarázataiban, amelyek a „Szelíd fény", illetve „Ne félj Sion leány" címmel jelentek meg. Ám azt sem hallgathatjuk el, hogy a magyarázatokban megmutatkozó szubjektivitás nem könnyed, a szöveg valóságától eltekintő eszmefuttatás. Az elmélkedések olvasása során mindig érezhető, hogy a szerző a szentírástudomány elkötelezettje, aki ismeri a szövegek keletkezési hátterét, az esetleges értelmezési nehézségeket és a Biblián belüli összefüggéseket.

A 2012-ben elhunyt Carlo Maria Martini milánói bíborosérseket méltatva egyik püspöktársa kiemelte: különleges képessége volt arra, hogy élővé tegye az Isten szavával való kapcsolatot, vagyis a szent szöveggel való folyamatos szembesülésre ösztönözze a Biblia olvasóit. E megállapítást én Martos Levente Balázsra is merészelem alkalmazni. Biblikus kollégáim nevében megköszönöm neki, hogy bár püspökként még nagyobb hangsúlyt helyez a Szentírás lelki és pasztorális megközelítésére, továbbra is szívügyének tartja a biblikus tudományok művelését és oktatását, s egyúttal támogat minden olyan kezdeményezést, amely a Szentírás mélyebb megismerésére és közkinccsé tételére irányul. Isten bőséges áldása kísérje további püspöki, papnevelői és professzori tevékenységét.

Imre KOCSIS

# LAUDATIO AUF HERRN WEIHBISCHOF LEVENTE BALÁZS MARTOS

Levente Balázs Martos ist Weihbischof der Erzdiözese Esztergom–Budapest, Rektor des Budapester Priesterseminars, und an der Theologischen Fakultät der Budapester Pázmány Péter Katholischen Universität Lehrstuhlleiter für die biblischen Sprachen. Er arbeitet also auf drei Gebieten, wo jedes für sich eine große Herausforderung ist. Ich bin mir aber sicher, daß er diese komplexe Situation meistern kann, weil zu der Vielschichtigkeit seiner Aufgaben seine persönliche Vielseitigkeit paßt. Diese ist zum einen eine Gabe des Schöpfergottes, zum anderen ein Geschenk von der Familie her: da sein Vater evangelisch, seine Mutter katholisch ist, bringt Herr Martos schon von zu Hause eine ökumenische Offenheit und eine Annahmebereitschaft mit sich. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß die geplante ungarische ökumenische Bibelübersetzung katholischerseits den größten Unterstützer in ihm begrüßen kann.

In seinen Gymnasialjahren konnte Herr Martos im Esztergomer Franziskanergymnasium die franziskanische Spiritualität kennenlernen, und dann später in Rom (an der Gregoriana und am Päpstlichen Bibelinsitut) die der Jesuiten. Hoffentlich irre ich mich nicht sehr, wenn ich behaupte: die Heiterkeit, Offenheit und Direktheit des Herrn Weihbischofs, bzw. seine Ernsthaftigkeit, Durchdachtheit und Konsequenz stammen am ehesten aus diesen beiden spirituellen Quellen.

In den Jahren seiner Studien in Rom und Jerusalem hatte Herr Martos die Gelegenheit, mit Theologiestudenten und Theologen anderer Länder und Kontinente in Kontakt zu treten, und somit einen tiefen Einblick ins Leben der Weltkirche zu bekommen. Diese seine „internationale" Präsenz wurde später noch intensiver: schon im Jahre 2014, als er noch Lehrer an der Theologischen Hochschule in Győr war, wurde er Mitglied der Päpstlichen Bibelkomission, dieser der Glaubenskongregation untergeordneten Organisation, die den katholischen Bibelwissenschaftlern in konkreten Fragen mit Hinweisen dient. Am zuletzt, im Jahre 2019 erschienenen Dokument dieser Komission – „Che cosa è l'uomo (Sal 8,5)? Un itinerario di antropologia biblica" – hatte Herr Martos tätig mitgewirkt. Es versteht sich daher, daß er auch die ungarische Übersetzung dieses Dokumentes vorangetrieben hat, wie auch die Übertragung von früheren Komissionsdokumenten. Und wir sollten nicht vergessen: den zweiten und dritten Band der Jesustrilogie von Papst Benedikt XVI. hat auch Herr Weihbischof ins Ungarische übersetzt.

In seiner Präsenz auf den internationalen Ebenen ist eine große Hilfe für Herrn Martos, daß er die größeren westlichen Sprachen (Englisch, Deutsch, Französisch,

Italienisch) sehr gut beherrscht. So darf es uns nicht verwundern, wenn wir einmal davon lesen, daß er mal an dieser oder jenes-offiziellen römischen Sitzung teilnimmt, dort Vorträge hält, oder aber in irgendeiner europäischen Stadt Forschungsarbeit betreibt, oder eben in den USA seinen offiziellen Aufträgen nachkommt.

Wenn ich die bibelwissenschaftliche Arbeiten von Herrn Martos mit einem einzigen Wort zusammenfassen sollte, würde ich das Wort „Vielseitigkeit" wählen. Bei seiner biblischen Ausbildung konzentrierte er sich eher auf das Neue Testament, hauptsächlich auf die paulinische Theologie, aber später weitete sich dieser Kreis, z.T. wegen seinen Lehraufträgen. Er bekam immer mehr auch das Alte Testament in den Blick, und das Psalterium wurde zu einem seiner Lieblingsthemen. Die vorhin genannte Vielseitigkeit kennzeichnet auch die Palette der Interpretationsmethoden von Herrn Martos: er benutzt selbstverständlich die historisch-kritische Methode, aber er ist auch anderen Methoden, z.B. der narrativen Analyse tief verbunden. Die gescheite Verknüpfung dieser beiden Methoden kann man in seinem hervorragenden Markuskommentar beobachten. Seine Habilitationsschrift stellt die Intertextualität und die Kanonkritik in den Vordergrund; das Werk ist auch auf Ungarisch erschienen mit dem Titel „Mystische Mühle. Psalmenzitate in den paulinischen Briefen".

Schließlich möchte ich uns noch auf die spirituelle Bibelleseweise von Herrn Martos aufmerksam machen. In allen seinen Äußerungen, Vorträgen und wissenschaftlichen Schriften können wir auf solche ganz persönliche Einsichten stoßen, die aus einer eigenartigen intuitiven Fähigkeit des Autors stammen. Diesen seinen Intuitionen kann man zu unserer größten Freude in seinen biblischen Andachten zu den Sonntagsperikopen folgen, die in zwei Bänden auf Ungarisch erschienen sind. Es muß aber gleich hinzufügt werden, daß dieses Intuitive bei Herrn Martos nichts Leichtfertiges ist, keine Abschweifung von der Realität der Texte bedeutet. In seinen Meditationen spürt man durchgängig, daß er den biblischen Wissenschaften tiefstens verbunden, mit der Entstehungsgeschichte, den eventuellen Interpretationsschwierigkeiten und den innerbiblischen Zusammenhängen der Texte völlig im klaren ist.

Als im Jahre 2012 der Mailänder Erzbischof Carlo Maria Martini verstorben war, hob in seiner Abschiedsrede eine seiner Bischofskollegen hervor: C.M. Martini hatte ein sehr feines Gespür dafür, die Beziehung zum Wort Gottes lebendig werden zu lassen, d.h. die Bibelleser immer zum kontinuierlichen In-Kontakt-Treten mit dem heiligen Text anzuspornen. Diese Worte über C.M. Martini möchte ich nun jetzt auch auf Herrn Weihbischof Martos übertragen. Im Namen meiner Bibelwissenschaftlerkollegen danke ich ihm herzlichst dafür, daß er als Bischof ein noch größeres Gewicht auf die spirituelle und pastorale Annäherung an die Bibel legt, daß er die Einführungen in die und das Praktizieren von den biblischen Wissenschaften am Herzen trägt, und daß er alle Initiativen unterstützt, die zum tieferen Kennenlernen der Bibel und zur Verbreitung dieser Kenntnisse führen können.

Ich wünsche Gottes Segen auf all die vielen pastoralen, pädagogischen und wissenschaftlichen Tätigkeiten des Herrn Weihbischofs!

Michael CASEY OSCO

# A *LECTIO DIVINA* HÉT ALAPELVE*

A tapasztalat megerősíti, hogy az imádságban tapasztalt „szárazság" vagy „lanyhaság" legáltalánosabb oka az igazi lelkiolvasmány hiányosságában keresendő. Isten Igéjének folyamatos befogadása nélkül az ima soha nem jön természetesen, az ima iránti érdeklődésünk pedig lanyhul. Másrészt imagyakorlatunk új élettel való megtöltésére irányuló bármely rendszeres törekvés első lépését mindig az Isten Igéjével való megújult kapcsolatban leli.

Ugyanakkor sokan – jóllehet rendszeresen szánnak időt lelkiolvasmányra – továbbra is ilyesfajta szárazságot élnek át. Ennek rendszerint az az oka, hogy nem oly módon olvasunk, hogy az imára vezetne. Ha nem teszünk különbséget aközött, ahogy a lectio divinát végezzük, s a között, ahogyan szokásos szakmai vagy szabadidős olvasmányainkhoz viszonyulunk, akkor ebből nem egykönnyen lesz ima. A lectio divina nem egyszerűen a lelkiéletről, teológiáról szóló könyvek vagy a Biblia olvasását jelenti. A lectio divinát egyéb olvasmányainktól főleg végzésének módja különbözteti meg. Ha rosszul közelítünk hozzá, még a legalkalmasabb anyag sem szolgál eredménnyel.

Jelen írás a lectio divina és más olvasási módok közötti legalapvetőbb különbségekre akar emlékeztetni.

*1. ALAPELV: A lectio divina nem az élethez való egyéni hozzáállásunk igazolását vagy megerősítését célozza, hanem célja az, hogy betörjön szubjektív világunkba, azt kívülről gazdagítsa, továbbá megszabadítson a zárt meggyőződésekből és ideológiákból eredő előítéletektől, valamint korlátoktól, életünket pedig a kinyilatkoztatás teljességének tegye ki, s nem egyszerűen azon részének, amelyik épp kedvünkre való.*

A „lectio divina" kifejezést történetileg először az Írásoknak a liturgiában történő meghirdetése kapcsán használták. Amikor kevesebben tudtak olvasni, s ritkábbak voltak a könyvek, a napi megújulás eszközéként jobban kellett hagyatkozni a nyilvános fölolvasásra. E rendszer hátrányai nyilvánvalóak, ám volt egy előnye. Az olvasmány szövege kívül esett az egyén választásán; bizonyos vonatkozásban mindig kiszámíthatatlan volt. Ez azt jelentette, hogy a keresztény inkább volt kényszerítve arra, hogy az olvasmányhoz igazítsa gondolkodását, mintsem, hogy pillanatnyi személyes érdeklődésétől tegye függővé olvasmányának kiválasztását. Ily módon az Ige és a személy közötti valódi párbe-

* Casey, Michael. "Seven Principles of Lectio Divinaß in: *Tjurunga* 12, 1976, pp. 69–74.

szédre adódott lehetőség. Az ilyen olvasmányra életét megnyitó személy Istennek teljes fölhatalmazást adott. Ez egyrészt azt jelentette, hogy az ilyen olvasás során kapott bármely megerősítés vagy vigasztalás erősebb volt, hiszen kéretlenül érkezett. Másrészt nyitva állt a lehetőség arra, hogy az ember életét és értékeit alávesse Isten Igéje üdvözítő ítéletének. A lectio divina végzésekor a meglepetésekre mindig készen kell állnunk. Ezért oly fontos, hogy valamennyire változatos dolgokat fogadjunk be. Ha csak az Írások ismerős szakaszait s más „régi kedvenceket" olvassunk, az olyan, mint amikor valakinek van magnója, de nincs rádiója. Az ilyen olvasásnak megvan az a kényelmes tulajdonsága, hogy minden egyes jelentkező hangulatunk számára képes valamicske annak megfelelő táplálékot nyújtani, ám hangulataink és szükségleteink fejlődő skálájáról egyáltalán nem képes gondoskodni. Veszélye, hogy belefáradunk abba, ami korábban olyannyira megfelelő volt, ugyanakkor nincs mivel helyettesítenünk. Olvasásunknak mindig valamennyire magába kell foglalnia a kaland mozzanatát; ne legyen statikus és áporodott.

Amennyiben a lectio divina eszköze abban segít bennünket, hogy haladjunk előre a kinyilatkoztatott igazság teljessége felé, és szubjektív világunk szűk korlátait magunk mögött hagyjuk, annyiban jelentős tényező az egyházzal fönntartott közösségünk szempontjából. Mivel a legtöbb szakadás inkább részigazságokra vonatkozó nézetekből, nem pedig tényleges hazugságból ered, következésképp a teljes igazság keresése erőteljesen segíti a keresztények közötti egyetértést. Ezért oly fontos, hogy a közvetlen szükségleteink diktálta olvasásformánál szélesebb valóságnak tegyük ki magunkat. Sok minden szól olvasmányunk kiválasztásának bizonyos tárgyilagossága mellett.

Az igazi lectio divina legjobb alapját az egyházi írások képezik. Mindenekelőtt a Biblia formál igényt figyelmünkre. Ám nagy hiba volna az Írásokra korlátozunk magunkat. A századok során számos egyéb mű segítette jelentős mértékben a kereszténye ket abbéli törekvésükben, hogy gyakorlatba ültessék át az Írásokat. Miután újra fölfedeztük a Bibliát, nemzedékünk számára itt az idő, hogy megújítsuk kapcsolatunkat az ókor nagy lelki tanítómestereivel. Az ezen ősi szerzők megértésével járó kulturális különbségekkel együtt szinte bármely eme irányba tett erőfeszítésünk bőségesen gazdagítja keresztény életünket. Végül pedig az egyházi írások között meg kell említenünk az egyház hivatalos dokumentumait, a zsinati dekrétumokat, enciklikákat és így tovább.

*2. ALAPELV: A lectio divina hosszútávú tevékenység. Nem annyira azonnali örömöt szerez, hanem inkább általában nyújt táplálékot életünknek. Ebben az olvasásban a hűség és a kitartás igencsak értékes többletet jelentenek.*

Helytelen dolog úgy gondolni a lectio divinára mint röpke bekukkantásra a hűtőszekrénybe, hogy harapjunk egy falatot, mikor kicsit éhesek vagyunk. Jobban hasonlít azon rendszeres étkezésekre, amelyek az élet alapvető energiaforrását jelentik. Eléggé fontos ama meggyőződésünk, hogy Krisztus igazi követőinek lehetetlen megmaradnunk az ő Igéjével való folyamatos kapcsolat nélkül. E tekintetben az, hogy érzésünk szerint mire van szükségünk, nem mindig megfelelő mérce. Abbéli hatékonyságunk, hogy Krisztust

közvetítsük mások felé, jóval személyes hanyatlásunk előtt alakot ölt. Tény, hogy amilyen mértékben apostoli tevékenységben veszünk részt, késznek kell lennünk arra, hogy túlsúlyos poggyászt hordjunk magunkkal. Nem tudjuk másoknak átadni azt, amit mi magunk soha nem tanultunk meg.

A lectio divina nem mindig izgalmas, olykor komolyan próbára teszi személyes odaadásunkat. Ám mindig kötelező. Ha úgy találjuk, hogy rendszeresen heti két–három óránál kevesebbet töltünk szabad, személyes kapcsolatban Isten Igéjével, akkor többnyire számíthatunk a bajra. Ha fölmentjük magunkat a minimum alól, avval letérünk a közös útról. Ekkor tanácsos volna egy szókimondó lelkivezetővel konzultálnunk.

*3. ALAPELV: A lectio divina kapcsolatban van személyes hivatástudatunkkal. Azért olvasunk, hogy szeretettel és kézzelfoghatóan meghalljuk Isten hívását jelen helyzetünkben.*

A lectio divina soha nem önfejlesztő programunk része. Hanem válasz egy meghívásra. Mindenekelőtt azt követeli meg a hűséges tanítványtól, hogy az nyíltan fogadja el tanítómestere vezetését és kézzelfogható utasításait. Azáltal, hogy teljesen kiteszi magát a mester befolyásának, a tanítvány szivacsként szívja magába mestere hozzáállását és értékeit. Fokozatosan tudatosul benne, hogyan alakítsa életét. A lectio divinában arra adunk lehetőséget Istennek, hogy hozzánk férjen, tanítson bennünket, esetleg megkérdőjelezze ragyogó ötleteinket és kedvenc terveinket. Egy pillanatra nem saját hiedelmeinkre és terveinkre figyelünk, hanem arra összpontosítunk, hogy Isten hívására legyünk fogékonyak. Az alázatos engedelmesség lelkületével megyünk olvasni, készen arra, hogy türelmesen Krisztusnak engedjük át a kezdeményezést.

Az igazi lectio divinához szükséges bizalom, tisztelet s alázat arra mutatnak, hogy olvasmányunkat gondosan kell megválasztani. Meggondolatlanság minden kiadványt teljesen megbízhatónak tartani. A lectio divinához használt könyveknek elégé fajsúlyosnak kell lenniük ahhoz, hogy igazolják tiszteletünket. Az a föladatuk, hogy a teljes igazságot nyissák meg számunkra, nem pedig az, hogy ama igazság egy részébe zárjanak bennünket. Ha megbízható könyvekkel rendelkezünk, akkor megengedhetjük magunknak, hogy lazítsunk kritikai képességeinken s engedjük Isten Igéjét szólni a szívünkhöz.

*4. ALAPELV: A lectio divina Isten Igéjét saját élethelyzetünkre alkalmazza, kinyilatkoztatás és tapasztalat kölcsönös átfedésére teremt lehetőséget.*

Az Egyházban való hitet fönntartó Szentlélek nemcsak a kinyilatkoztatott igazság megfogalmazásakor s annak leírásakor tevékeny. A leírtak olvasása és befogadása közben is érezteti jelenlétét. A Lélek olvasásunkon keresztül szándékozik megújítani s átalakítani életünket Isten terve szerint. Ezért fontos, hogy lekciónkat ne a való élettől, múltunktól és jelenünktől, örömeinktől és fájdalmainktól, hepehupáiunktól elszigetelve végezzük. Isten Igéje az itt-és-mostban szól hozzánk, ahogy épp vagyunk. Nem érdekli, mik voltunk korábban vagy mik lehettünk volna.

Nem az információ gyűjtéséért olvasunk. Legtöbbünk valószínűleg úgyis már jó néhány életre elegendő nyers tényt gyűjtött be magának. A lectio divinának az a célja, hogy lehetővé tegye számunkra Isten Igéje fényében az egyház hite szerint értelmeznünk mindazt, amit átélünk – életünk minden csúcs- és mélypontjaival együtt. Szó sincs például arról, hogy kiszálljunk az életből, azt képzelve, hogy nincsenek nehézségeink. A lectio divina magába foglalja ama hihetetlen igazság elfogadását, hogy Isten csak tényleges helyzetemben és állapotomban szól hozzám. Nagyon is lényeges, hogy az olvasáskor félretegyek minden fantáziálást és színészkedést, és saját magam legyek. Csak a velünk született ínséges mivoltunk fölfedezése ösztönöz arra, hogy Istennél keressünk erőt az ezen történő fölülemelkedéshez. Sikert csak akkor remélhetünk, ha az Írásokban sajátos igyekezettel keressük a fényt és az erőt. Ha e komolyság és mélység hiányzik olvasásunkból, ha csupán egy kontárkodó hobbijáról van szó, annak semmi maradandó eredménye nem lesz.

*5. ALAPELV: A lectio divinát sajátos céltalanság vagy ingyenesség jellemzi. Ezt tükrözi a gyakorlását körölvevő szabad idő és nyugalom. Így nyílik lehetőség arra, hogy a lekciót újra meg újra átjárhassa az imádság.*

A lectio divina fogalmának lényegi része, hogy célja nem a hasznosság. Sajátos szabadság vagy üresség jellemzi, mivel semmiféle meghatározott elérendő célja nincsen. Van helye a hasznos spirituális tevékenységeknek. Ezek körébe tartozik a lelkiéletről való olvasás, a teológia tanulása és a Szent Könyvekkel végzett munka. A prédikációkat el kell készíteni, a hittanórákat meg kell tervezni. Ugyanakkor ezen tevékenységek egyike sem lectio divina. Az egyénre bízott azon vallásos föladatokon túl, amelyek magukba foglalhatnak ugyanazon a területen végzett tevékenységeket, mint a lectio divina, jutnia kell még időnek egy olyan ráérős olvasás számára, amelyik teret ad Isten kegyelmi működésének, s amelyik inkább imádság, semmint munka.

A csönd és nyugalom kedvesen ellazult hangulatot kölcsönöznek az olvasásnak. Az ilyen légkörben kivirágzik az ima. Amikor a lectio divina közben természetes módon jelentkezik az ima, nem szabad félresöpörnünk, hanem engednünk kell, hogy teret nyerjen. Amikor az ember szíve lángra gyúl, vagy érdeklődését valami lebilincseli, nem szabad nyomást éreznünk arra, hogy tovább haladjunk. A lectio divinában a „megszakítások" rendszerint fontosabbak magánál az olvasásnál. Miután Isten Igéjét beengedtük szívünkbe, azt a lehetőséget is meg kell hagynunk, hogy az Ige korlátok nélkül mozogjon s fejtse ki bennünk hatását mindenféle megakadás és gátló tényező nélkül. Annak érdekében, hogy ez megtörténjék, bármiféle szorító kényszer érzését kerülnünk kell.

*6. ALAPELV: Az olvasás nem merőben benső gyakorlat. A lekciónkban lehetőség szerint egész testünknek részt kell vennie.*

Amikor komolyan lectio divinával foglalkozunk, Isten Igéje felé történő e csöndes megnyílásunkban egész személyünknek részt kell vennie. Egyszerre nyugodt és fegyelmezett

olvasásunk biztosítása érdekében valamennyire szükséges ügyelnünk testtartásunkra. Ha olyan emberek vagyunk, akik szakmánkból kifolyólag sokat olvasunk, gyakran segít, ha olyan külön testtartást tartunk fönn a lectio divina számára (pl. az íróasztalunktól távol, akár a padlón olvasunk), amelyiket más tevékenységre nem alkalmazunk. Ha egyedül vagyunk, olvasásunkat tudatosan keresztvetéssel vagy valamely hasonló gesztussal kell kezdenünk, hogy emlékeztessük magunkat, mire készülünk. Az ókorban az olvasás mindig hangos fölolvasást jelentett; ez egészen távol állott attól a szemmel történő gyors szkenneléstől, amelyre az olvasás hallatán mi gondolunk. Még számunkra, modern emberek számára is megvan a maga sajátos értéke annak, hogy olvasás közben megformáljuk ajkunkkal a szavakat. Ennek hatására olvasásunk lelassul és határozottabb lesz. Az olvasmányunkban történő teljesebb elmélyülésnek köszönhetően gazdagabb lesz számunkra a szöveg. Továbbá abban a mértékben, ahogyan az ilyesfajta testi részvétel jobban lefoglal minket, hatásosan megakadályozza figyelmünk szétszóródását. Amíg lectio divinánk nem válik amatőr színészkedéssé, a hangos olvasás értékes segítség lehet abban, hogy erőteljesebben átéljük és átérezzük Isten Igéjével való kapcsolatunkat. S minden bizonnyal le fog lassítani bennünket.

*7. ALAPELV: Ha lekciónk közben olyasmivel találkozunk, ami különösen nekünk szól, akkor arra kell törekednünk, hogy megtartsuk azt emlékezetünkben, nehogy bármely mozzanata elkerülje figyelmünket.*

Olvasásunk közben időről-időre olyasmire találunk, ami különösen vonzó számunkra, vagy ami, úgy tűnik, különösen érvényes pillanatnyi helyzetünkre. Az ilyen alkalmakból a lehető legtöbbet kell kihozunk, s annyi időt kell töltenünk a szóban forgó szöveggel, amennyit csak tudunk. Ha segít, kiírhatjuk és szemünk előtt tarthatjuk néhány napig, szabadon időt hagyva magunknak arra, hogy ráérősen tűnődjünk rajta, s valóban engedjük, hogy részünkké váljon. Amennyiben valami számunkra különösen vonzó és eléggé rövid szövegről van szó, használhatjuk imádságunk kiindulási alapjául. Amikor napunk során alkalom adódik akár röpke imára, e szövegből indulhatunk ki. Ily módon arra törekszünk, hogy engedjük a kegyelem vonzereje által számunkra különleges jelentőséggel kijelölt szövegnek, hogy teljes valójában fejtse ki ránk hatását. Amikor a vonzerő elhalványul, sajnálkozás nélkül kell tovább lépnünk valami máshoz.

Lectio divinánkat oly módon kell végeznünk, hogy kifejlesztjük magunkban a kegyelem hívása iránti érzéket. Kezdetben a bennünket megelevenítő szövegek általában megerősítő jellegűek lesznek. Amint érzékenységünk fokozódik, más szövegek követelik majd meg figyelmünket, olyanok, amelyek inkább kihívást, semmint vigaszt jelentenek. Meg kell tanulnunk ezeknek is engedelmeskednünk, tudván, hogy Isten ily módon újítja meg életünket.

Fordította: BAKOS Gergely OSB

AKIYAMA Manabu, János

# AZ OLVASMÁNYOS IMAÓRA JELENTŐSÉGE ÉS SZEREPE – A RÓMAI RÍTUSÚ SZERTARTÁS SZERINT –*

**ABSTRACT**

The "Office of Readings" in the "Divine Office" according to the Roman Rite can be appreciated from the point of view of the Classical Studies chiefly because we find the works of the Church Fathers in the "Office". Good Friday and Holy Saturday have especially a public character according to the 210th item of the *General Instruction of the Liturgy of the Hours.* It is true that the Divine Office and the Eucharist are rooted in the common source, in the life and blood of the risen Christ; however, we can find that the proper message of the "Divine Office" is obedience to the name of God, through the purification of our ears and lips by means of Psalmody. When we become familiar with the name of God, then we "wear Christ on ourselves" as a "Christian who prays in Psalms". The message of the "Office of Readings" in the Easter Triduum, together with the *Letter to the Hebrews* and the works of the Greek Fathers, will lead us to the central message of the Psalms: "Obedience to the Word of God".

*Keywords:* Office of Readings, the Liturgy of the Hours, Purification of our ears, Obedience, the Name of God

## I. BEVEZETÉS

Az Olvasmányos imaóra a római rítusú „Imaórák liturgiájá"-nak (ú.n. „zsolozsmá"-nak) egy része. Az *Általános Rendelkezések az imaórák liturgiájáról* 59. pontja szerint ezt az Olvasmányos imaórát „a nap bármely időpontjában végezhetjük", de hagyományosan a Reggeli dicséret előtt végzik.[1] Az „Imaórák liturgiájá"-nak általános szándéka elsődlegesen a papok, szerzetesek és hívők megszentelése, és általuk az idő megszentelése a *Rendelkezések* 11. pontja szerint.[2] Tartalma alapján ezt a liturgiát az ókortudomány szempontjából főleg azért tarthatjuk fontosnak, mert az egyházatyák műveit is ott találhatjuk az „Olvasmányos imaórá"-ban. Például a nagypénteki második olvasmányban

* IVANCSÓ István görögkatolikus főtisztelendő úrnak, aki kedvesen kijavította a kéziratomat, szívélyes köszönetemet szeretném itt kifejezni.

1 MKPK Liturgikus Bizottság 2014, 47; MKPK Liturgikus Bizottság 2008, 51.

2 MKPK Liturgikus Bizottság 2014, 28; MKPK Liturgikus Bizottság 2008, 32.

az Aranyszájú Szent János *Katekézisei*ből válogatott szakaszt olvassák fel, Nagyszombaton pedig az ál-Epiphaniosz beszédét az Úr leszállásáról az alvilágba. Ezzel szemben, a *Rendelkezések* 210. pontjában olvashatjuk: »Nagypénteken és Nagyszombaton, hacsak lehet, a Reggeli dicséret előtt tartsák meg nyilvánosan, a nép bevonásával az Olvasmányos imaórát«.[3] Ezért az is igaz, hogy Nagypéntek és Nagyszombat a liturgikus egyházi év folyamán különösen nyilvános jellegű nap lehet.

A *Rendelkezések*nek 212. pontjában viszont ezt olvassuk: »A Húsvéti vigília helyettesíti az Olvasmányos imaórát«.[4] Tehát a húsvéti vigíliában, a „fényünnepség", „igeliturgia", „keresztségi liturgia" és „az Eucharisztia liturgiája" sorozatának végén Krisztus titokzatos testében és vérében részesülhetünk. Ezért a húsvéti vigíliát mindkettőnek, az Eucharisztia és a Zsolozsma közös forrásának mondhatjuk. De más szempontból azt is mondhatjuk, hogy a Szentségekkel, különösen az Eucharisztiával szemben a Zsolozsma célját egy kissé máshol találjuk.

Az Olvasmányos imaóra nem csak három zsoltárt tartalmaz minden napra, hanem az Újszövetségből és az egyházatyák műveiből kiválasztott szakaszokat is. Az eredeti Újszövetség szakaszai és az egyházatyák művei hosszabbak az imaórába válogatott szövegnél. Amikor a maradék szövegekkel is foglalkozunk, akkor az Olvasmány imaóra tudományos jellegét jobban tudjuk értékelni. Különösképpen akkor, amikor eredeti nyelven, vagyis héberül végezzük a válogatott zsoltárok olvasását a zsolozsmában, akkor tudományos tulajdonsággal rendelkezővé, vagyis az eredeti nyelven alapuló humanisztikus jellegűvé is tehetjük ezt a liturgiát. Továbbá, ha alapjában latinul végzik ezt az „Imaórák liturgiájá"-t, akkor nyelvek, történelemtudomány, az előképi elmélet stb. szempontjából ez az egység tudományosan oktatóbb lesz, még ha nem egyházi, hanem nyilvános környezetben is.

Milyen célját találhatjuk különösen az Olvasmányos imaórának az Imaórák liturgiáján belül, és milyen kapcsolatot találhatunk az Olvasmányos imaóra és az Eucharisztia között? Ebben a cikkben szeretnénk megvilágítani ezeket a pontokat az „Imaórák liturgiájá"-nak Szentháromnapi egész szervezete tükrében.

## 2. ÁLTALÁNOS ALAPELVEK

Mindenekelőtt szeretnénk bemutatni az „Imaórák liturgiájá"-nak általános szerkezetét. Ez a liturgia a következő részekből áll össze „Olvasmányos imaóra", „Reggeli dicséret", „Napközi imaóra", „Esti dicséret" és „Befejező imaóra". Ezek közül a „Napközi imaóra" abból a három imádságból áll, amelyet délelőtt, délben és délután végeznek.

[3] MKPK Liturgikus Bizottság 2014, 80; MKPK Liturgikus Bizottság 2008, 86.

[4] MKPK Liturgikus Bizottság 2014, 81; MKPK Liturgikus Bizottság 2008, 86.

Az Olvasmányos imaóra szerkezete: „Imádságra hívás", „Himnusz", „Zsoltározás" (3 zsoltár-(rész) antifónákkal), „Szentírási olvasmány", „Válaszos ének", „Patrisztikus olvasmány", „Válaszos ének", „Téged Isten dicsérünk" („Te Deum"), „Könyörgés" és „Elbocsátás".

A Reggeli dicséret szerkezete a következő: „Kezdővers", „Himnusz", „Zsoltározás" (2 zsoltár, közöttük beillesztett 1 ószövetségi kantikum antifónákkal), „Rövid olvasmány", „»Benedictus« (evangéliumi kantikum) antifónával", „Fohászok", „Miatyánk", „Könyörgés" és „Elbocsátás".

A Napközi imaóra szerkezete pedig majdnem ugyanaz, mint a Reggeli dicséreté, de a „Zsoltározás" tartalma 3 zsoltár-(rész) antifónákkal. Az „evangéliumi kantikum antifónával" valamint „Fohászok" és „Miatyánk" nélkül, de „Könyörgés" és „Elbocsátás"-sal véget ért.

Az Esti dicséretnek a szerkezete majdnem ugyanaz, mint a Reggeli dicséreté, de a „Zsoltározás" tartalma 2 zsoltár az utánuk hozzáadott 1 újszövetségi kantikumból álló antifónákkal, és a »Magnificat« éneket éneklik a »Benedictus« helyett.

A Befejező imaóra szerkezete majdnem ugyanaz, mint az Esti dicséreté, de a „Zsoltározás" tartalma 1 vagy 2 zsoltárból áll, antifónákkal, a »Nunc dimittis« éneket éneklik a »Magnificat« helyett, valamint „Fohászok" és „Miatyánk" nélkül, de „Mária-antifónák"-kal.[5]

Ebben a cikkben ezek közül csak a Szentírással kapcsolatos olvasást fogjuk tárgyalni.

## 3. Nagycsütörtök

Vizsgálódásunkat a Nagycsütörtök esti dicsérettel szeretnénk kezdeni: ebben a szertartásban olvassák fel a 72. zsoltárt (kettesével felosztva) és a kantikumként a Jelenések 11. és 12. fejezetét (11:17–18 és 12:10b–12a). Ezekre a szakaszokra vonatkozóan figyelmünket annak a ténynek szenteljük, hogy a „vér" és a „név" szavak szerepelnek bennük: a „vér" szerepel a zsoltár 14. versében, a „név" pedig a 17. (kétszer) és a 19. versben hangzik el; *Jelenések* részletében pedig a „név" a 11:18 szakaszban szerepel, a „vér" viszont a 12:11 szakaszban.

A „vér" kapcsán a *Zsidókhoz írt levél* szerzője gyakran hangsúlyozza Krisztus „vér"-ének az egyetlenségét. Az ember számára a „vér" az életének lényeges részeként jelenik meg. Ezért az emberek megváltása érdekében Krisztusnak az életét kellett feláldozni a kereszten. Istennel kapcsolatban pedig az mondható az ember részéről, hogy az Isten „neve" a „vérével" egyező lényegű lehet.

A Nagycsütörtök esti dicséret a *Zsidókhoz írt levél*ből idézett szakaszt tartalmazza, mint „Rövid olvasmány"-t (Zsid 13:12–15). Az *Általános Rendelkezés* hangsúlyozza a

[5] Verbényi-Arató 2001, 227.

*Zsidókhoz írt levél*nek a tulajdonságát, amely „a régi szövetséget Krisztus húsvéti misztériumának fényében" értelmezi (150. pont).[6] Ennek a *levél*nek a 13. fejezetében található a „név" és az „ajak" szó: „Krisztus által mutassuk be tehát Istennek mindenkor a dicséret áldozatát, az ő nevét megvalló ajkak gyümölcsét" (13:15).[7]

Továbbá Nagycsütörtökön a befejező imaórában, a 91. zsoltárban is szerepel még az „Úr neve": „Hű volt hozzám, azért megmentem, védelmezem, mert ismeri nevemet" (91:14).

## 4. NAGYPÉNTEK (I)

Nagypénteken reggel az Imádságra hívásban a 95. zsoltárt használják. A fent említett *Zsidókhoz írt levél*ben gyakran idézik ezt a zsoltárt: „Bárcsak meghallanátok ma a szavát: »Ne keményítsétek meg a szíveteket«" (Zsol 95:7–8; Zsid 3:7, 3:15, 4:7). Ennek a 95. zsoltárban írt tiltó rendelkezésnek a megvalósítása miatt a meghallgatás és az engedelmesség különösen fontos lehet.

Nagypénteken az Olvasmányos imaórának első részét három zsoltár tölti ki. A 2. zsoltárban található a következő szakasz: „Én kentem föl királyom szent hegyemen, Szion hegyén. Az Úr végzését hirdetem, ő mondotta nekem: »Fiam vagy te, ma szültelek téged«" (2:6–7). Ezt a verset idézi a *Zsidókhoz írt levél* szerzője a *levél* első (1:5) és ötödik fejezetében (5:5). Ezeknek az idézeteknek alapján a szerzője arra a következtetésre jut, hogy Krisztus „a szenvedéséből engedelmességet tanult" (5:8) és „műve befejeztével pedig örök üdvösséget szerzett azoknak, akik engedelmeskednek neki" (5:9).

A 22. zsoltárt (22:23) a következő módon idézi a *Zsidókhoz írt levél* szerzője a *levél* 2. fejezetében: „Hirdetem nevedet testvéreim előtt, a közösségben dicsérni foglak téged" (2:12). Ennek az idézetnek alapján a szerzője arra a következtetésre jut, hogy Krisztus felszabadította azokat, akiket a haláltól való félelem egész életükre rabszolgává tett (2:15). Tehát a szerzője az Úr neve erejének tulajdonítja azt, hogy felszabadította a haláltól való félelem alatt élő rabszolgákat.

A 38. zsoltár 14–15. verseiben pedig a következő szakasz található: „De már nem is hallom, olyan vagyok, mint a süket, olyan lettem, mint a néma, aki nem nyitja ki száját. Olyan lettem, mint aki nem hall többé, akinek szájában nincs több felelet" (38:14–15). Ez a magatartás emlékeztet minket arra, hogy *János evangélium* szerint Jézus semmit sem válaszolt Pilátus kérdésére (19:9). A zsoltáríró szerint ennek magatartásnak az oka pedig az, hogy „mert benned bízom, Uram, te meghallgatsz, Uram és Istenem!" (38:16).

---

[6] MKPK Liturgikus Bizottság 2014, 69; MKPK Liturgikus Bizottság 2008, 74.

[7] vö. LÉON-DUFOUR 2009, 1006.

Tehát Nagypénteken az Olvasmányos imaórában Krisztusnak az Isten iránti engedelmességére tanítanak minket, ami a keresztútján át nyilvánult meg (Zsoltár 2 és 38), valamint az Úr nevének kimeríthetetlen értékére (Zsoltár 22).

A Nagypénteki Olvasmányos imaóra második részében elsősorban a *Zsidókhoz írt levél* 9. fejezetéből olvasunk (9:11–28). A szerzője szerint „Krisztus vére mennyivel inkább megtisztítja lelkiismeretünket a holt cselekedetektől" (9:14). Ilyen módon a szerzője hangsúlyozza Krisztus vérének hasonlíthatatlan értékét miértünk, hogy megváltson minket, a bűnösöket. Az ebben az idézetben szereplő „vér" szó pedig a 40. zsoltárban gyökerezik (40:7–9), amelynek az eredeti maszoréta szövegétől különbözik a görög nyelvre való Hetvenes fordítása, amelyre a *levél* alapozott. A különbség abban található, hogy a héber eredeti szövegben „fülek"-ként szereplő szót („'oznayim", 40:7) a Hetvenes verzió „test"-ként („σῶμα") fordította, amelyet a szerzője a 10. fejezetben (10:5) idéz. Szeretnénk figyelmünket arra irányítani, hogy a „test" vagy a „vér" közvetlenül a keresztre feszített Krisztus oldalából kifolyt vérén át (János 19:34) a Szentáldozásunkhoz, vagyis az Eucharisztiához kapcsolódik. A „fülek"-re való hivatkozás viszont inkább közvetlenül a „meghallgatási", vagyis az „engedelmességi" kötelezettségünkhöz kapcsolódik, s ezzel együtt az Isten nevéhez. Azt hiszem, hogy a Krisztus vére által történt újszövetségi megváltás és az Isten nevének való ószövetségi engedelmesség között jelentős különbséget találhatunk itt.

Ennek a *Zsidókhoz írt levél* részletének felolvasása után olvassák fel „Válaszos ének"-ként Izaiás 53. fejezetét (53:7, 12). Ebben a részben található az összehasonlítás, amely a szenvedő Krisztusra vonatkozik: „(mint a bárány… mint a juh…), nem nyitotta ki száját" (53:7). Krisztus csendje közvetlenül kapcsolódik az Isten iránti engedelmességéhez.

A Nagypénteki Olvasmányos imaóra második részének az utolsó felében olvassák fel az Aranyszájú Szent János által 388-ban írt *második katekézisnek* az újonnan megtértekhez szóló *negyedik beszédét*.[8] Ebbe az Olvasmányos imaórába tették bele Szent János beszédének a 13. fejezetétől 18. fejezetéig terjedő részét. Szent János a *Kivonulás könyvé*nek 12. fejezetére hivatkozik (12:13): arra a tényre alapoz, hogy a vérrel megjelölt ház fölött az Úr angyala átvonult. Aranyszájú Jánosnak eredetisége az, hogy az ajtófélfákat a hívők ajkaihoz hasonlítja; de abban a gondolatban is található ilyen tulajdonsága, hogy az ajtófélfákra felkent bárány vére szabadította meg az embert éppen azért, mert az Úr valóságos vérének előképe a bárány vére.[9] Továbbá ugyanebben a katekézisében találhatjuk János gondolatának azt az eredetiségét is, hogy a mindennapi Eucharisztiában min-

[8] KACZYINSKI 1992, 254–289.

[9] PERENDY 2011, 683; MKPK Liturgikus Bizottság 2015, 406.

ket tápláló vér éppen a keresztre feszített Krisztus oldalából kifolyó vér, tehát a feltámadás lelke.[10]

Ennek az Olvasmányos imaórának a „Válaszos éneke"-ként használják az *első Péter levelé*ből (1:18–19), Szent Pál az *Efezusiaknak írt levélé*ből (2:18) és az *első János levelé*ből (1:7) válogatott és összeszerkesztett éneket. Ebben az énekben Krisztus vérének a kimeríthetetlen értékét hangsúlyozzák.

## 5. NAGYPÉNTEK (2)

Ezt követően a Reggeli dicséretben elsősorban az 51. zsoltárt olvassuk fel, majd Habakuk próféta könyvéből válogatott éneket éneklünk, és végül a 147. zsoltárt olvassuk fel.

Az 51. zsoltárban felfigyelhetünk arra, hogy ott a „hallani" szó kap hangsúlyt. „Add, hogy örömöt és vigasságot halljak, és örvendezzenek megalázott csontjaim" (51:9–10). A 17. versben ráadásul az „ajak" és a „száj" szó is jelen van: „Uram, nyisd meg ajkaimat és szám a te dicséretedet fogja hirdetni" (51:17). Ezek a szavak annak fontosságát hangsúlyozzák, hogy füleink élesek legyenek.

A következőkben Habakuk próféta könyvéből a harmadik fejezetet énekeljük (Hab 3:2–19), ahol kitűnnek a „meghallani" és „ajak" kifejezések: „Meghallottam és megrendült a bensőm. Ajkaim remegtek hallatára" (3:16). Azt mondhatjuk, hogy ez a szakasz jól megfelel az Imaórák liturgiája ama céljának, hogy a meghallgatásunkat és az engedelmességünket erősítsük.

Azután a 147. zsoltárból az utolsó részt olvassuk fel (147:12–20). Ennek a zsoltárnak 13. versében olvassuk: „Isten erőssé teszi kapuid zárait, megáldja benned fiaidat" (147:13). Amint felolvasni fogjuk Nagyszombaton az Olvasmányos imaórában, Krisztus összetörte a poklokra alászállásával az alvilág kapujának zárait. Azt mondhatjuk, hogy az alvilág kapujának zárai minél szilárdabbak lettek, Krisztus megváltói tevékenysége annál kiválóbb lett a belsejébe bezárt embernek számára.

A következő Rövid olvasmányban az Izaiás próféta könyvéből való válogatott szakaszt használják (52:13–15), amelyben olvassák: „(sok nemzet) királyai fogják be előtte szájukat", mert „olyan dolognak lesznek tanúi, amilyenről addig soha nem hallottak" (52:15). Itt is az mondható, hogy a meghallgatás fontosságára kapunk emlékeztetést.

## 6. NAGYPÉNTEK (3)

A Nagypéntek Napközi imaórájában a következőkben összesen három zsoltárt (40., 54. és 88.) olvasunk fel.

[10] PERENDY 2011, 684; MKPK Liturgikus Bizottság 2015, 407.

Először a 40. zsoltár szerepel, de ennek a zsoltárnak a tartalmából már bemutattuk a *Zsidókhoz írt levél*lel kapcsolatban, hogy a 40. zsoltár 7. versében a hetvenes-fordítás Ba-kódexében az „ὠτία" („fülek") szó szerepel mint a maszoréta szövegben szereplő „'oznayim" fordítása, a másik hetvenes fordításnak kódexei (B,S,A)-ben pedig a „σῶμα" („test") szó szerepel. Az újszövetségi *Zsidókhoz írt levél*nek 10. fejezetében (10:5) szereplő 40. zsoltár idézetében pedig ezt az utóbbi szót olvassuk, a „test"-et. Amikor a héber szöveget és a Hetvenes verziót olvassuk, akkor nem csak Jézus megváltásának jelentőségéről, hanem a füleink megtisztításának a fontosságáról is ismeretet kapunk.

Másodsorban az 54. zsoltár 3. versétől 9. verséig terjedő rész olvasandó. A harmadik és nyolcadik versben ezeket a kifejezéseket találjuk: „Segíts meg, Isten, neved által" (54:3); „Akkor örömmel mutatok be áldozatot neked, és dicsőítem jóságos nevedet" (54:8). Azt gondolhatjuk, hogy az emberi „vér" éppen megfelel az isteni „név"-nek, ami egyébként a létezésüket fejezi ki.

Nagypéntek Napközi imaórájában utolsóként a 88. zsoltárt olvassuk. A 88. zsoltárban ilyen szavak találhatók: „a holtak országához", „sírba szállnak", „a halottak közt hagytak", „már a sírban vannak", és „a sír mélyére vetettél, a sötétségbe, a szakadékba" (88:4–7). Azt gondolhatjuk, hogy ezt a zsoltárt azért választották ide, mert ez az imaóra már a Nagyszombathoz közelít, Nagyszombat tartalmára is emlékeztet ez a zsoltár.

A következő rövid olvasmányok során Izaiás próféta könyvének 53. fejezetéből folytonosan válogatott szakaszokat olvasunk fel (53:2–3, 4–5, 6–7). Híres szakaszok ezek, de különösen feltűnő az a kifejezés, hogy „az ő (előképi elmélet alapján ti. Krisztus) sebei szereztek nekünk gyógyulást" (53:5) és „ő nem nyitotta ki a száját (53:7, kétszer). Ezekből a szakaszokból megérthetjük, hogy Krisztusnak a kereszten tanúsított viselkedése, és a magát az ő vérével együtt feláldozó cselekvése teljesen az Isten iránti engedelmességén alapszik.

## 7. Nagypéntek (4)

Nagypénteken az Esti dicséretben a 116. és a 143. zsoltár és újszövetségi énekként a *Filippieknek írt level*et olvassák fel (2:6–11). Először a 116. zsoltár 10–19. verseiben szerepel „az Úr neve" kifejezés (116:13, 17). Itt is újra megfigyelhetjük Isten lényege és Isten neve azonosságát.

Azután 143. zsoltárban olvashatjuk a „név" kifejezést: „nevedért teremts belém életet, Uram, s jóságodban vezess ki a gyötrelemből" (143:11). Itt feltűnő az a fogalom, hogy Isten a „nev"-e által teremti az „élet"-et.

Azután a Szent Pál apostol *Filippieknek írt levelé*nek második fejezetét olvassuk fel (2:6–11), amely főleg az engedelmesség témájával foglalkozik, és jól érthetően kapcsolja ezt a „név" témájához (2:6–11).

Az Esti dicséret végén rövid olvasmányként *Péter első levelé*nek második fejezetét (2:21–24) olvassák fel; az idézet a 21. szakasszal kezdődik, de az előtte lévő 18. sza-

kaszban szerepel az „engedelmesség" téma: „Szolgák, engedelmeskedjetek uraitoknak teljes félelemmel, ne csak a jóknak és szelídeknek, hanem a szigorúaknak is" (2:18).

Nagypéntek Befejező imaórájában szoktuk olvasni ismét a 91. zsoltárt, amint Nagycsütörtökön tesszük. Az Úr nevének (91:14) jelentősége itt újra hangsúlyt kap.

## 8. NAGYSZOMBAT (I)

Nagyszombaton az Imádságra hívásként szintén a 95. zsoltárt használják. Itt szeretnénk a figyelmet újra arra a kifejezésére irányítani, amely az engedelmességhez kapcsolódik: „Bárcsak meghallanátok ma a szavát: »Ne keményítsétek meg a szíveteket«" (95:8).

Ezt követően az Olvasmányos imaórának első részében a 4. 16. és 24. zsoltárt olvassák. A 4. zsoltárban található ez a kifejezés: „Békében fekszem le és el is alszom, mert egyedül csak benned találom nyugalmam, Uram" (4:9). Nagyszombaton ez a „nyugalom" téma fontos szerepet kap. A lentebb is szereplő *Zsidókhoz írt levél*ből válogatott szakaszban is (4:1–13) szerepel ez a „nyugvás" („κατάπαυσις") szó (4:4, 9, 10, 11). A lábjegyzet szerint: „A szombati nyugalom is előképe az örök élet boldogságának. Az ember ott megpihen a földi élet fáradalmaitól és aggodalmaitól".[11] Tehát ennek a levelének szerzője szerint ez az Isten pihenése tanúsítja azt a valóságot, hogy az Isten életében részt veszünk. Eme célunk megvalósításáért pedig nekünk részt kell vennünk az Isten kegyelmében, illetve Krisztus életében. Ez egyrészt a Krisztus titokzatos vérében való részesedés által valósítható meg, másrészt pedig a zsoltár olvasása révén a Krisztus igéjében való részvétel által.[12]

Azután a 16. zsoltár verseit olvassák fel: „Bálványaik számosak, azok nyomában járnak. De én nem hozok nekik véráldozatot, és nevüket nem veszem ajkamra. Uram, örökrészem és kelyhem, te tartod kezedben sorsomat" (16:4–5). Azt mondhatjuk, hogy a zsoltáríró itt nem csak a saját elhatározását erősíti meg, hogy bálványozásra nem használja az ajkát, hanem azt a tudatot is, hogy az Úr már a bensejében létezik.

A következőkben ez alkalommal a 24. zsoltárt használjuk, amely „az Úr a templomba való bevonulásával" foglalkozik. Eme zsoltár 3. és 4. verseinek kapcsán, a *Zsolozsmáskönyv*ben szereplő fordítás szerint: „(Ki mehet föl az Úr hegyére, ki állhat meg az ő szent helyén? Az ártatlan kezű, a tiszta szívű,) aki nem veszi hiába Isten nevét, és hamis esküt nem esküszik" (24:3–4). De több kéziratban szereplő szöveg („napšô") alapján, például a Szent István Társulatnál megjelent *Biblia* fordítása szerint: „akinek az esze nem csaláson jár";[13] a Hetvenes görög fordítás szerint is így olvassuk: „τὴν ψυχὴν αὐτοῦ".[14] De a *Zsolozsmáskönyv* fordítása („Isten nevét") a maszoréta héber szöveghez hűséges

[11] Szent István Társulat 2006, 1333.

[12] Pannonhalmi Főapátság 2007, 371–372.

[13] Szent István Társulat 2006, 621.

[14] SZABÓ 2015, 229.

(„napsí”), mert az értelmezése szerint ez biztosan az Isten válasza; ez a magyarázat is jól értelmezhető számunkra, az Isten nevének magával Istennel való azonosítása miatt. Azután ilyen idézetét találunk: „Emeljétek föl fejeteket, kapuk, táruljatok föl, örök kapuk: a dicsőség királya bevonul. Kicsoda ez a dicsőség királya? A Seregek Ura a dicsőség királya” (24:7–10). Tehát azt szabadna mondani, hogy ez a kapu nem csupán az alvilág kapuját jelenti, hanem a mi belsőnkben található szekrény ajtaját is.

Az Olvasmányos imaóra második részében először a *Zsidókhoz írt levél* negyedik fejezetéből való válogatott szakaszt olvassák fel. Ebben a szakaszban is megtalálható: „hittel hallgatták” (4:2); és itt ismét a 95. zsoltárból idézett verseket (95:7) olvassák fel: „Bárcsak meghallanátok ma a szavát: »Ne keményítsétek meg a szíveteket«” (4:7). Előtte pedig, ugyanannak a zsoltárnak egy szakaszát (95:11) idézi a *levél* szerzője: „Ezért esküdtem meg haragomban: »Nem mennek be nyugalmam (országába)«” (4:3).

Azután „Válaszos ének”-ként a Máté 27:66, 60, 62-t használják. Ez az ének nagyon jól tanúsítja azt a tényt, hogy a sírba tett Jézus Nagyszombaton a sírban nyugszik, hídként jól illeszkedik ez a lentebbi patrisztikus olvasmányhoz.

Nagyszombaton, az Olvasmányos imaóra második részének az utóbbi idézete Ál-Epiphaniosznak az Úr alvilágba leszállásáról szóló beszéde.[15] Feltűnő az, hogy ennek a beszédnek utolsó részében, a beszéd szerzője gyakran idézi a 24. zsoltárt, különösképpen a következő verset: „Emeljétek föl fejeteket, kapuk, táruljátok föl, örök kapuk. A dicsőség királya bevonul” (24:7–8, 9–10). A már Nagypénteken is szerepelt „kapu” témája itt is figyelemre méltó, de ha ezt a kaput a lelkünk ajtajának előképeként fogadjuk el, akkor annak a vágyunknak a kifejezése is érezhető itt, hogy Krisztus vére, vagyis a feltámadott Krisztus lelke bevonuljon belénk.

A fent említett legenda még nem volt használatos az Újszövetség idejéig, ezért ez az örökség, vagyis a keleti világban gyökerező legenda öröksége nem található a kanonizált Újszövetség könyvében. Itt egy újszerkesztésű szöveget használnak „Válaszos ének”-ként.

## 9. Nagyszombat (2)

Nagyszombaton a Reggeli dicséretben először a 64. zsoltárt olvassák fel: „Az igaz az Úrban örül, nála talál menedéket; a tiszta szívűek mind dicsekedhetnek” (64:11). Azután az „Ószövetségi ének”-ként Izaiás 38. fejezetének egy részét énekeljük (38:10–14, 17–20). Az „alvilág” a 38:10-ben szerepel, a 18-ban pedig is kétszer: „Így szóltam: Életem napjainak közepén kell alászállnom az alvilág kapuihoz, életem hátralevő éveitől megrabolva” (38:10). Azután a 150. zsoltárt olvassák fel eszkatológikus jelentősége miatt: „Minden lélek az Urat dicsérje” (150:6).

---

15 PG 43:439, 451, 462–463.

A következőkben a Rövid olvasmány szakaszaként Ózeás próféta könyvének részletét (6:1–3a) olvassák fel. Ebben szerepel az a szakasz, amely előképileg kifejezi a harmadnapon történő általános feltámadásunkat: „Két nap múlva életet ad, harmadnapra feltámaszt, hogy színe előtt éljünk" (6:2).

## 10. NAGYSZOMBAT (3)

Azután Nagyszombaton napközi zsoltározásként a 27., 30. és 76. zsoltárokat használják. Először a 27. zsoltárt olvassák fel: „Hiszem, hogy meglátom az Úr jóságát az élők országában" (27:13). Ezt követően a 30. zsoltárt olvassák fel: „Zsoltárt zengjetek az Úrnak, összes szentjei, magasztaljátok együtt szent nevét" (30:5). Az a téma, hogy Isten neve szent, a zsoltárokban egyetemes: de Nagypénteken és Nagyszombaton, a zsolozsma szövegében is feltűnő. Végül a 76. zsoltárt olvassák fel: „Megismertette magát Isten Júda földjén, Izraelben nagy az ő neve" (76:2). A Rövid olvasmányban folytatólagos módon olvasnak fel az *első János levél*ből (1 Ján1:8–9, 2:1b–2, 2:8b–10). Az Újszövetség csúcspontját, a „szeretet"-et kifejező részként ezek a szakaszok itt nagyon megfelelőek.

Nagyszombaton az Esti dicséretben, ugyanolyan a módon, mint Nagypénteken, a 116. és a 143. zsoltár részeit olvassák fel, valamint a *Filippieknek írt levél* második fejezetét. A következő Rövid olvasmányban olvassák fel az *első Péter levelé*t, de más szakaszt, mint Nagypénteken. Ez alkalommal a *levél* első fejezetéből olvasnak fel (1Péter 1:18–21). A 91. zsoltárt olvashatjuk fel a Befejező imaórán, de „amelyet csak azok kötelesek elvégezni, aki a Húsvéti vigília szertartásán nem vesznek részt".[16] Annak már figyelmet szenteltünk, hogy ebben a zsoltárban az Úr neve (91:14) jelentőségteljes.

## 11. ÖSSZEFOGLALÁS

Ebben a cikkben azzal próbálkoztunk meg, hogy az „Imaórák liturgiája", különösképpen az „Olvasmányos imaóra" tulajdonságait világítsuk meg. Az igaz, hogy a Szentségek szempontjából a Zsolozsma és az Eucharisztia közös forrásban gyökerezik: a feltámadott Krisztus életében és vérében. Ezen a vizsgálaton át azonban megláthattuk az „Imaórák liturgiájá"-nak az üzenetét is: amikor a Zsolozsma olvasása során egyre inkább Isten nevéhez közeledünk, akkor éppen mi „ölthetjük magunkra" Krisztust, „a zsoltárt imádkozó keresztényként".[17]

De a zsolozsma menetének folyamán – ezen a kis vizsgálaton át is – megvilágíthattuk, hogy elsősorban a saját füleinket, ajkainkat, szájainkat kellene megtisztítanunk az engedelmesség üzenetének elfogadása által, és ezen tevékenység során különösen a „hallgatás"

[16] MKPK Liturgikus Bizottság 2015, 448; MKPK Liturgikus Bizottság 2008, 627.
[17] Pannonhalmi Főapátság 2007, 372.

érzését úgy kell elképzelnünk, hogy „meghallhatjuk ma az Isten szavát" (Zsolt 95:7); ezért, »Ne keményítsük meg ma a szívünket" (95:8). A Szent háromnapi Olvasmányos imaóra üzenete, a *Zsidókhoz írt levél* és a görög egyházatyák tanításaival együtt, végül el fog vezetni minket a zsoltárok befejező üzenetének eredményének felfogásához: „Engedelmesség az Isten Igéje iránt".

## IRODALOMJEGYZÉK


GÁL Ferenc et al. (2006) *Biblia: Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás.* Budapest, Szent István Társulat.

KACZYINSKI, Reiner (übersetzt und eingeleitet) (1992) *Johannes Chrysostomus: Taufkatechesen I,* Freiburg–Basel–Wien–Barcelona–Rom–New York, Herder.

LÉON-DUFOUR, Xavier (2009) *Biblikus teológiai szótár* (Szabó Ferenc és Nagy Ferenc szerk.). Budapest, Szent István Társulat.

MKPK elnöke (engedélyezte) (2002) *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.

MKPK Liturgikus Bizottság (2008) *Zsolozsmáskönyv: Az Imaórák Liturgiája*. Budapest, Szent István Társulat.

MKPK Liturgikus Bizottság (2014(I.), 2015(II.), 2016(III.), 2017(IV.)) *A II. Vatikáni egyetemes Szent Zsinat határozata szerint megújított és VI. Pál Pápa tekintélyével kihirdetett Szent Zsolozsma: Az Imaórák liturgiája (Liturgia Horarum) a Római szertártás szerint, hivatalos kiadás* I.–IV. Budapest, Szent István Társulat.

Pannonhalmi Főapátság (2007) *Pannonhalmi zsoltároskönyv*. Pannonhalma, Bencés Kiadó.

PERENDY László (összeállította) (2011) *Patres:* Olvasmányok az 1. évezred keresztény irodalmából, Budapest, Szent István Társulat.

Sacra congregatio pro cultu divino (2000) *Liturgia Horarum iuxta ritum romanum,* 4 vols. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

SZABÓ Mária (2015) *A Zsoltárok kincsei:* zsoltárfordítás nyelvi-filológiai jegyzetekkel (Zsol. 1–41). Budapest, Szent István Társulat.

VERBÉNYI István–ARATÓ Miklós Orbán (2001) *Liturgikus Lexikon*. Budapest, Szent István Társulat–Kairosz.

BAÁN Izsák

# A SZAVAKTÓL A SZEMLÉLÉSIG
## A BIBLIA MINT A SZEMLÉLŐDÉS KÉZIKÖNYVE EVAGRIOSZ PONTIKOSZNÁL

**ABSTRACT**

Evagrius Ponticus was a theoretician of the Egyptian monasticism of the 4th century, whose works contain important texts on the prayerful reading and use of Scripture. The biblical texts, reinterpreted with an allegorical-spiritual key, are a means of spiritual progress, a vehicle for the transition from the material world, characterised by diversity, to the spiritual world, in the context of the so-called "natural contemplation". This paper presents Evagrius' theory of sacred reading. It begins by reflecting on its epistemological background by introducing the psychology of Evagrius, and then explores the practical realisation and theory of prayerful reading through a detailed analysis of a concrete text. Finally, it explores how the texts of the Bible help the reader, the praying person, to enter into an inner world without substance or form, close to the divine, and to master spiritual contemplation.

*Keywords:* Evagrius Ponticus, natural contemplation, spiritual reading, early monasticism, allegorical exegesis

Evagriosz Pontikosz a 4. század egyiptomi szerzetesi világának kiemelkedő alakja, aki az órigenészi írásmagyarázat és teológia alapján állva kappadókiai hátterével, kiterjedt kapcsolatrendszerével és gazdag élettapasztalattal érkezett meg a 380-as évek közepén az akkor épp fénykorát élő egyiptomi sivatagba. A két szent Makáriosz tanítványaként hamar a Nitria, ill. a hozzá tartozó „Cellák (Kellia)" néven ismert remetetelep egyik meghatározó szellemi vezetőjévé vált. Az egyik legelső olyan szerzetes-teológus, aki a lelki életről nem csak leveleket vagy bölcs mondásokat, hanem traktátusokat is írt s hagyott az utókorra, melyekben teológiai igényességgel próbálja meg rendszerbe foglalni mindazt, amit a spirituális útról, aszkézisről és imádságról tanult, s amit ő maga is tanított szerzetestársainak.

Evagriosz rendszere ötvözi a klasszikus görög filozófia – főleg a sztoikus és újplatonikus iskolák tanítását – és a keresztény kinyilatkoztatás, a Biblia világát. Tanításának lényegi eleme, hogy az ember, mint Istennel eredetileg lényegi egységben létező szellemi lény (νοῦς), mely hanyagsága miatt elbukott, s most a test–lélek–szellem összetettségében éli meg magát, egy több lépcsős úton keresztül juthat vissza a Teremtővel való eredeti egységre. Ennek az útnak két nagy szakasza, része van: Az egyik a πρακτική, azaz

a gyakorlat, a fizikai lemondás és szenvedélyekkel folytatott lelki harc, melynek célja az erények elsajátítása, míg a lelki élet második nagy területe a tudás, a valódi gnózis vagy ismeret világa, mely a szemlélődés különböző módjaiból, fázisaiból áll, s melynek célja a tudatlanság felszámolása és az Isten igazi ismeretére való eljutás. Ez a második szakasz további két részre bontható, a φυσική-re, amit „természetes szemlélődésnek" nevezhetünk, amennyiben a szellem ebben a fázisban a teremtmények természetén keresztül ismeri meg egyre jobban az Istent, s a lelki élet legmagasabb szintjére, a közvetlen istenismeretre, melyet Evagriosz θεολογική-nek nevez, s amely az imádság és az egész lelki élet végső célja és beteljesedése.[1]

A természetes szemlélődés lényege, hogy a szenvedélyektől a lelki harc által már megtisztult νοῦς fürkészi a teremtett világban rejtetten jelen lévő logoszokat (λόγοι), hogy általuk egyre jobban megismerje saját természetét, s a sokféleség felől egyre inkább az egység felé tartson. Evagriosz szerint ugyanez történik a Szentírás spirituális értelmezése során is.[2] A Bibliában is a szavak sokfélesége mögött rejtőzik az igazi értelem, a νοῦς.[3] Az értelem pedig „dianoétikus szemekkel"[4] szemléli mindazt, ami a sajátja, s amit az Írásokban talál, az táplálja, lefoglalja, segíti előre haladásában, fejlődésében: Az Írásokban felfedezett logoszok pedig magához a nagybetűs Logoszhoz, az Igéhez vezetik őt.

A szemlélődés evagrioszi értelmezésével összefüggésben le kell szögeznünk, hogy a teremtett világ mint Isten „könyve" mellett a „másik" könyv, azaz a Szentírás használata, ismerete, olvasása egyáltalán nem opcionális vagy elhanyagolható. Az igazi bölcsesség, a valódi szemlélődés ismérve, hogy a tudást, az ismeretet csak tiszta forrásból meríti: „mindazok, akik Krisztusban hisznek, szemlélődésük tárgyát a szent prófétáktól és apostoloktól veszik (πάντες οἱ πεπιστευκότες Χριστῷ ἀπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων λαμβάνοντες θεωρέματα)"[5], mint akik tudják, hogy atyáik örökégének így lehetnek hordozói. A tudás, amire a szemlélődő szerzetes, a valódi „gnosztikus" áhítozik, csakis a próféták és apostolok alapzatára épülhet (vö. Ef 2,20). A dolgok valódi értelme, az igazi „logoszok" olyannyira Isten igéihez, a Szentírás szavaihoz vagy még in-

[1] A nagyon vázlatos és leegyszerűsítő bevezetőben érintett témák jóval részletesebb kifejtést igényelnének. A νοῦς természetével, útjával kapcsolatban lásd: Baán, „A látó lélek." A szemlélődés különböző fokozatairól, különös tekintettel a teremtett dolgok szemlélésre mint „a természet könyvének olvasására" lásd: Baán, „Az Isten két könyve." 33–51.

[2] Evagriosz hermeneutikájával másutt már részletesebben foglalkoztunk (Vö. Baán, „Ami egyszeri és ami örök: Evagriosz Pontikosz sivatagi bibliaértelmezése"). Jelen tanulmány célja nem az evagrioszi bibliaértelmezés elméletének teljes bemutatása, hanem annak a folyamatnak a nyomon követése, ahogyan az imádságos, szemlélődő bibliaolvasás, mai szóval *lectio divina* vezeti az embert az evilági valóságtól, az anyagitól és sokfélétől a Szentháromság egy Isten ismerete felé az egyiptomi szerzetesatya művei alapján.

[3] Vö. Stefaniw, "Reading Revelation," 249.

[4] Vö. *Schol in Eccl* 11. Evagriosz szövegeit a tanulmányban mindenütt saját fordításban közlöm.

[5] *Schol in Prov* 288 (Géhin, 380). A próféták és apostolok mint a valódi tudás letéteményesei megjelennek még: *Schol in Prov* 270.

kább az Igéhez köthetők, hogy számos evagrioszi szövegben nehéz megállapítani, hogy a görög kifejezés elvont értelemben a létezők lényegére, értelmére vonatkozik-e, vagy konkrétan a kinyilatkoztatott szót jelöli.[6]

Arra teszünk tehát kísérletet, hogy bemutassuk Evagriosz tanításában a szemlélődő bibliaolvasás jellemzőit: Hogyan valósul meg a találkozás Isten Igéjével, s hogyan válhat az allegorikus és spirituális kulccsal értelmezett, befogadott szó a tudásra törekvő szerzetes előrehaladásának eszközévé. Ehhez azonban első lépésként az olvasás episztemológiai alapjaival, Evagriosz olvasáselméletével kell megismerkednünk, s csak azután térhetünk át a Biblia mint „a keresztény szemlélődés kézikönyvének"[7] taglalására. Tanulmányunk végén pedig azt vesszük górcső alá, hogy miként lehetnek a Szentírás igéi az anyagi valóságtól az anyagtalan felé való előrehaladás eszközei, azaz hogyan tudnak elvezetni Isten közvetlen ismeretére.

## 1. A KÉPZETEK (νοήματα), A SZEMLÉLŐDÉS HORDOZÓI

Mielőtt belefognánk abba, hogy a Szentírásnak mint „kézikönyvnek" és az előrehaladás eszközének szerepét tanulmányozzuk az ún. fizikai szemlélődésben, szükséges áttekintenünk azt a folyamatot, amely során az értelem, a νοῦς, a lélek szeme befogadja, felfogja az őt körülvevő világot. Az evagrioszi ismeretelmélet egyik kulcsfogalma a νοῦς-ból származik, a tudattartalmakra leginkább a νόημα kifejezést használja, a megismerő folyamatban ez a fogalom játssza a legfontosabb szerepet. A kifejezés magyarra fordításánál – akárcsak több más evagrioszi terminus technicus esetében – nincs könnyű dolgunk, általános értelemben a szó leginkább az „észlelés", „gondolat", „fogalom" kifejezésekkel adható vissza, én legtöbbször „képzetnek" fordítom.[8] A görög Bibliában alig néhányszor fordul elő, leginkább a 2Kor-ban találkozunk vele, ahol az emberi elme gondolataira vagy a Sátán gondolataira vonatkozik (vö. 2Kor 2,11; 3,14; 4,4; 10,5; 11,3). Ahogyan Evagriosz használja a kifejezést, az sokkal inkább technikai jellegű, s Arisztotelész, valamint a sztoikusok hatását tükrözi.

Az evagrioszi nyelvezetben a νόημα az a belső kép, képzet, amelyet az érzékekkel felfogható dolgok, tárgyak mintegy lenyomatként hagynak az értelemben. Végső soron az értelem működésének eszköze, módja, a belső fogalommá válás hordozója. Ezt a megismerési folyamatot Evagriosz technikai nyelvezettel így írja le:

> ὁ νοῦς πάντων τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων πέφυκε δέχεσθαι τὰ νοήματα καὶ τυποῦσθαι κατ' αὐτὰ διὰ τοῦ ὀργανικοῦ σώματος τούτου· ὁποία γὰρ ἄν εἴη τοῦ πράγματος ἡ

---

[6] Például *Pr* 92 és *Schol in Prov* 72.

[7] Dysinger, "The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus," 180. "For Evagrius the holy scriptures are the handbook of the Christian contemplative."

[8] Vö. Liddel – Scott, *Greek–English Lexicon,* 1178.

μορφή, τοιαύτην ἀνάγκη καὶ τὸν νοῦν δέξασθαι τὴν εἰκόνα· ὅθεν καὶ ὁμοιώματα λέγεται τὰ νοήματα τῶν πραγμάτων τῷ τὴν αὐτὴν ἐκείνοις διασῴζειν μορφήν.

Az értelem természete szerint befogadja az érzékelhető dolgok képzeteit, s felveszi lenyomatukat a test közreműködésével. Amilyen a dolog formája, szükségszerűen ugyanolyan képet hagy az értelemben. Ezért van az, hogy a dolgok képzeteit hasonmásoknak is mondják, mert megtartják ugyanazt a formát.[9]

Követve az arisztotelészi alapelvet, mely szerint minden megismerés az érzékszervekből indul, Evagriosz is fontosnak tartja megerősíteni, hogy a képzetek forrása az érzékelés. A νοήματα végső soron az anyagi világ által hagyott benyomások, lenyomatok az anyagtalan νοῦς-ban. Jelenlétüknek köszönhetően az értelemben létrejön egy belső világ, ami „alakokból" (εἴδωλον)[10], „elképzelésekből" (φαντασία)[11] és „képekből" (εἰκών)[12] áll. Ezek a belső tudattartalmak önmagukban véve semlegesek, nincs sem pozitív, sem negatív morális előjelük. Ami jókká vagy rosszakká tudja tenni őket, az a mód, ahogyan az értelem használja őket: Ha az értelem szenvedéllyel fogadja be őket, akkor nyomukban zavar támad és bűnre vezetnek, ha szenvedélymentesen vannak jelen, akkor képesek a tudást, a világ és Isten valódi ismeretét közvetíteni.[13]

A viaszba nyomott pecsétgyűrű hasonlata az emberi értelem és emlékezet összefüggésében talán Platónra vezethető vissza, de Arisztotelésznél is többször előkerül.[14] A gondolkodásban megjelenő belső képek egy az egyben leképezik a dolgot, amelyből származnak, felveszik alakját, azért nevezhetők – szintén Arisztotelész nyomán – hasonmásoknak is. Ugyanakkor Paul Géhin arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyértelmű arisztotelészi hatás ellenére az, ahogyan Evagriosz használja a νόημα kifejezést a gondolati tartalmakra, gyakran összekapcsolva a szót a τυποῦν (bevésni, lenyomatot hagyni) igével, sokkal inkább a sztoikusokra jellemző.[15] A sztoikus nyelvezetben ugyanis az érzékelhető dolgok gondolati, fogalmi lenyomatai, melyeket a φάντασμα vagy φαντασία szavakkal jelölnek, fontos szerepet játszanak. A Pontoszi alapvetően ezt az ismeretelméleti felfogást követi, de ezeket a tudattartalmakat szívesebben hívja „νοήματα"-nak, ami, bár inkább emlékeztet Arisztotelészre, mégis sokkal jobban megjeleníti kapcsolódásukat a νοῦς-hoz, mely befogadja és feldolgozza az anyagi világ lenyomatait. Meg kell még említenünk azt is, hogy az Evagriosz által többször ismételt meggyőződés, mely szerint az értelemben egyszerre csak egy dolog lenyomata lehet jelen, szintén a sztoikus isme-

9 *Mal cog* 25,8–14 (Géhin–Guillaumont, 240). Vö. még *Mal cog* 2,1–3.
10 Vö. *Mal cog* 4,16; 16,28; 36,17; *Pr* 23; 55; *Sk* 13.
11 Vö. *Mal cog* 2,14.18; 4,1.22.25; 27,8; 28,8; 29,1; *Pr* 46; 48; 54; 89.
12 Vö. *Sk* 13.
13 Vö *Mal cog* 4,18–21; 19,6–20; *Sk* 7; 16.
14 Vö. Platón, *Theatetos* 191 d. Arisztotelész, *De anima* II, 12 424 a; *De memoria* I, 450 a 30 ss.
15 Vö. Géhin, *Évagre le Pontique: Sur les Pensées,* 24–26.

retelmélet sajátja.[16] A νοήματα kapcsán is ugyanaz mondható el, ami több más filozófiai eredetű fogalom esetében Evagriosznál, hogy nehéz ezeket egyetlen filozófiai iskolából, mátrixból eredeztetni. A sivatagi szerzetes a tanulmányaiból ismert filozófiai fogalmat szabadon alakítva, de mindig következetesen használva saját spirituális teológiai rendszerének szolgálatába állítja.

Érdemes megjegyezni, hogy ez az ismeretelmélet meglehetősen „vizuális." Bár a szemeken kívül a képzetek megjelenhetnek az értelemben a halláson keresztül vagy az emlékezetnek köszönhetően is, sőt, a „vérmérséklet" (κράσις)[17], amit ma talán személyiségstruktúrának mondanánk, szintén képes képzeteket létrehozni az elmében, a lenyomat-jelleg mégis mindig valahogyan a belső látásra vezeti vissza ezeket a tartalmakat. S mivel az evagrioszi tudás, a gnószisz alapvetően az értelem igazi látásra való eljutását jelenti, egyértelmű, hogy a belső látásnak ezek a képzetei nem kis fontossággal bírnak a tanítás megértésében.

„Mondd meg, mit gondolsz arról, ahogyan gondolkodsz, s megmondom, hogyan imádkozol." Akár Evagriosztól is származhatna ez a mondat, de helyette egyik avatott kutatója, Columba Stewart vetette papírra, aki szerint nagyon érdemes odafigyelni azokra a szöveghelyekre, amelyekben Evagriosz az emberi értelem működéséről ír.[18] A 4. századi szerzetesi irodalomban egyedülállóak ezek a fejezetek, amelyekben szerzőjük technikai nyelvezetet alkalmazva azt próbálja megragadni, ahogyan az értelem működik a kontempláció során. Amennyiben a φυσική tárgya a világ a maga sokféleségében, a „teremtett világ könyve", amelyben az értelemnek fel kell fedezni, amelyből ki kell olvasnia a logoszokat, a jelentést, a megváltó Isten örök tervét, akkor valóban nagyon fontos az a konkrét mód, ahogyan ez a „kiolvasás," ez a találkozás megvalósul. A νοήματα tehát alapvető jelentőséggel bírnak, mert azt az első és közvetlen lépést valósítják meg, amely során mindaz, ami az értelmen kívül van, kapcsolatba lép a belső világgal. S ez a „kívül" lévő valóság nemcsak a dolgokat, tárgyakat, különféle létezőket jelenti, hanem a Szentírásban megjelenő képeket és szavakat is.

Vizsgálódásunk elején fontosnak tartottam felvázolni a megismerési folyamatnak ezt az evagrioszi modelljét, mert a továbbiakban vizsgált szövegek feltételezik ezt az ismeretelméletet. Ahhoz, hogy megértsük, hogyan válhat a Biblia és a teremtett természet a lelki előrehaladás eszközévé a szemlélődés, a kontempláció során, mindenekelőtt azt volt szükséges tisztázni, hogy hogyan találkoznak ezek a valóságok az értelemmel. Az imént látottak fényében vizsgálódásunk ettől kezdve bizonyos értelemben meta-textuális kér-

---

[16] Vö. *Sk* 13.22. Még ha az értelem gyors működésének köszönhetően úgy tűnhet, hogy egyszerre gondolunk több dologra, a sztoikus ismeretelmélet szerint ez valójában csak egy dolog lehet. Vö. *Mal cog* 24.

[17] *Sk* 17 (Muyldermans, 52).

[18] Stewart, "Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus", 188. "Tell me how you think that you think, and I can tell you how you pray."

désfeltevést követ, azaz Evagriosz szövegeit azzal a szemmel olvassuk, hogy mi történik egy szent szöveg olvasása közben, mi zajlik, amikor a kontemplatív értelem találkozik a bibliai textussal. Ebben tárul fel, hogy szerzőnk valójában milyen szerepet tulajdonít a Szentírásnak a szerzetes lelki előre haladásában, s mi a szerepe valójában a Bibliának az evagrioszi tanítás egészében.

## 2. A bennünk élő „Mennyek Országa" – belső világ bibliai képekből

A mondat, ami Evagriosz számára jól kifejezi a φυσική lényegét, a Prédikátor könyvének az a verse, melyben a szent író arról tesz tanúságot, hogy Isten az emberek fiainak „szívébe adta a világot (τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ)" (Préd 3,11). A mondathoz írott rövid magyarázatában Evagriosz világosan különbséget tesz aközött, ahogyan a még gyakorlati életben küzdő ember észleli a világot és aközött, ahogyan a már megtisztult szemlélődő érzékeli.[19] Előbbi az érzékszervei segítségével felfogja az érzékelhető dolgokat, amiket Isten megmutat neki, azért, hogy foglalkozzon velük, s miközben a velük való foglalkozás szétszórja a figyelmét, és gondolatai támadnak velük kapcsolatban (περισπωμένη καὶ νοηματιζομένη), az értelem képes legyen megmenekülni a rossz gondolatoktól. Ezzel szemben a szemlélődő, aki már megtisztult, nem elégszik meg azzal, hogy egyszerűen csak foglalkozzon a dolgokkal, hanem az érzékekkel felfogható dolgokat eszközként használva el akar jutni a természeti szemlélődés állapotába. Az, hogy az ember a világot, az aiónt a szívébe kapta, Evagriosz számára éppen a természeti szemlélődést jelenti, melyben a világban elrejtett logoszok fontos szerepet töltenek be, s amit szerzőnk „a bennünk lévő Mennyek Országának (vö. Lk 17,21)" nevez. A rövid magyarázat, scholion végén Evagriosz megállapítja, hogy a valódi jó a dolgok logoszaiban, ennek a belső világnak az alkotóelemeiben rejlik, mert „semmi más nem tudja olyannyira jóllakatni az értelmet és oltani a szomját, mint az erények és Isten ismerete."[20]

A scholion szövegében felfedezhető az a szemlélődő tevékenység és a lelki egzegézis közötti párhuzam, amire már korábban felhívtuk a figyelmet. Az érzékekkel felfogható dolgok megfeleltethetők a szöveg felszínes olvasásának: a bibliai történetekben olyan dolgokról, tárgyakról, személyekről és eseményekről olvasunk, amelyek az – abban az időben hangosan történő – olvasás során az érzékszervek révén megjelennek a képzeletben, és elfoglalják az értelmet. De amint Isten a tisztáknak megadja, hogy felfedezzék a dolgok logoszait, s felfedezzék önmagukban az így létrejövő belső világot, mely a belül lévő Isten országa, ugyanúgy az Írás olvasásakor is megtörténik ez az átmenet, ez a váltás: az olvasott vagy hallott szavak által feltárul a bennük elrejtett lelki értelem, a jelen-

---

19 *Schol in Eccl* 15 (Géhin, 81–83).

20 *Schol in Eccl* 15,24–25 (Géhin, 83). Vö. még *KG* II, 32: „Amint nem az anyag maga, ami táplálja a testet, hanem a benne lévő energia, ugyanúgy nem a dolgok által lesz több a lélek, hanem a dolgok szemlélése által." Görög szöveg: J. Muyldermans, „Evagriana", 58.

tés, s a lelki életben előrehaladott szerzetes elméjében ugyanaz a belső Isten országa születik meg.

Ha most az imént részletezett scholionból kiindulva arra a kérdésre keressük a választ, hogy ismeretelméleti szempontból mi történik a lelki olvasás során, akkor megállapíthatjuk, hogy az Írásokat szemlélődő tekintettel olvasó értelemnek két fontos feladata van: Egyrészt, befogadva a szavak és az általuk jelölt dolgok lenyomatát, ezeket a képzeteket jól kell használnia, úgy, hogy közben megmaradjon a szenvedélymentesség állapotában, hiszen ez a szemlélődés *sine qua non* feltétele. Másrészt arra is képessé kell válnia, hogy az egyszerű szavakon és lenyomatukon túllépjen, s Isten kegyelmének segítségével felfedezze azokat a logoszokat, melyeket a dolgok magukban hordoznak, s így eljusson a láthatótól a láthatatlanig.

Evagriosz egyik legszebb és biblikus utalásokban leggazdagabb szövege *A gondolatokról* című írás 17. fejezete, mely kiválóan példázza ezt az imént felvázolt párhuzamot. A továbbiakban ezt a fejezetet idézzük és magyarázzuk, mert sokban segíthet megérteni azt, ahogyan a teremtett természet és a Szentírás szorosan összefonódnak, és egyértelművé teheti számunkra, hogy miként lehet a Biblia a „szemlélődő ember kézikönyve."

### 2.1. A νοήματα-T TERELGETŐ PÁSZTOR

A fejezet bibliai képek sorával indít, melyek részletek gazdagságát kínálva állítják az olvasó szeme elé a tudás, az ismeret birtokába jutott embert mint a képzetek, tudattartalmak pásztorát:

> Τὰ νοήματα τοῦ αἰῶνος τούτου ὁ κύριος καθάπερ πρόβατά τινα τῷ ἀγαθῷ ποιμένι τῷ ἀνθρώπῳ παρέδωκε· «Καί γὰρ, φησί, σὺν τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ», συζεύξας αὐτῷ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν πρὸς βοήθειαν, ἵνα διὰ μὲν τοῦ θυμοῦ φυγαδεύῃ τὰ τῶν λύκων νοήματα, διὰ δὲ τῆς ἐπιθυμίας στέργῃ τὰ πρόβατα, καὶ ὑπὸ τῶν ὑετῶν καὶ ἀνέμων πολλάκις βαλλόμενος· ἔδωκε πρὸς τούτοις καὶ νομόν, ὅπως ποιμαίνῃ τὰ πρόβατα, καὶ τόπον χλόης καὶ ὕδωρ ἀναπαύσεως καὶ ψαλτήριον και κιθάραν καὶ ῥάβδον καὶ βακτηρίαν, ἵν' ἐκ ταύτης τῆς ποίμνης καὶ τραφῇ καὶ ἐνδύσηται καὶ χόρτον ὀρειὸν συναγάγῃ· «Τίς γὰρ, φησί, ποιμαίνει ποίμην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος αὐτῆς οὐκ ἐσθίει;» Δεῖ οὖν τὸν ἀναχωροῦντα φυλάττειν νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν τοῦτο τὸ μοίμιον, μή τι τῶν νοημάτων γένηται θηριάλωτον ἢ λῃσταῖς περιπέσῃ, εἰ δὲ ἄρα τι τοιοῦτον συμβαίη κατὰ τὴν νάπην, εὐθὺς ἐξαρπάζειν ἐκ τοῦ στόματος τοῦ λέοντος καὶ τῆς ἄρκτου.

> Az evilágból származó képzeteket mint juhokat, az Úr a jó pásztorra, azaz az emberre bízta, ahogy az írás mondja: *„a világot a szívébe adta"* (Préd 3,11). Segítség gyanánt pedig még hozzáadta az indulatos és a vágyakozó lélekrészt, hogy ez a pásztor, aki gyakran ki van téve az esőnek és szélnek, a haraggal megfutamítsa a farkasok képzeteit, a vágyakozással pedig gyengéden szeresse a bárányokat. Ezen kívül területet is adott neki, ahol legeltetheti a juhokat, valamint *zöldellő rétet és a nyugalom vizét* (Zsolt 22,2). Adott neki *hárfát és citerát* (Zsolt 56,9; 107,3), *vesszőt és pásztorbotot* (Zsolt 22,4), hogy ebből a nyájból táplálkozzon és öltözködjön, s hogy *összegyűjtse a hegyekről a szénát* (Péld 27,25). Hiszen írva van: *„Ki*

*az, aki nyájat legeltet, de tejéből nem eszik?"* (1Kor 9,7) A remetének tehát éjjel és nappal egyaránt őriznie kell ezt a nyájacskát, nehogy a képzetek valamelyikét *széttépjék a vadállatok* (Vö. Ter 31,39), vagy *rablók kezébe essen* (Vö. Lk 10,30). Ha pedig mégis valami ilyesmi történik egyikükkel a szurdokban, akkor neki azonnal *ki kell ragadnia az oroszlán és a medve torkából* (Vö. 1 Sám 17,34–37; Zsolt 21,22; Ám 3,12).[21]

A fejezet valójában egy szentírási utalásokban, áthallásokban gazdag allegória, amelynek segítségével Evagriosz plasztikusan jeleníti meg a szemlélődésről szóló tanítását. A mondanivaló megértéséhez érdemes lépésről lépésre kibontani, megfejteni az allegóriát, s a képek megfejtéséhez más, olyan evagrioszi szövegeket hívhatunk segítségül, amelyek tartalmazzák a jelképek feloldását.

A nyitó mondat ugyanaz a Prédikátor könyvéből származó idézet, amire néhány bekezdéssel korábban már kitértünk. Isten a „világot az ember szívébe adta". A szövegben szereplő „aión" fogalomra Evagriosz a következő meghatározást adja: „különféle testekből álló természetes rendszer, mely testek az Isten ismeretéhez tartozó szellemi (logosszal rendelkező) létezőket hordoznak magukban (αἰόν ἐστι σύστημα φυσικὸν, ἐκ σωμάτων ποικίλων λογικὰς διαφορὰς περιέχον τῆς τοῦ Θεοῦ γνώσεως)»[22]. Isten tehát ezt a világot az ember szívébe adta, s az a mód, ahogyan a világ jelen van a lélekben, az épp a külvilág belső leképződése a fogalmak, képzetek révén. A világból származó gondolattartalmak, a νοήματα mint egy juhnyáj, úgy lettek rábízva az emberre, aki ennek megfelelően az evagrioszi fejezetben pásztorként jelenik meg.

Lehetséges, hogy a pásztor képének hallatára a János-evangéliumból ismert „jó pásztor" perikópa jut az eszünkbe, s annyiban nem is tévedünk, hogy amikor Evagriosz Krisztus különféle megnevezéseiről (ἐπίνοιαι) tanít, akkor ezek között említi a pásztort is.[23] A vizsgált szövegben azonban a legerőteljesebb minőség, ami a pásztor és juhok közti kapcsolatot jellemzi, az az éber őrködés, az, ahogyan a léleknek gondoznia, terelgetnie kell a benne felbukkanó gondolatokat és képeket. A jó pásztor ebben az összefüggésben tehát az értelem, amely szenvedélymentes minőségben képes birtokolni, magában hordozni a fogalmakat, képzeteket.[24] A megrajzolt pásztor-alak mintái pedig, amint az idézetekből jól látszik, sokkal inkább a Zsoltáros, Dávid és Mózes.

A szöveg ezután a szenvedélyektől szabad lélek mint pásztor belső állapotára tér ki: képességei összhangban, harmóniában vannak, és a jóra törekszenek. Az evagrioszi antropológia értelmében θυμός és ἐπιθυμία, azaz indulat és vágyakozás együttesen a lélek szenvedélyes részét alkotják, s ha természetük szerint működnek, az értelem segít-

---

21 *Mal cog* 17 (Géhin–Guillaumont, 208–210).

22 *Schol in Ps* 5,12 ια (PG 1172,46).

23 Vö. *Schol in Ps* 22,5 δ; *Schol in Prov* 241.

24 A pásztor képének hasonló használatát találjuk még Evagriosznál: *Schol in Prov* 344 358B. Nüsszai Szent Gergely Filónra és Órigenészre támaszkodva úgy mutatja be a lelket, mint saját belső mozdulásainak pásztorát (Vö. Nüsszai Szent Gergely, *De vita Moysis* 2,18).

ségére lehetnek a jóra való törekvésben és a rosszal való küzdelemben: „A vágyakozó lélekrész az erényre törekszik, az indulatos lélekrész pedig küzd érte, miközben az értelmes lélekrész befogadja a teremtett létezők szemlélését”[25]. Amint a pásztor szereti juhait, ugyanúgy vágyait rájuk irányítva az értelemnek is szeretnie kell a világból érkező képzeteket, mert az Isten felé tartó útja csakis rajtuk keresztül vezethet. Ebben a szemlélődő állapotában a lélek számára akadályt csak azok a képzetek jelentenek, amelyek juhok helyett farkasokká, azaz rossz gondolatokká (λογισμοί) válnak, s az „igazságtalanságra éhes és szomjas”[26] démonoktól származnak. Az indulatos lélekrész úgy segíti az értelmet a szenvedélymentességért folytatott küzdelmében, mint ahogyan egy juhászkutya őzi el a nyájtól a rá támadó vadállatokat.[27]

A pásztornak ezen kívül szembe kell néznie a természeti erőkkel, az esőkkel és szelekkel. Ezeknek az időjárási jelenségeknek kettős jellege van, van eső és szél, amely hasznos az ember számára, és van, ami kárt okoz neki, s Evagriosz is számol ezzel az ambivalenciával, amikor lelki jelentést tulajdonít nekik. Az esővel (ὑετός) kapcsolatban például azt írja az egyik scholionban, hogy van Istentől jövő eső, amely erényeket és tudást hoz a földre, s van olyan eső is, amit – az épp elemzett szöveghez hasonlóan – az ördög küld, és gonoszság valamint tudatlanság esik belőle.[28] Hasonlóképpen a szél (ἄνεμος) is jelentheti pozitív értelemben az isteni segítséget, amely feltámadva felemeli az értelmet a tudás magaslataira,[29] de az esetek többségében a bibliai szöveg természetéhez hűen akadályt, kísértést, ellenséges erőt jelenít meg.[30] Néhány olyan szöveget is találunk Evagriosznál, ahol az 1Tim 1,19-ből kiindulva a szél leginkább a hamis tanításhoz kapcsolódik.[31] Mindezek fényében tehát a szövegünkben megjelenő eső és szél, amivel a pásztornak meg kell küzdenie, a kísértéseket és próbatételeket jelenti, mégpedig a gyakorlati életben küzdők számára a rossz gondolatok viharát, míg az ismeret közelébe jutott lelkek számára a hamis tanítás zivatarát.

Isten nemcsak a világot adta az ember-pásztor szívébe, s nemcsak a vágyak és indulatok „felszerelésével” látta el őt, hanem további adományokkal is elhalmozta, melyek felsorolása a 22. zsoltár képi világából merít. Az értelemnek juttatott legelőn (νομός) Isten zöldellő rétet (χλόη) és csendes vízforrást (ὕδωρ ἀναπαύσεως) is készített: előbbi a gyakorlati élet jelképe, míg utóbbi a tudás, a valódi gnózis világát jelöli.[32] Ezután két

---

25 *Pr* 86 (Guillaumont, 676). Lásd még: *Pr* 24, *KG* IV, 73; *Disc* 96.

26 *Schol in Prov* 348 (Géhin, 438). Lásd még *Ep* 9.

27 Vö. *Mal cog* 5; 13; *Sk* 9; 10.

28 Vö. *Schol in Prov* 116.

29 Vö. *Schol in Ps* 134,7 ε.

30 Vö. *Mal cog* 3,13; 25,44.

31 Vö. *Schol in Prov* 110; 125; 264.

32 *Schol in Ps* 22,1 α „Amint a juh fűvel és vízzel táplálkozik, ugyanúgy az ember is a gyakorlatból és a tudásból él.” (PG 12,1260).

hangszer jelenik meg, a hárfa vagy pszaltérion (ψαλτήριον) és a citera (κιθάρα), melyek szintén a zsoltárok világának gyakran visszatérő zeneszerszámai (vö. Zsolt 56,9; 80,3; 107,3), s amelyek a pásztor alakját Dávidhoz kapcsolják, akit a hagyomány a zsoltárok szerzőjének tekint. Evagriosz a zsoltárokhoz írt rövid magyarázatai között több helyen értelmezi ezeket a hangszereket az imádkozó szerzetest segítendő: A citera „az a gyakorlati lélek, akit Krisztus parancsai ihletnek", míg a hárfa „a megtisztult értelem, akit a lelki tudás vezet"[33]. A felsorolás következő elemei szintén a 22. zsoltár szövegéből származnak: a vessző (ῥάβδος) és a bot (βακτηρία). A Pontoszi ezeket a szimbólumokat is kifejti a zsoltármagyarázatában: „Miként a vessző a fegyelmezés eszköze, úgy a gyakorlati élet is a szenvedélyek megfékezésére tanít. S amint a botra támaszkodva az ember megpihenhet, úgy a tudás is eltölt örömmel (ὥσπερ ῥάβδος παιδεύει, οὕτω πρακτικὴ μετροπαθεῖν ἐκδιδάσκει· καὶ ὥσπερ βακτηρία ἀναπαύσει, οὕτω καὶ γνῶσις εὐφραίνει)"[34]. Mindebből már egyértelműen látható, hogy a felsorolás elemei mind a keresztény élet két aspektusára, két dimenziójára, a gyakorlati életre és a szemlélődésből nyert tudásra utalnak. Minden, amit Isten az embernek mint a képzetek pásztorának ajándékozott, arra szolgál, hogy a hozzá való visszatérés útjának szakaszaiban segítségére legyenek. Az eszközöket használva a pásztor képes „öltözködni, táplálkozni és összegyűjteni a szénát a réten." Mármost a legtöbb evagrioszi szövegben az élelem az erényeket jelenti, melyek a πρακτική célját képezik,[35] a ruházat a tudás jelképe,[36] a „hegyek füve" pedig, mely a Péld 27,25-ből vett kifejezés, magának Istennek az ismeretével azonos (γνῶσις τοῦ Θεοῦ), amit a szent hatalmak közvetítenek (γνῶσις ἁγίων δυνάμεων)[37]. A pásztor célja tehát ezek alapján az, hogy a belső világa feletti éber őrködés révén bejárja a πρακτική – φυσική – θεολογία teljes útját, s eljsson annak teljességére. Tehát a képek segítségével Evagriosz ebben a szövegben is a lelki élet különböző dimenzióinak egységét hangsúlyozza.

Elemzett szövegrészünk utolsó mondatai végül ismételten felhívják a figyelmet annak fontosságára, hogy az értelemnek őrködnie kell a gondolatok felett, s a képzeteket szenvedélyek nélkül kell befogadnia.[38] Evagriosz ehhez az Ószövetség két pásztor-alakját idézi meg: a vadállatok által elragadott juhok Jákobot juttatják eszünkbe, aki Lábánhoz vitte a széttépett birkákat (vö. Ter 31,39), míg az oroszlán és a medve szájából kiragadott bárányok Dávid történetét jelenítik meg (vö. 1Sám 17,34–37). A két pásztor közötti

---

33 *Schol in Ps* 32,2–3 β e γ (PG 12,1304). Lásd még *Schol in Ps* 56,9 ε; 91,4 β; 107,3 β; *KG* VI, 46.48.

34 *Schol in Ps* 22,4 γ (PG 12,1260–1261).

35 Vö. *Schol in Eccl* 15.

36 Vö. *Schol in Prov* 378.

37 *Schol in Prov* 341,3–5 (Géhin, 430).

38 Vö. *Sk* 16.

utalás a rablók által kifosztott emberre pedig jó eséllyel az irgalmas szamaritánus történetére emlékeztet (Lk 10,30).

Előttünk áll tehát az ember mint pásztor, akire Isten rábízta a világot, akinek a „szívébe adta a világot" azért, hogy fejlődhessen, előre haladhasson. Nem véletlenül hívja az ilyen embert Evagriosz anakhórétának, remetének, hiszen az előző bekezdésekben kommentált szöveg úgy jeleníti meg az értelmet, mint aki viszavonult a belső térbe, a képzetek birodalmába, ahol a teremtett világ dolgainak lenyomataival találkozik, s ezekkel úgy kell bánnia, úgy kell együtt lennie, hogy közben ne engedjen a szenvedélyek kísértéseinek, hanem a dolgok képzeteit szemlélődésének anyagaként használja fel. „Anakhóréta az, aki a gondolkodásában létrejött világban hívő és igaz módon (vö. Tit 2,12) lakozik (ἀναχωρητής ἐστιν, ὁ ἐν τῷ κατὰ διάνοιαν κόσμῳ συνισταμένῳ εὐσεβῶς καὶ δικαίως ἀναστρεφόμενος)"[39]. Az allegóriában megjelenő pásztor „a gyakorlat teljességére jutott értelem (νοῦς πρακτικός)", olyan valaki, aki bejárta a praktiké, a gyakorlat útját, aki „evilág képzeteit mindig szenvedélymentesen fogadja be"[40] s a világban jámborul és igaz módon élve jól használja fel Isten ajándékait abban a belső világban, ami a dolgok lenyomatából jön létre őbenne.[41]

Ez tehát az első feladata annak, aki a szemlélődés csúcsaira tör: Szilárdan, szenvedélyek nélkül megmaradni a gondolatok világában, ahol a teremtett világ sokféle olyan lenyomatot hagy, amelyeket meg kell különböztetni, s amelyekkel az értelemnek jól kell tudnia bánni. Ebben az összefüggésben úgy tűnhet, hogy a bibliai szövegek olvasása vagy hallgatása pusztán csak arra szolgál, hogy rossz gondolatok helyett jó, a Szent Történetből származó képek tartsák lefoglalva az értelmet, az ember figyelmét. De az elemzett szöveg szimbolikus nyelvezete és a benne foglalt képek belső összefüggése tovább vezeti az olvasót egy mélyebb, fontosabb tanítás felé: a szent szövegben megnyílik egy második szellemi-értelmi világ, amely a gyakorlati élet teljességére jutott értelmet bevezeti az ismeret, a gnószisz világába.

### 2.2. A HEGY LÁBÁNÁL

A képzetek pásztora azonban tekintetét nem csak mindig a juhokra szegezi. Ha állhatatosan megmarad az éberségben, akkor lehetőség nyílik számára, hogy megismerjen egy új szellemi tájat:

> Εἰ δέ τις ἐκ τοῦ καμάτου καὶ ἀκηδία ἡμῖν προσγίνεται, μικρὸν ἀναδραμόντες ἐπὶ τὴν τῆς γνώσεως πέτραν τῷ ψαλτηρίῳ προσομιλήσωμεν, πλήσσοντες διὰ τῶν ἀρετῶν τῆς γνόσεως τὰς χορδάς· βοσκήσωμεν δὲ πάλιν καὶ ὑπὸ τὸ Σιναῖος ὄρος τὰ πρόβατα, ἵνα

[39] *Sk* 14 (Muyldermans, 375). A belső, szellemi visszavonulás, anakhórészisz témájához lásd: Bunge, „Anachoresis. Wesen, Voraussetzungen und Ziel mönchischer Anachorese", 28–29.

[40] *Sk* 16 (Muyldermans, 375). Vö. *Disc* 170.

[41] Vö. *Sk* 15; 38.

ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκ τῆς βάτου καλέσῃ καὶ τοὺς λόγους τῶν σημείων καὶ τῶν τεράτων καὶ ἡμῖν χαρίσηται.

Amikor pedig a fáradtság miatt az akédia környékez meg bennünket, fussunk a ismeret sziklájához, vegyük kézbe hárfánkat, s az erények által pendítsük meg az ismeret húrjait. Azután legeltessük juhainkat ismét a Sínai hegy alatt, hogy atyáink Istene minket is *megszólítson a csipkebokorból* (Vö. Kiv 3,1–6), s adja meg nekünk is a kegyelmet, hogy *a jelek és csodák* (Vö. Kiv 7,9; 11,9–10) értelmét felfoghassuk.[42]

A szöveg itt többes szám első személyre vált, ezzel jelezve, hogy végső soron az eddig taglalt pásztor nem más, mint mi magunk, az olvasók. Amikor a gondolatok legeltetése közben fáradtság vesz erőt rajtunk vagy megkörnyékez a csömör, a kedvtelenség, más szóval akédia, akkor a szerző azt a tanácsot adja, hogy lépjünk túl a belső világunkban megjelenő képzeteken, hagyjuk ott egy pillanatra a „nyájunkat", s megpendítve hárfánkat fussunk a tudás, az ismeret sziklájához.

Evagriosz számára a szikla – az 1Kor 10,4 alapján – kétségtelenül Krisztus, s ezt nem mulasztja el leszögezni egyetlen zsoltárvers kapcsán sem, ahol valamilyen összefüggésben szikláról van szó.[43] A képzetektől az ismeret logoszai felé való átmenetben fontos szerepe van Krisztusnak, és az ő „sokszínű bölcsességének", amint azt máshol már részletesebben kifejtettem.[44]

Ennél a sziklánál, ezen a magaslaton az értelem mint pásztor Dávidhoz hasonlóan meg kell, hogy pendítse a hárfáját. Már láttuk, hogy a hárfa vagy pszaltérion „a megtisztult értelem, akit a lelki tudás vezet."[45] A tudás erényei segítségével megszólaltatni a húrokat, melyek összhangzatot, harmóniát jelentenek (συμφώνησις),[46] vonatkozhat a természeti szemlélődés különböző szintjeire vagy szakaszaira, melyek megjelennek az értelemben, s amelyek a teremtésben fellelhető rend visszfényeként az értelmet belső harmóniára, összhangzatra, egyre tökéletesebb egység felé vezetik. De a hárfa, a görög szövegben „pszaltérion" egyben a zsoltároskönyvet is jelentheti. Ebben az értelemben a szemlélődés felé való előre haladás a Zsoltárok könyvén keresztül valósul meg, melyben szereplő imádságok tele vannak képekkel, s ezek lenyomatot hagynak az imádkozó értelemben. Evagriosz szerint azonban a zsoltároskönyv szívében maga Krisztus alakja fedezhető fel – olyan téma ez, melyet Luke Dysinger nagy meggyőzőerővel és részletesen

42 *Mal cog* 17,32–39, (Géhin–Guillaumont, 212–214).

43 Vö. *Schol in Ps* 60,3 δ; 77,14 ε; 113,8 γ.

44 Baán, "Az Isten két könyve", 45–47.

45 *Schol in Ps* 32,2–3 β e γ, (PG 12,1304); Lásd még: *Schol in Ps* 56,9 ε; 91,4 β; 107,3 β; *KG* VI, 46.48.

46 *Schol in Ps* 150,4 ς.

tanulmányozott[47] – s így a zsoltárok különösen is alkalmasak arra, hogy az imádkozó ember segítségükkel tanulja a szemlélődést, átlépjen az érzékekkel felfoghatóból a szellemi valóságok felé, a sokféleségéből az egység felé.

A pásztor, aki átlépte ezt a küszöböt, újra legelteti a nyáját, de immár egy másik szinten, egy új távlattal: Felfedezi, hogy a magaslat, ahová feljutott, nem más, mint a Sínai hegy lankája, ami Evagriosz szimbolikus nyelvezetében az istenismeret képletes helye. Mózeshez hasonlóan, aki apósa juhait terelgette, a szemlélődő lélek is terelgeti a gondolataiban megjelenő képzeteket, de képessé kell válnia arra, hogy azonnal meghallja Isten hívását az égő csipkebokorból. A találkozás „azzal, Aki van," maga a kegyelem, mely feltárja előtte „a csodák és jelek logoszait", melyeket Evagriosz szerint „csak Mózes és Áron ismerhetnek."[48] S mivel a két ószövetségi alak egy másik szöveg alapján a gyakorlati élet és a tudás megtestesítői,[49] Isten hívásának kegyelme végső soron megadja a képzeteket terelő pásztornak, hogy a lelki élet két nagy részének végső értelmét, logoszait is megértse, befogadja, felfogja.

Most kíséreljük meg összefoglalni mindazt, amit a pásztorról szóló szöveg elemzéséből tartalmi szinten megértettünk: a νοήματα pásztora úgy áll az olvasó előtt, mint aki eljutva a gyakorlati élet teljességére kész belépni a szemlélődés világába. Evagriosz meghatározza az értelem tevékenységének két fő irányát. Egyrészt meg kell maradnia a szenvedélymentességben, s így befogadnia a világból érkező benyomásokat, képeket, másrészt pedig vágyakoznia, törekednie kell a logoszok ismeretére, azokra a jelentésekre, melyeket a képzetek, lenyomatok magukban hordoznak, s segítségükkel kell haladnia Isten ismerete felé. A jelképes nyelvezet segítségével a szöveg folyamatosan hangsúlyozza a πρακτική és a tudás, az ismeret egységét s világosan állítja, hogy a tudás, a *gnósis,* akárcsak a Sínai hegy kinyilatkoztatása, a kegyelem ingyenes ajándéka, és nem az emberi erőfeszítés gyümölcse.

Ha pedig a szöveget ismeretelméleti oldalról közelítjük, s az elmélkedő olvasás *hogyanjára*, azaz a Biblia használatára kérdezünk rá a természeti szemlélődésben, amiért végső soron elemeztük az evagrioszi szöveget, akkor az alábbi megállapításokat tehetjük:

a) Miközben a szemlélődő ember olvas vagy szöveget hallgat, az értelemben megjelennek érzékekkel felfogható, anyagi valósághoz kötődő dolgok képei, s ezekből létrejön egy belső világ az evilági dolgok képmásaiból, tükröződéseiből. Egy pász-

---

[47] Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus,* 150 ss. Az amerikai tudós fordításában azonosítja a pszaltériont mint hangszert a Zsoltáros könyvvel. Véleménye szerint a zsoltárok kitüntetett helyet foglalnak el Evagriosz tanításában az imaéletében két pólus között mozgó szerzetes számára: hidat képeznek az aszkézis és a szemlélődés, a szövegre való odafigyelés és a tiszta, képek nélküli imádság között.

[48] *Schol in Ps* 104,26–27 ιδ, (Pitra, 26–27).

[49] Vö. *Schol in Ps* 105,16 η.

tor a maga felszerelésével például egy Evagriosz korában mindenki számára jól ismert belső képként jelenik meg az olvasóban, hallgatóban.

b) Második lépésként a bibliai szöveg konkrét pásztor-alakok említésével, mint Dávid, Jákob és Mózes, megnyit egy új dimenziót, mégpedig az üdvösség történetet eleveníti fel. Formálisan megmaradva a betű szerinti jelentésszinten, mindez még a νοήματα által alkotott belső világ része, ugyanakkor a szent történetre utaló szavak, jobban, mint a pusztán természeti képeket megidéző kifejezések, a Szentlélek által ihletett igék közé tartoznak, s a Logoszról tanúskodnak. Jellegüknél fogva tehát rejtett jelentést, a tudás rejtett magjait hordozzák.

c) Ha az értelem befogadja azokat a lenyomatokat, melyek ezekből az igékből származnak, alkalmazva mindazt, amit a lelki egzegézisről tanult, és képes felismerni saját történetét abban a történetben, amire a szavak utalnak, akkor a Szentlélek segítségével felismerheti a lenyomatokban azt, ami igazán a sajátja, a valódi jelentést, a νοῦς-t, azt, ami belső képekben a λόγοι. Ezáltal megvalósítja a fontos átmenetet az érzékek tartományába eső dolgoktól egy második belső világ felé, mely tisztán szellemi, értelem-alakította világ, amit már nem képzetek (νοήματα) alkotnak, hanem a szemlélődés logoszai.

Láthatjuk, hogy ebben a folyamatban a Szentírásnak központi szerepe van: Az üdvtörténethez kapcsolódó képeivel az észlelhető világ értelmezési kulcsa található meg benne. Az értelem „nem válhat méltóvá a valódi ismeret befogadására, ha nem véste magába az Írások képeinek sorát."[50] Az allegorikus kulccsal magyarázott Biblia mint egy térkép, mutatja azokat az ösvényeket, melyek a teremtett világban Isten felé vezetnek, vagy mint egy használati utasítás, azt írja le, hogy hogyan használjunk mindent, ami van, ahhoz, hogy Őhozzá juthassunk. Ebben az értelemben valóban „kézikönyv", ami a szemlélődő számára elengedhetetlen, a benne foglalt igék a megfelelő módon értelmezve olyan ablakok, melyek az érzékelhetőt megnyitják a szellemi valóságra. Evagriosz szerint úgy történik ez, mint amikor valaki gondolatban Ábrahámmal és két feleségével zarándokol, s egyszer csak felfedezi bennük a két szövetséget, s mindazt, ami belőlük következik.[51] Emiatt állíthatja a következőket:

> οὐδὲν γὰρ οὕτως ποητικόν ἐστι καθαρᾶς προσευχῆς ὡς ἀνάγνωσις· ἡ μὲν γὰρ πρακτικὴ περιτέμνει τὰ πάθη, ἐπιθυμίαν καὶ λύπην καὶ θυμὸν περικόπτουσα, ἡ δὲ μετὰ ταύτην ἀνάγνωσις καὶ αὐτὴν φίλην τῶν νοημάτων ἀφίστησι, πρὸς τὴν ἀνείδεον καὶ θειώδη καὶ μονοειδῆ γνῶσιν αὐτὸν μεταφέρουσα.

[50] Darling Young, "Evagrius the Iconographer. Monastic Pedagogy in the Gnostikos", 61.

[51] *KG* I, 32 (Guillaumont, 31–33).

> Nincs semmi, ami hatásosabb volna a tiszta imádság eléréshez, mint az olvasás. A *praktiké* ugyanis visszanyesi a szenvedélyeket, midőn visszafogja a vágyakozást, a szomorúságot és az indulatot. Az olvasás pedig, amely (a gyakorlatot) kíséri, eltávolítja a képzetekkel való barátságot is, s átviszi (az értelmet) a forma nélküli, isteni és egység szerinti ismeretbe.[52]

A Szentírás kontemplatív olvasásának köszönhetően tehát az isteni kegyelemmel együttműködve a belső világába visszahúzódó anakhóréta tovább léphet, s egy második átmenetet, kivonulást megélve a képzetektől (νοήματα) egy olyan belső világ felé mozdulhat el, amelyben már nincsenek „lenyomatok" vagy ha vannak is, akkor másfajták. „Az értelem, mely levetette magáról a szenvedélyeket, s látja a létezők logoszait, többé már nem fogadja igazából magába az érzékekből származó formákat, hanem olyan, mintha az ismeret révén egy másik világ jött volna létre benne."[53] Még ha nem is lehet teljes mértékben magunk mögött hagyni az anyagi világot, az igazi szemlélődő, a gnosztikus az, aki az érzéki világ nyomait csak olyan formában engedi megjelenni az értelmében, hogy az a szemlélődést segítse.[54] Ez a belső, szellemi világ, mely „tágas térség, s amelyhez ragyogó égbolt tartozik,"[55] Evagriosz szerint jobban látható éjszaka, amikor a természetes fény nem zavarja a belső, szellemi szem működését.[56] S talán nem meglepő, hogy Evagriosz életrajzában azt olvassuk, hogy „éjszakánként kunyhója udvarán sétált elmélkedve és imádkozva, s előzte az álmot úgy, hogy értelmével az Írások látomásait fürkészte."[57] Az elbeszélés is csak azt erősíti meg, amit már megállapíthattunk: Az érzékeléstől távolodó belső világ Evagriosz és tanítványai számára csakis a Szentírás lelki olvasásához kapcsolódva értelmezhető.

## 3. Úton a magas trón felé – megtanulni észlelni az Istent

A Szentírás kontemplatív használatának felfedezése során utolsó lépésként azt a kérdést kell megvizsgálnunk, hogy vajon a Biblia a benne megjelenő képek sokaságával nem jelent-e esetleg akadályt az értelem számára, amely az ismeret világában előre haladva maga mögött szeretne hagyni mindent, ami anyagi és érzékelhető. Vagy ha ugyanezt a kérdést pozitív előjellel tesszük fel, akkor arra keressük a választ, hogy a Szentírás hogyan vezetheti a szemlélődő lelket mint „kézikönyv" vagy „térkép" az Istenhez való felemelkedésének utolsó szakaszában, amikor már egészen közel jár a hegycsúcshoz, azaz Isten lényeg szerinti ismeretéhez.

---

52 *Ep* 4,5. Görög szöveg: Guillaumont, „Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique", 220.
53 *KG* V, 12 (Guillaumont, 181).
54 Vö. *Sk* 39.
55 *KG* V, 39 (Guillaumont, 193).
56 Vö. *KG* V, 42.
57 *Vita* 5 (Amélineau, 113).

### 3.1. Érzéketlenség és lelki érzékek

A φυσική, ahogyan már láttuk, fokozatos felemelkedés az anyagitól és sokféleségtől a szellemi-noétikus valóság felé, a testetlen létezők ismerete, az ún. „első természeti szemlélődés" világa felé, s végül megérkezés az Egyhez, azaz a Szentháromság ismeretéhez. Az Ábrahám-történetre utaló kifejezésekkel Evagriosz erről a folyamatról úgy beszél, mint „szép elköltözés (ἡ καλὴ ἀποδημία)"[58], mint az ember kivonulása (ἐκδημία)[59] az anyagi és érzéki világból, s átköltözés, megtelepedés (ἐνδημία)[60] az Isten egység szerinti megismerésében. Ahhoz, hogy megérkezzen ebbe az állapotba, az értelemnek „felül kell emelkednie a dolgokból származó minden képzeten (πάντων τῶν ἐν τοῖς πράγμασιν νοημάτων ὑψηλότερος γίνεσθαι)."[61] Az imádságnak az az állapota, amelyre a léleknek törekednie, vágyakoznia kell, Evagriosz meghatározása szerint „ἀπόθεσις νοημάτων"[62], azaz a képzetek elutasítása.

Itt fontos megemlíteni, hogy Evagriosz számára a „valódi tudás" együtt jár a teremtett, anyagi világ értékének elismerésével, semmiképpen nem jelentheti az anyag elutasítását. A Pontoszi állításának hátterében az a mesterei, a kappadókiai atyák számára oly fontos meggyőződés áll, mely szerint Isten meghaladja az anyagi világot és az emberi érzékeket: Isten forma és alak nélküli valóság.[63] S emiatt, ha beszélhetünk valamilyen értelemben arról, hogy az ember megismerheti őt, akkor ennek az ismeretnek közvetlennek és lényeg szerintinek kell lennie. Amennyiben az ember el akar jutni erre az ismeretre, mely Evagriosz meggyőződése szerint az emberi élet végső célja, akkor meg kell tisztítania értelmét, és maga mögött kell hagynia mindent, ami az anyagi világból származik.

Ezzel az előre haladással, fejlődéssel együtt jár egy ismeretelméleti változás is, a szemlélődő lélek a kegyelemnek köszönhetően másként kezdi észlelni a világot. Ebben az összefüggésben használja Evagriosz a formátlanság (ἀμορφία)[64] és érzéketlenség (ἀναισθησία)[65] szavakat mint a tiszta értelem jellemzőit. Mindez nem azt jelenti, hogy a Szent

---

58 *Pr* 61 (Guillaumont, 642).

59 Vö. *Or* 46.

60 *Eul* 24 (PG 79, 1125B) világos utalással Mózesre. Evagriosz ezt a szóhasználatot mesterétől, Nazianzoszi Szent Gergelytől vette át. Vö. Nazianzoszi Szent Gergely, *Oratio* 4,71; 6,2; 24,17; *Epistulae* 6.

61 *Mal cog* 40 (Géhin–Guillaumont, 288).

62 *Or* 70.

63 Vö. Gendle, "Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus", 378.

64 *Or* 117 (Géhin, 336).

65 *Or* 120 (Géhin, 339). Az érzéketlenség, ahogyan arra rámutat P. Miquel, (Vö. *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità,* 111–142) a klasszikus görög irodalomban kezdettől fogva kettős jelleget ölt. Egyrészt kapcsolódik a halálhoz, például Homérosznál (*Iliász* XI, 241), vagy bűnnek, rossz tulajdonságnak tekintik, például Arisztotelésznél (*Nikomakhoszi Etika* XIII,11,7 e II,7,3). Másrészt megjelenik úgy is, mint irigylésre méltó állapot, amennyiben az érzékelés hiánya megszünteti a fájdalmat és a szenvedést is. Platón meghatározása az érzéketlenségre: „amikor a lelket nem zavarják a testi megrázkódtatások" (*Philébosz* 33d–34a). Ugyanez a kettősség ismerhető fel az egyházatyák írásaiban is. Órigenész megállapítja, hogy az érzéketlen lélek halott (Vö. *Hom. in Ieremiam,* VI,2) Athanáziosz pe-

Jeromos által megfogalmazott vád szerint az ember a kőhöz válna hasonlóvá. Az érzékeléstől való szabadság sokkal inkább arra utal, hogy amikor az ember egyre közelebb kerül Istenhez, akkor szabaddá kell válnia a fizikailag érzékelhető világból érkező benyomásoktól, fogalmaktól, azért, hogy be tudja fogadni mindazt, amit az anyagtalan Istennel való találkozás gazdagságként magában hordoz. Az említett „érzéketlenség" pozitív értelemben azok jellemzője, akikben kifejlődött a lelki imádság ismerete, szokása, amire az evagrioszi szótárban a συναίσθησις (szó szerint „valamivel együtt, valami szerinti érzékelés") kifejezést találjuk.[66] Ez az érzéketlenség tehát nem a szenvedélymentesség elérésének kiinduló pontja, hanem sokkal inkább a szenvedélyektől való szabadság következménye, amit Isten szabadon ajándékoz az imádkozó léleknek.

Aki tehát maga mögött hagyja az érzékekkel történő észlelést, abban új fajta ismeret jön létre. Az értelemben megjelennek olyan új szenzorok, amelyekkel képes megragadni, befogadni a lelki valóságokat, a dolgok szellemi lényegét (λόγοι). Órigenészt követve[67] Evagriosz ezeket az új képességeket „lelki érzékeknek" nevezi, amelyekre „az értelemnek szüksége van, ha el akar igazodni a lelki dolgokban."[68] Amikor Evagriosz meghatározást ad a lelki érzékekről, akkor meghatározza eredetüket, és a szenvedélymentességgel kapcsolja össze őket: „A lelki érzék az értelmes lélek szenvedélymentessége, mely Isten kegyelméből származik."[69] A természetes érzékekhez hasonlóan ezekből is öt van, s mindegyiknek fontos és meghatározott szerepe van a szemlélődő megismerés folyamatában:

> Πέντε καὶ ὁ νοῦς κέκτηται θεῖας αἰσθήσεις, δι' ὧν ἀντιλαμβάνεται τῶν οἰκίων· (leg. οἰκείων) ὑλῶν· καὶ ὅρασις μὲν αὐτὰ ψιλὰ τὰ νοητὰ παρίστησιν αὐτῷ πράγματα· ἀκοὴ δὲ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν εἰσδέχεται· τῆς δὲ παντὸς ψευδοῦς ἀμιγοῦς εὐωδίας ἀπολαύει ἡ ὄσφρησις, καὶ τῆς ἐκ τούτων ἡδονῆς μεταλαμβάνει τὸ στόμα· διὰ δὲ τῆς ἁφῆς πληροφορεῖται τὴν ἀκριβῆ λαμβάνοντων πραγμάτων ἀπόδειξιν.
>
> Az értelem szolgálatában is öt isteni érzék áll, amelyek segítségével megragadja mindazt, ami a sajátja. A látás a noétikus valóságokat csupaszon jeleníti meg számára; a hallás révén a velük kapcsolatos jelentéseket fogadja be; a szaglás a tiszta, hamisságtól mentes illatokat élvezi; a száj eltelik mindennek élvezetével; a tapintás pedig mindezt beteljesíti azáltal, hogy a dolgok pontos megjelenése kézzelfogható lesz számára.[70]

---

dig az érzéketlenséget a pogányok és ariánusok tulajdonságának tartja (Vö. *Contra gentes* I). Nüsszai Szent Gergely ugyanakkor – aki talán Evagriosz inspirálója lehet ebben a témában – a Mózes életében kifejti, hogy a léleknek maga mögött kell hagynia az érzékeket, ha fel akar emelkedni a hegycsúcsra (*De vita Moysis,* II, 157). Lásd még: Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif,* 155–156.

66 Vö. *Or* 28.

67 Vö. Rahner, „Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène".

68 *KG* I, 33 (Guillaumont, 33).

69 *KG* I, 37 (Guillaumont, 35).

70 *KG* II, 35, görög szöveg: Muyldermans, "Evagriana", 58–59; szír szöveg: Guillaumont, 75.

Érdemes felfigyelni arra, hogy amíg a szír fordításban „lelki érzékeket" találunk, addig a ránk maradt görög eredeti töredékben az új érzékek jelzője az „isteni (θεῖαι)." A különbség csak árnyalatnyi, de mégis megfontolandó. Az értelem érzékei ugyanis csak Isten ingyenes ajándékának, az életető Léleknek köszönhetően működhetnek, s emiatt egyszerre lelkiek és isteniek. A görög eredeti azonban jobban kidomborítja azt a tényt, hogy a lélek észlelésének tárgya, a lelki valóság csak köztes állomás, út a szemlélődés végső célja az Isten ismerete felé.

Evagriosz műveiben a másik szöveg, ahol az öt érzék újra megjelenik ugyanebben a sorrendben, az a szerzetesnők számára készült művének egyik fejezete, amelyben az Énekek énekének néhány verséhez kapcsolódó parafrázist találunk:

> Παρθένοι ὀφθαλμοὶ ὄψονται κύριον.
> ἀκοαὶ δὲ παρθένων ἀλούσονται λόγων αὐτοῦ.
> παρθένων στόμα φιλήσει ·υμφίον αὐτο .
> ὄσφρησις δὲ παρθένων ἐπ' ὀσμὴν μύρων αὐτοῦ δραμεῖται.
> χεῖρες παρθένοι ψηλαφήσουσι κύριον.
> καὶ ἀγνεία σαρκὸς εὐπρόσδεκτος ἔσται.
>
> A szűzi szemek meglátják majd az Urat,
> a szüzek fülei pedig hallani fogják szavait.
> Szüzek ajkai csókolják a Vőlegényt,
> s a szüzek orra *fut majd keneteinek illata után* (Én 1,4).
> Szüzek kezei cirógatják a Vőlegényt,
> s örömmel fogadja majd a test tisztaságát.[71]

Az idézett szöveg nemcsak amiatt érdekes, hogy a lelki érzékek tanítását egy konkrét példával szemlélteti, hanem amiatt is, hogy a lelki érzékek alkalmazását egy olyan bibliai szöveghez társítja, amelyről bizonyos értelemben azt mondhatjuk, hogy a leginkább „érzéki" fejezetei a Szentírásnak. Vitatott, hogy Evagriosz írt-e rövid magyarázatokat az Énekek énekéhez, mindenesetre, ha voltak is olyan írásai, nem maradtak ránk. Ez a részlet azonban betekintést enged abba, ahogyan olvashatta a szöveget, amelyben a Vőlegényt az Úrral, azaz Krisztussal azonosította, miközben a szöveg érzékisége átkerült a lelki, szellemi szintre. Az öt lelki érzék, melyeket a szerző a fentebb idézett meghatározásban pontos, elvont, filozófiai jellegű szókapcsolatokkal írt le, ebben a bibliai szövegösszefüggésben megkapó konkrétságot nyernek. Amíg a korábban idézett gnosztikus fejezetben a lelki látás tárgyát „maguk a csupasz és noétikus dolgok (αὐτὰ τὰ ψιλὰ νοητὰ πράγματα)" képezik, addig a szüzek lelki látása egyszerűen magát az Urat látja. De még inkább figyelemre méltó a hallásra vonatkozó megállapítás. A fenti szöveg a szemlélődés folyamatát filozófiai nyelvezettel írja le, s a halláshoz az értelemmel felfog-

[71] *Virg* 55 (Gressmann, 151).

ható, noétikus valósághoz tartozó jelentéseket, összefüggéseket (λόγοι) társítja, ezzel szemben a szűzeknek írt mű részlete ugyanazt a szót (λόγος) használva nyitva hagyja a sok jelentésű görög kifejezést: az Úrhoz tartozó λόγοι, amelyeket a szűz fülek hallhatnak, rámutatnak arra, hogy a lelki hallás működése nem elképzelhető az Úr, azaz Krisztus konkrét, valódi szavai nélkül, melyek tárháza a Szentírás. Érdekes módon a lelki érzékek kontextusában, az anyagi világtól távoli belső térben ismét feltűnik a Szentírás mint „gyakorlótér", mint az értelem előre haladásának eszköze, s megjelenik Krisztus is mint az értelem szemlélődő működésének végső tárgya.

### 3.2. Olvasni és szemlélni – θεωρήματα és „Isten trónja"

Ha tehát az értelem maga mögött hagyja az anyagi érzékelést, s lelki érzékszerveit megfelelő módon használja, akkor elkezdi szemlélni a testetlen létezőket, eléri az „első természeti szemlélődés" szintjét. Ezen a szinten működése megváltozik: a belső világában megjelenő képzetek, fogalmak már nem olyanok, mint korábban, nem hagynak lenyomatot az értelemben, nincsen alakjuk. Evagriosz következetes szóhasználata jelzi ezt a változást. A gnószisz, a tudás kontextusában a belső folyamatok hordozóit illetően már nem a korábban taglalt νοήματα-ról beszél, hanem bevezeti a „θεώρημα" kifejezést, e ezzel az értelemben megjelenő olyan tudati tartalmakat jelöli, amelyek a szemlélődésből származó valódi ismeret, a gnószisz jellemzői. A fogalom megfelel annak, amit a képzetekről láttunk az érzéki megismerés folyamatában, azzal a különbséggel, hogy ezek a tudati tartalmak nem hagynak lenyomatot, hanem inkább egyfajta tükröződést hoznak létre, ahogyan a tárgyak a tükör felületén, miközben a megismerő értelem „felületét" érintetlenül hagyják.[72] Ezt az ismeretelméleti váltást vagy ugrást Evagriosz nem egyszer hangsúlyozza.[73] A talán leginkább „belátásoknak" fordítható θεωρήματα, a szemlélődés belső tudattartalmai valamilyen módon még kötődnek az érzékekkel felfogható világhoz, hiszen annak noétikus belső leképződésének hordozói, általuk ragadja meg az értelem a létező dolgok értelmét, logoszát.[74] De mivel nem hagynak lenyomatot az értelemben, felkészítik őt a Teremtővel való találkozásra, aki felette áll minden formának. A θεωρήματα belső világa tehát egy köztes állapot, egy nagyon fontos átmenet a dolgok egyszerű szemlélése és az *„amorfia",* azaz a képektől, formáktól való teljes szabadság állapota között, amely a teológiai szemlélésben jellemzi az értelmet.[75]

Tehát az Istennel való szemtől szembeni találkozás felé az út a θεωρήματα világán keresztül vezet, melyek a dolgok valódi, végső lényegének noétikus visszatükröződései,

---

72 Vö. *KG* V, 64.

73 Vö. *Sk* 17; 22; *Disc* 78; 150; *Schol in Ps* 129,8 ε, etc.

74 Vö. *Disc* 85 (Géhin, 178). Az értelem működését, mely képzeteket fogad magába, Evagriosz „látásnak (βλέπειν)" nevezi, míg a szemlélésben ezektől szabad szemlélődő, megismerő *nous* működése "felfogás (νοεῖν)."

75 Vö. *Sk* 20; *Disc* 147; *Mal cog* 15,13.

leképződései. Korábban már megfigyelhettük, hogyan válhat a bibliai szöveg és annak értelmezése ennek a szemlélődő belső világnak az „anyagává", hogyan emelkedik fel az értelem a „képzetek nyája" mellől a tudás sziklájához. Egy különleges, szinte egyedülálló szövegben Evagriosz arról is egészen konkrét útmutatást ad, hogy az értelem a Szentírás segítségével miként teheti meg ezt a lépést a tiszta szemlélődés felé. A Gondolatokról *(Mal cog)* című írás 41. fejezete egy valódi *meta-textus,* melyben a szerző arról értekezik, hogy egészen pontosan mi is történik a szemlélődő szemmel olvasó emberben a bibliai szöveggel való találkozás közben.

A fejezet elején Evagriosz emlékeztet arra, hogy a képzetek közül vannak olyanok, amelyek lenyomatot hagynak az értelemben, míg mások nem hagynak lenyomatot. Majd, mintegy ennek szemléltetésére, konkrét gyakorlati alkalmazására néhány bibliai helyet idéz. „Az, hogy *„kezdetben volt az Ige, s az Ige Istennél volt"* (Jn 1,1) egyfajta képzetet helyez a szívbe, de nem képződik benne sem alak, sem lenyomat. Az viszont, hogy *„fogta a kenyeret",* alakot hoz létre az értelemben, és az, hogy *„megtörte"* (Mt 26,26) ismét lenyomatot hagy benne." A János-prológus olvasása nem hagy lenyomatot, hiszen az immanens Ige és a Kezdet a testetlen valóságok világába tartozik. Az eucharisztia alapításáról szóló rész viszont lenyomatot hagy az értelemben, mert a megtestesült Igét állítja az olvasó lelki szemei elé.[76] A harmadik, izajási szöveg felidézésével pedig Evagriosz eljut a fejezet lényegi mondanivalójához:

> Τὸ δὲ „εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου"· τυποῖ τὸν νοῦν χωρὶς τοῦ „εἶδον τὸν κύριον"· καὶ τὸ μὲν ῥητὸν δοκεῖ τυποῦν τὸν νοῦν, τὸ δὲ σημαινόμενον οὐ τυποῖ· ἑώρακε γὰρ προφητικῷ ὀφθαλμῷ τὴν φύσιν τὴν λογικὴν ὑψωθεῖαν διὰ πρακτικῆς καὶ δεξαμένην ἐν ἑαυτῇ τὴν γνῶσιν τὴν τοῦ Θεοῦ· ἐκεῖ γὰρ λέγεται καθέζεσθαι ὁ Θεὸς ἔνθα γινώσκεται· διὸ καὶ θρόνος λέγεται Θεοῦ νοῦς καθαρός.
>
> Arra pedig, hogy *„láttam az Urat, amint magas és fenséges trónon ül"* (Iz 6,1) lenyomat képződik az értelemben, kivéve a *„láttam az Urat"* kifejezést. Bár a szöveg alapján úgy tűnik, hogy lenyomat jön létre az értelemben, jelentése szerint mégsem így van. A prófétai szem által ugyanis Izajás az értelmes természetet szemlélte, melyet felemelt a gyakorlati élet, s belé

[76] Itt meg kell jegyeznünk, hogy E. Clark erre az evagrioszi mondatra építve állította fel azt a hipotézist, mely szerint Evagriosz az eucharisztia liturgikus ünneplését félrevezetőnek, feleslegesnek tartotta, s helyette a test és vér spiritualizált értelmezését preferálta. (Vö. *The Origenist Controversy,* 65–66). A. Casiday vitába szállt az amerikai tudós hölggyel, s meggyőzően cáfolta állításait olyan evagrioszi és másodlagos forrásokat felsorakoztatva, melyekből egyértelmű, hogy Evagriosz fontosnak tartotta mind a megtestesülést mind az eucharisztia szentségi ünneplését (vö. "Christ the Icon of the Father in Evagrian Theology", 44–47). Casiday észrevételeihez még azt fűzhetjük hozzá, hogy a szövegben idézett evagrioszi fejezet három bibliai idézete egzegetikai szempontból egyértelműen három különböző kategóriába sorolható. A János-prológus, mely „nem hagy lenyomatot," csakis spirituális értelemmel rendelkezik. Amennyiben Evagriosz az izajási, Isten trónjáról szóló rész kapcsán nyitva hagyja mind a betű szerinti, mind a lelki értelmet, s ugyanezt nem teszi az eucharisztia szerzése kapcsán, abból egyenesen következik, hogy az utolsó vacsora elbeszélésével kapcsolatban csak a történeti, betű szerinti olvasatot tarja elfogadhatónak. Így pedig az idézett szöveg épp az ellenkezőjét bizonyítja annak, amit E. Clark kiolvasott belőle.

> oltotta Isten ismeretét. Hiszen arról a helyről lehet mondani, hogy Isten ott ül, ahol őt ismerik, s ezért lehet Isten trónjának hívni a tiszta értelmet.[77]

A prófétai látomást tehát kétféle módon lehet olvasni. Amíg a János evangélium bevezetője egyértelműen kontemplatív jellegű, szavai nem jelenítenek meg semmilyen alakot vagy formát, az utolsó vacsora elbeszélése pedig történeti jellegénél fogva szükségszerűen a megtestesült Ige alakját ülteti az olvasó értelembe, addig az Izajásnál megjelenő „magas trón" olvasható betű szerint és lelki értelmezési kulccsal is. Előbbi esetben a szöveg lenyomatot hagy az olvasóban, megjelenik benne a trón képzete, egy νοήμα, utóbbi esetben viszont nem. A különbség a szöveg értelmezési gyakorlatában rejlik, melyet Evagriosz a bevett alexandriai egzegetikai szóhasználattal fejez ki: egyik részről a „mondott dolog (τὸ ῥητὸν)", másik részről pedig „a jelölt dolog (τὸ σημαινόμενον)", azaz amit a szó jelöl, jelent. Ebben az értelemben a szemlélődés felé való haladás lépése párhuzamos a lelki bibliaértelmezéssel. A szemlélődő lélek az Írást másfajta szemmel olvassa, képes azonnal megtenni a lépést a betűtől a jelentés felé.

A szakaszt lezáró szillogizmus feltárja azt is, hogy mi a szöveg valódi jelentése: Isten trónja a tiszta értelem, amely befogadja Isten ismeretét. Ez a magyarázat rámutat az elemzett szöveg fontosságára: a szemlélődő értelem a sugalmazott szavak olvasása közben képes felismerni a szavak mögött azt, ami a sajátja, mintegy tükörben elkezdi felismerni és megismerni saját, Isten befogadására képes, magasztos természetét. A Biblia ebben az összefüggésben úgy szolgál a lelki előrehaladás eszközeként, hogy a benne elrejtett jelentésben, értelemben (νοῦς) a megismerő és megtisztult értelem (melynek neve szintén νοῦς) önmagára ismer. Amikor ez a találkozás megvalósul, az értelem maga is felöltheti ezt a tükörhöz hasonló természetet anélkül, hogy ezután már be kellene fogadnia a dolgok lenyomatát.

Ha az evagrioszi írásokban más olyan szöveghelyeket keresünk, ahol a szerző a Bibliában szereplő „trón" szimbólumot értelmezi, akkor egy olyan új mozzanatra figyelhetünk fel, amely tovább mélyíti az imént taglalt szöveg jelentését. A Zsoltárok könyvéhez írt rövid magyarázataiban ott, ahol a zsoltáros trónusról beszél, Evagriosz következetesen megkülönböztet két szintet a trón értelmezésében: „Isten trónja a Krisztus, Krisztus trónja azonban az értelmes természet (θρόνος μὲν Θεοῦ ὁ Χριστός· Χριστοῦ δὲ ἡ φύσις ἡ λογική)."[78] Az egymás mellé állított két definíció a két trónnal arra hívja fel a figyelmet, hogy az értelem direkt, közvetlen módon nem lehet Isten trónja, azaz nem tudja befogadni az ő ismeretét. Elsőként Krisztus alakját kell kirajzolnia magában, aki ennek az ismeretnek a közvetítője. Az értelem, a νοῦς értelmes természete csupán a megtestesült Logosz, az Ige trónja lehet. A Melániához írt levélben Evagriosz ezt úgy fogalmazza meg, hogy a teremtett világ csodálatos írásának, levelének az Atya a feladója,

---

[77] *Mal cog* 41 (Géhin–Guillaumont, 291–293).

[78] *Schol in Ps* 46,9 ε (PG 12,1437). Lásd még *Schol in Ps* 88,4–5 β.

de ő csak a levelet író „kéz" által, azaz Bölcsessége és Ereje, a Fiú és a Lélek által ismerhető meg.

Az izajási, Isten trónjáról szóló szöveg olvasója (vagy hallgatója) tehát mindenekelőtt saját értelmének természetét ismeri fel, s belép a testetlen létezők szemlélésébe, amelyek nem hagynak lenyomatot az olvasó értelemben. Az értelem ugyanakkor, felfedezve önmagát mint trónt, azaz mint Isten befogadására képes létezőt, felismeri önmaga természetének egységes voltát is. Ez pedig elvezeti őt arra a felismerésre, hogy a természeti szemlélődés is végső egységre talál az egyetlen Logoszban, Krisztusban, akinek képére az értelem teremtetett. Ekkor nyilvánvalóvá válik, hogy Isten egyetlen trónusa csakis Krisztus lehet, aki önmagában hordozza a világ egész ismeretét, s aki – mint *Verbum adbreviatum* – önmagába sűríti, rövidíti a Szentírás minden szavát. Így végül a Szentírás szemlélődő olvasója, aki önmaga is Isten trónjává vált, Krisztus által fogadja be az istenismeretet. Az értelem saját természetének fel- és megismerése, valamint a Logosz-Krisztus ismerete, aki magában foglal minden logoszt, igét, értelmet: íme a trónus kétféle jelentése, melyek összefoglalják a szellemi, imádságos olvasás célját és annak két feltételét, hogy az értelem beléphessen „Isten hegyének" világába, azaz a közvetlen istenismeretnek abba a világába, amit Evagriosz teológiai szemlélődésnek nevez.

A Szentírás használatát vizsgáltuk az ún. természeti szemlélődésben, s gondolatmenetünk végén világosan megállapítható, hogy Evagriosz tanításában a sugalmazott szó olvasása egyáltalán nem elhagyható vagy választható gyakorlat azon az úton, amely az értelmet a szemlélődés, az ismeret különböző fázisain át visszavezeti Istenhez. A képzetekből (νοήματα) felépülő belső világban akárcsak a „belátások (θεωρήματα)" eggyel magasabb szintű gondolati tartalmaiban a Szentírás egyszerre a szemlélődő gyakorlás terepe és útmutató: világosságot és tanítást kínál, előmozdítja a fejlődést, a mélyülést. Hiszen, ha a világ ismerete a dolgokban rejlő logoszok megismerése által történik, amelyek mind az egyetlen Logoszról tanúskodnak, és hozzá vezetnek, akkor ez az ismeret nem jöhet létre azok nélkül a logoszok, azaz szavak nélkül, melyeket az örök Logosz ihletett, s amelyekben kifejezte önmagát. Nem is lehetne jobban összefoglalni a bejárt út, a tanulmányban végig vitt gondolatmenet lényegét, mint ahogyan Loius Bouyer mintegy hatvan évvel ezelőtt megfogalmazta az evagrioszi φυσική lényegét:

> A teremtett világ és annak történelme egy olyan lelki dráma, melynek szívébe természeténél fogva el van rejtve az ember saját drámája. Emiatt a világ ismerete úgy tárul fel, ha abban meghatározó szerepet kap a világot magyarázó szellemi titkok ismerete, s ezek között is mindenek felett Krisztus nagy titka, aki egyszerre Megváltó és Bíró. Ezek fényében érthető, hogy ez az ismeret, amiről nyilvánvaló, hogy értelmes természetű *(logiké),* nem szerezhető meg másként, csakis az Írásokon való elmélkedés által a megtestesült Logosz fényében.[79]

[79] Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des pères ,* 465. „La création et son histoire est un drame spirituel, au coeur duquel le propre drame de l'homme est naturellement inséré. Ainsi se dessine une connaissance du monde dominée par la connaissance des mystères spirituels qui

## Irodalom

### Evagriosz Pontikosz művei rövidítésükkel

| | |
|---|---|
| Disc | *Capita discipulorum Evagrii.* Géhin, Paul (ed.): *Chapitres des disciples d'Évagre.* (SC 514), Cerf, 2007. |
| Ep | *Epistulae* (CPG 2437). Frankenberg, Wilhelm (ed.): *Evagrius Ponticus,* (AKGWG, Phil.-hist. Kl., Neue Folge 13.2), Königliche Gesellschaft der Wissenschaftler zu Göttingen, 1912: 564–610. |
| Eul | *Tractatus ad Eulogium monachum* (CPG 2447). PG 79, 1093–1140. |
| KG | *Kephalaia Gnostika* (CPG 2432). Guillaumont, Antoine (ed.): *Les Six Centuries des „Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique,* (PO 28, 1), Brepols, 1958. |
| Mal cog | De diversis malignis cogitationibus (CPG 2450). Géhin, Paul–Guillaumont, Antoine et Claire (edd.): *Évagre le Pontique: Sur les Pensées,* (SC 438), Cerf, 1998. |
| Or | *De oratione tractatus* (CPG 2452). Géhin, Paul (ed.): *Évagre le Pontique: Chapitres sur la priere,* (SC 589), Cerf 2017. |
| Pr | *Practicus (Capitula practica ad Anatolium monachum)* (CPG 2430) Guillaumont, Antoine et Claire (edd.): *Évagre le Pontique: Traité Pratique ou Le Moine,* (SC 170–171), Cerf, 1971. |
| Sk | *Skemmata sive Capita cognoscitiva* (CPG 2433) Muyldermans, Joseph: *Evagriana. Extrait de la revue Le Muséon 44, augmenté de: Nouveaux fragments grecs inédits,* Le Muséon 1931: 38–44; 369–383. |
| Schol in Ps | *Scholia in Psalmos* (CPG 2455) Pitra, Jean-Baptiste (ed.): *Origenes in Psalmos* (Analecta Sacra) vol. II, 444–483, vol. III, 1–364. |
| Schol in Eccl | *Scholia in Ecclesiasten* (CPG 2458/5) Géhin, Paul (ed.): *Évagre le Pontique: Scholies a l'Ecclésiaste,* (SC 397), Cerf 1993. |
| Schol in Prov | *Scholia in Proverbia* (CPG 2458/4) Géhin, Paul (ed.): *Évagre le Pontique: Scholies aux Proverbes,* (SC 340), Cerf 1987. |
| Vita | *Vita Evagrii Pontici,* Amélineau, Emile. *De historia lausiaca,* Leroux, 1887: 104–124. |
| Virg | *Sententiae ad virginem* (CPG 2436), *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos,* Gressmann, Hugo (ed.), TU 39, 4 (1913): 146–151. |

### Könyvek, tanulmányok:

Baán Izsák. „Ami egyszeri és ami örök Evagriosz Pontikosz sivatagi bibliaértelmezése." in *Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése,* edited by Simon T. László. Bencés Kiadó 2011: 24–37.

— — „A látó lélek. Értelem (nús) és tudás (gnósis) Evagriosz Pontikosz írásaiban." in *Heggyel az ég egybemosódik. Ünnepi kötet Korzenszky Richárd 70. születésnapjára,* edited by Somorjai Ádám. Tihanyi Szent Gergely Alapítvány, 2011: 411–425.

---

l'expliquent, et par-dessus tout du grand mystère du Christ, saveur en même temps que juge. On comprend alors pourquoi, tout en étant proclamée rationnelle (*logikè),* cette connaissance ne s'acquiert pas autrement que par la méditation des Écritures à la lumière du Logos fait chair."

— — „Az Isten két könyve – *Physiké theória* az egyiptomi sivatagban." in *Theória, szemlélődés, misztika: A Katolikus Misztika Kutatócsoport konferenciakötete,* edited by Szeiler Zsolt. Szent István Társulat, 2023: 33–51.

Bouyer, Louis. *La spiritualité du Nouveau Testament et des pères* (Histoire de la spiritualité chrétienne 1). Aubier, 1960.

Bunge, Gabriel. „Anachoresis. Wesen, Voraussetzungen und Ziel mönchischer Anachorese." *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 111, no 1 (2000): 25–38.

Casiday, Augustine. "Christ the Icon of the Father in Evagrian Theology." in *Il monachesimo tra eredità e aperture,* edited by M. Bielawski, D. Hombergen, (Studia Anselmiana 140), EOS Verlag, 2004: 31–60.

Clark, Elisabeth. *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton University Press, 1992.

Darling Young, Robert. "Evagrius the Iconographer. Monastic Pedagogy in the Gnostikos." *Journal of Early Chri ian Studies* 9, no 1. (2001): 53–71.

Dysinger, Luke. "The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus" in *Studia Patristica* 30, edited by E. A. Livingstone, Peeters 1997: 176–82.

— — *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus,* Oxford University Press, 2005.

Géhin, Paul. *Évagre le Pontique: Sur les Pensées.* Cerf, 1998.

Gendle, Nicholas. "Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus." *Texte und Untersuchungen* 129, no 1. (1985): 373–384.

Guillaumont, Claire. „Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique." in *Text und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung,* edited by. D. Jürgen (Texte und Untersuchungen 133), Akademie Verlag 1987: 209–221.

Hausherr, Irenée. *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*. Editions Beauchesnes, 1960.

Liddel, Henry George – Scott, Robert. *Greek-English Lexicon.* Oxford University Press, 1940[2]

Miquel, Pierre. *Lexique du désert: Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*. Abbaye de Bellefontaine, 1986.

Muydlermans, Joseph. „Evagriana" in *Extrait de la revue Le Muséon 44,* augmenté de: *Nouveaux fragments grecs inédits.* Paul Geuthner 1931.

Rahner, Karl. „Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène" *Revue d'Acétique et de Mystique* 13, no. 1. (1932): 113–145.

Stefaniw, Blossom. "Reading Revelation: Allegorical Exegesis in Late Antique Alexandria." *Revue de l'histoire des religions* 224, no. 2 (2007): 231–251.

Stewart, Columba. "Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus." *Journal of Early Christian Studies* 9, no. 1 (2001): 173–204.

Károly BÁCSKAI

# THE TRANSLATION AND INTERPRETATION OF BIBLICAL TEXTS INTO SIGN LANGUAGE

## – SELECTED PASSAGES FROM A RECENT RESEARCH ON THE SUBJECT –

**ABSZTRAKT**

A tanulmány szerint a Biblia jelnyelvre történő fordítása fontos feladat, amely segíthet a hallásukban korlátozott embereknek megérteni Isten Igéjét. A fordító ugyanakkor kihívásokkal is szembesül, többek között azzal a ténnyel, hogy a jelnyelvek vizuális, az írott nyelvek pedig auditív nyelvek. A tanulmány felsorolja a Biblia jelnyelvre történő fordításának néhány kihívását, például azt, hogyan közvetítsük az írott szöveg jelentését jelnyelven, hogyan tegyük az írott szöveget vizuálisan érthetővé a siket olvasók számára, hogyan valósítsuk meg az írott szöveget performatív módon a természetes jelelés révén, hol a helye a súgó-szövegnek a fordítási folyamatban, és mit használjunk az írott szövegben nem könnyen elérhető információk közlésére. A dolgozatban szó esik a csapatmunka fontosságáról a jelnyelvi fordítási folyamatban, valamint a közvetlen visszacsatolás szükségességéről. Végül a tanulmány megállapítja, hogy a Biblia jelnyelvre történő fordításának kihívásait felülmúlják a munka révén elért és egyre jobb megoldásokat ígérő eredmények.

*Kulcsszavak:* Jelnyelvi bibliafordítás, siket bibliaolvasók, írásmagyarázat, írott nyelv, jelnyelv, siket fordítók, közvetítő szerep, vizuális megjelenítés, természetes jelelés, súgó-szöveg, szerepbe helyezkedés, közvetlen értékelés és visszajelzés

The aim of this essay is to present an overview of recent research and perspectives on sign language Bible translation, based on a couple of contemporary studies. In order to do so, let's begin with a few introductory sentences of the situation of sign language (SL) Bible translation in Hungary in general. I will be aided in this by a review on the subject by Ottó Pecsuk, General Secretary of the Hungarian Bible Society Foundation, which I quote directly in a summarized form. The Bible translation process in Hungary is largely supported by the Hungarian Bible Society and by the contributions of some committed deaf ministers and biblical theologians from the member Churches of the Ecumenical Council of Churches in Hungary. This work represents an enormous spiritual value, the extent of which cannot even be measured today. As colleagues and co-translators, the hearing-impaired and the hearing professionals work together with joy and love on this project. For those involved, the process of translating the Scriptures

becomes a source of blessings in all cases and is perceived to result in significant spiritual growth. We can say that 6–7 of the last twenty years have been dedicated to SL Bible translation. Those who are involved in SL Bible translation pour their heart and soul into the project. SL Bible translation is crucial so that deaf people can understand the Word of God and receive God's message in their native mode of communication. In addition to understanding God's Word, it is also vital for deaf people to experience the presence of God in their hearts. For deaf people, the use of SL Bible translations is vital and indispensable in their everyday lives. Translating the Bible's message into SL helps them understand what God's Word means to them personally. The SL Bible is indeed an effective tool for deaf people to receive God's living message into their hearts and thus become God's honest and true children. We are very grateful for the opportunity to be a part of the work, translating the Bible into SL. This way, we can also witness firsthand when a hearing-impaired person understands the message of God's word in his or her native language, i.e., in SL. Translating the Bible into SL is considered a very special professional project worldwide, especially because it is surrounded by a living Christian congregation. It could be said that this congregation of deaf people is simultaneously the cradle of the translation project. The work and efforts put into the SL Bible project – and not least their results – are checked and tested immediately, so to speak, automatically, and can have their immediate effect of the life of a Christian congregation, in Bible classes and other church services. This living parish background gives the work a special value and quality. It's no wonder why this project is considered to be outstandingly successful. The work has been running smoothly for years, with essentially the same – at times expanded, but otherwise consistent – staff. The constancy of the staff members further reflects the commitment and loyalty of the people involved in this project. The Hungarian Bible Society provides effective support to the project through professional assistance, supervision, and financial contributions. We are striving to adapt a reliable, revised Bible text version published by the Hungarian Bible Society in 2014, so that it can be followed and read in Sign Language (SL). One of the special features of this work is that the written text and its theological content must be accurately reproduced with signs, hand gestures, and mime. In other words, not only the written text itself matters, but also its theological meaning. It is crucial to ensure that nothing is taken away from or added to the theological content. Therefore, it is of paramount importance that the theological content remains intact while the written letters are translated into signs conveyed through hand gestures and mime. Close and smooth cooperation with the members of the SL staff and professional SL interpreters is essential to guarantee that the theological content is fully and accurately presented in the SL text version of the New Testament.

## One step closer to presenting Mark Penner's study

Within the SL translation project, some staff members have the special assignment to correct the so-called help-text used by the SL interpreters as their textual instrument during the SL Bible translation process. This material is a raw text version of a transition between the Bible translation we use and the SL translation that is based on it. Since the interpreters follow this help-text while signing, it must not omit any of the theological information unambiguously included in the underlying literal text. As "textual correctors," these individuals are tasked with carefully reading both the original Bible texts and the help-text materials to ensure that they align in their theological content. If there is a significant discrepancy between the two versions, it can be readily assumed that the theological message of the final SL version will also be incomplete. Their primary responsibility is to reconcile these two text versions – the original and the help-text – in terms of their content, despite the necessary and unavoidable differences that may naturally appear at first glance when comparing them. The proper fulfillment of this task requires a fairly thorough and comprehensive knowledge of the structure and theology of the New Testament writings. In addition to the ability to find the most appropriate textual expressions that can also function effectively in the SL translation, these individuals should also be able to consult the original Greek language of the New Testament books. Challenges may arise in certain instances where neither the original Greek text, nor the literal translation, nor the help-text, nor the final SL version can be easily or clearly correlated with one another.

## How can exegetical materials be made more accessible to deaf translators?

The basic question I'd like to introduce with Mark Penner's excellent essay of the topic is the following: How can exegetical materials be brought closer to deaf translators and interpreters in a form they can understand, or to those whose reading skills prove to be quite limited? Supporting and even endorsing the relevant details in Penner's study below, Margaret Clinton states in a related paper that "many people think American Sign Language (ASL) is just a signed form of English – that each sign has a parallel spoken word. But ASL is its own complex linguistic system with distinct grammar rules. For example, facial expressions help convey meaning (like raising eyebrows to indicate a question), and forward and backward movements indicate future and past tenses. Throughout the world, there are over two hundred sign languages, each with its own signs and rules. These linguistic differences help us understand why it's imperative for Deaf peoples to have access to Scripture in their own sign languages. According to some estimations at least 95 percent of sign languages have no Bible trans-

lation."[1] In Clinton's well-reasoned opinion, one might think that if a written Bible is available, why deaf people can't simply read it. Clinton further argues that „there are three important reasons that text-based Scripture is not ideal – and in some instances not even feasible – for ministry among the world's seventy million Deaf."[2] Clinton presents three arguments, which are as follows:

### 1. "Written language is not a Deaf person's heart language."[3]

As Dóra Pilis, a Hungarian researcher, points out in her excellent study on the SL Bible, "writing is a series of signs that record and are inseparable from spoken language, and is not related to the sign language of the deaf. Therefore, while hearing-impaired individuals can often read perfectly well, interpreting the written text can present significant challenges for deaf people whose competence in spoken language is limited. This is because their primary language is sign language, and written language, which is inherently linked to spoken language, can function as a foreign language for them."[4]

### 2. "Many Deaf do not read, or prefer not to read."[5]

Despite the average or even excellent reading competencies and abilities of deaf individuals, Clinton considers that "some Deaf [...] struggle to read more complex works, like the Bible. And many others, especially in developing nations, are ostracized by society and never receive the opportunity for a formal education. So if God's Word is not signed to them – either by an individual or on video – they will never have access to it."[6]

### 3. "Most Deaf have an oral, not a literate, worldview

People with an oral worldview are literal, rather than abstract, thinkers. They learn best from stories, not concepts. [...] That's why certain projects focus on translating and recording signed versions of key Bible stories rather than verse-by-verse or chapter-by-

---

1 CLINTON, accessed 11.01.2025.

2 Ibid, accessed 11.01.2025.

3 "Our heart language is the one we feel most comfortable speaking, especially when we're having deep conversations. It's typically the first language we learned and the one we think and dream in. Deaf people's heart language is signed, not written. Many Deaf have learned to read, but the linguistic structures of written languages are so different from signed languages, it was like learning a foreign language while simultaneously learning to read. The foreign, written language will generally never feel as natural as sign." Here Clinton refers to Ruby Greene, a Deaf missionary in Central Asia: "»Sign language is how we process things, view things, understand ourselves, and understand God. [...] If we can receive the Word in sign language [our heart language], the barriers are gone; it goes straight to the heart, to our spirit. The Word then comes alive. [...] It's vivid and real.«" CLINTON, 2019.

4 PILIS, 80.

5 CLINTON, ibid.

6 CLINTON, ibid.

chapter translations. Even passages from Paul's epistles can be turned into stories by framing his teachings with details from the book of Acts, which tells the stories of the churches he planted and then continued to train."[7] Similar to Clinton's opinion, Dóra Pilis, in her study referencing Elsa Tamez,[8] also notes that „While striving to faithfully communicate the message of Scripture in SL, the different grammatical structure may necessitate some restructuring and adjustments to the order of story elements to maintain a logical spatial flow. It's important to acknowledge that some nuances or interpretations may differ between spoken and signed versions."[9] During the translation process, changes in structure, while preserving the original content, may be necessary to overcome the linguistic abstraction that can pose a barrier for some Deaf people. In her study, Dóra Pilis repeatedly cites Elsa Tamez, who argues that the exponent in sign language versions of the Bible embodies three identities simultaneously. These are: the signer's own Deaf identity, the narrator of the Bible story, and the characters within the biblical narrative. A unique characteristic of sign language is its ability to embody multiple perspectives in dialogue. When portraying a character, the signer adopts the character's persona, speaking in the first person and physically embodying their expressions. For instance, when depicting one character, the signer might subtly lean to the right, while portraying the other character involves a slight shift to the left.[10] In the context of linguistic idiosyncrasy, it is crucial to acknowledge and demonstrate the significant differences that may exist between written versions of the Biblical text (translations) and their equivalent versions in SL. In some instances, where indications of certain directions are more explicit in written, literary texts than in SL (as they are expressed through written words), these directional cues (up, down, left, right, from, to, etc.) may not require accompanying gestures. However, in such cases, SL often demands a more explicit and evident solution, requiring definite and unambiguous gestures to convey directional information (e.g., "where to", "from where"). This phenomenon can be described as the overriding, forceful, or compelling influence of SL. Understanding this effect of the literal text is crucial for successful translation of written Biblical texts into SL. In the case of the Gospel of John, this compelling influence of SL is particularly evident and striking. It could even be argued that – in the context of the Gospel of John – John's unique style, particularly his emphasis on visual and spatial imagery, is more effectively conveyed and amplified through the inevitable and irrevocable gestures inherent in SL. In John 8:21ff, the written verb 'I go' ('hypago') is typically understood to convey a sense of horizontal movement. However, when Jesus speaks of 'going,' it can be interpreted on two levels simultaneously: He is about to depart from his dis-

7 CLINTON, ibid.
8 TAMEZ, 260.
9 PILIS, 82.
10 PILIS, 82.

ciples physically, leaving them in the world, while also ascending to his Father, signifying a spiritual ascent. Therefore, 'to go' here transcends the literal meaning of walking somewhere on foot. In SL, this dilemma can be resolved elegantly through a simple yet significant gesture: a directional movement upward while moving away. This single gesture effectively conveys both the physical departure and the spiritual ascent to God. The SL version of the text may offer a more intuitive and immediate understanding of Jesus's departure for the readers or viewers, allowing them to grasp the dual meaning of „going" more readily. This dilemma, however, led to two significant observations. Firstly, it became increasingly evident that SL can serve as a valuable tool for visually representing the theological concept of the distance between heaven and earth, a core element of Biblical theology. Secondly, it is crucial to acknowledge the limitations of SL, particularly when translating passages with direct or reported speech, which often rely heavily on specific linguistic structures. With these important considerations in mind, Penner's answer to the aforementioned crucial question is both insightful and informative. It provides essential guidance for anyone embarking on an SL Bible translation project.

## THE MEANING OF THE WRITTEN TEXT NEEDS TO BE DECIPHERED

In his study, Penner emphasizes the importance of providing exegetical materials to Deaf translators in a format they can readily understand.[11] He considers this crucial because he recognizes that signers or sign language translators may encounter significant challenges in establishing a direct and intuitive connection between the written text unit and its potentially abstract content. In Penner's own words "bridge people are often needed on the translation team to give the signers full access to the text they are translating or interpreting, and to the various resources that help to decipher the meaning of that text."[12]. The term "bridge people" used by Penner is also remarkable. It is conceivable that in order to achieve a complete and successful SL translation, the help of a specialist working as an intermediary may be necessary. In addition to those whose primary task is to interpret the SL text (interpreters), there must be some experts around who interpret the written text for them beforehand (translators). Through the special service of these "bridge people", SL translators and interpreters can profit from every detail of the text they are translating and have access to all linguistic, exegetical, and theological sources that may help the translation. Another way to decipher or decode the written or source text may also be possible in the form of explanatory notes, pictures, video recordings, map appendices, a phrasal dictionary, or an explanation of either geographical or other proper names attached to the given text sections. Referring

[11] PENNER, 6.
[12] PENNER, ibid.

to the guidelines of the United Bible Societies (UBS)[13], Dóra Pilis also emphasizes in her study that "illustrations, maps, written lists of proper names, or similar visual aids can be used in sign language recordings, as long as they do not distract the viewer but make the biblical passage more understandable."[14] On the one hand, this guide can effectively help the signers in their work and contribute to visualizing what is written in the source text. On the other hand, it can also accompany and provide informative additions to pre-existing SL units. This addition can be part of the sign language text in sections that may require explanation or are unclear or ambiguous in terms of signing. There's no doubt that such or a similar support can be effective in several ways; it is essential, however, that the supplementary materials be easily, quickly, and clearly accessible. It is also quite obvious that without this bridging role and these bridging solutions, certain parts of the literary or source text may remain foreign to the deaf interpreters signing the sign language Bible version.

## SOME PARTS OF THE WRITTEN TEXT MAY NEED TO BE VISUALIZED

Making the literal text also visually displayable to accommodate the needs of deaf readers/listeners is an important step in the sign language (SL) translation process. As we have learned from the previous examples, accompanying pictures or videos, of both locations and common implements and their methods of use, can be of great help in understanding the written text. These auxiliary materials will help deaf readers visualize the contents of the actually signed pieces of biblical stories. As Penner puts it, the "need for information relating to the physical and cultural environment surrounding and informing the text, stems from the fact that signed languages, being in a visual modality, often require this information as part of the syntax."[15] Penner's example aptly illustrates this need: "In the story of Joseph's release from prison in Egypt (Gen 41,14[16]), one signer wanted to know what kind of implements Egyptian barbers were likely to have used when they gave Joseph a makeover to prepare him to meet the king, since he was quite sure they did not use hair clippers, or even scissors back then. When we found pictures of ancient Egyptian barbers implements, he incorporated them quite easily into his signing."[17]

---

13 TAMEZ DALE, 5.

14 PILIS, 82.

15 PENNER, 6.

16 "So Pharaoh sent for Joseph, and he was quickly brought from the dungeon. When he had shaved and changed his clothes, he came before Pharaoh." (NIV)

17 PENNER, ibid.

## THE WRITTEN TEXT SHOULD BE IMPLEMENTED IN A PERFORMATIVE MANNER THROUGH NATURAL SIGNING

Again in Penner's words another "aspect of signing that must be considered from the start is the amount of material that will be made explicit which may not be clearly stated in the source text. For instance, though it is possible to sign a passage in an emotionally neutral fashion, in many cases this produces an unnatural translation that is difficult to understand. Natural signing uses the face to convey not only adverbials, but information regarding the attitude of the speaker toward the content of her speech."[18] Penner points out that natural signing, more precisely, face mimics and gestures, do have some similarities with audio translations. For the latter, "it is tone of voice that will mandate that the presenter make certain exegetical decisions about the text. Given the fact that the original text was written in a milieu that was far less literate than our own, a certain amount of this was undoubtedly anticipated by the writers themselves. That is, the texts may well have been spoken to scribes by the author to begin with, and even if not, were certainly intended to be read aloud."[19]

## SUBTEXT PLAYS AN INEVITABLE ROLE IN THE TRANSLATION PROCESS

In his essay, at this point Penner quotes from David Rhoads' study on Performance Criticism[20], where the latter "gives a fascinating account of the intersection of performance and exegesis."[21] In citing Rhoads, Penner highlights the fact that "»perhaps the most significant feature of performance is that of the subtext. The subtext refers to the message that the performer gives in the way a line is delivered. This is a level of exegesis largely unexplored in biblical studies. Yet all performers have to decide what they will convey by how they say a line.«"[22] To support the above-mentioned argument with an example, faithfully following Rhoads' train of thought, Penner highlights one of Jesus' questions to his disciples in Mark 8:17: "Do you still not see or understand?" (NIV). One may wonder what kind of emotional content Jesus' question might have conveyed in this context and how it can be expressed. Does it contain "»inquiry, patience, impatience, sarcasm, disappointment, disdain, resignation? There is no way to do a performance without conveying a subtext message with each and every line, no matter how badly done or ill-informed it is«".[23]

---

18 PENNER, 6.
19 PENNER, ibid.
20 RHOADS, 2006.
21 PENNER, ibid.
22 RHOADS, 176–177, in PENNER, ibid.
23 RHOADS, ibid, PENNER, ibid.

## Role Shift (RS) can be considered a conveyor of information not readily available in the written text

Penner argues that "natural signing, particularly storytelling, takes every opportunity to use the signing space as an ever shifting stage upon which players and objects in the drama interact with each other using either directional verbs or poly-componential verbs (also known as Classifiers (CL). Role Shift (RS), where the narrator takes on the persona of a player and represents their speech or action or attitude, also requires at times that certain types of information not available in a written text be made explicit." In the SL translation process "naturalness does demand at times that visual material be made explicit, and in these cases, exegetical accuracy becomes an issue."[24]

## Teamwork is essential within the SL translation environment

Dóra Pilis provides a precise outline of the SL Bible translation team's personnel structure. She asserts that "a minimum of three to four people constitute a Bible translation team, but the activity can involve many more individuals, depending on whether the team aims to translate only a few key elements of the Bible, such as one or more gospels, or the entire Bible into sign language. The team includes two deaf believing translators, and on the technical side, a video editor and an (exegetical) assistant. It is advisable to keep up with the latest technological advancements in the videos. Sign language interpreters, artists (who contribute to the visual design), or back-translation specialists can also join. Back-translation is needed to compare the translation with the source text. The translation teams are regularly visited by an official translation consultant from the supporting organization, who possesses a high level of theological expertise and knowledge of sign languages. Their task is to review and approve the completed work, monitor how well the original message of the Bible is reflected in the recorded material, and ensure the accuracy of the translation."[25] Penner states that "ideally, non-native signers should be kept out of the translation environment,"[26] but at the same time he also declares that "a deaf person is not the ideal translator either."[27] The ideal translator, argues Penner, is truly bilingual, that is, a native speaker of both the source and the target language. Both native and non native signers "can be valuable resources to a translation team [and] it is better if communication takes place via bilingual trans-

---

[24] Penner, 6–8, in greater detail about differences between translated and natural text.

[25] Pilis, 81.

[26] Penner, 10.

[27] Penner, 11.

lators."[28] Since native deaf signers, by definition, are not native in the spoken language of wider communication (LWC[29]) – that is, they cannot acquire it naturally – they are not truly bilingual. Late-deafened signers may be native in the LWC but not in their SL. Thus, some sort of team approach is necessary to bring together the worlds of the source language and the target language. The best signers in the deaf community are not always the most skilled in LWC reading, and thus do not always have access to the broad range of exegetical material that they should ideally have. Whether this exegetical material comes in the form of corrections to the translation or in a solid pre-understanding of the source text material, this component must be present.

## The necessity of comprehension checks in the SL translation process

Penner emphasizes the critical importance of incorporating some form of comprehension check within the translation process. Essentially, the message intended for the target audience must be verified for accuracy before dissemination.[30] At this point, we refer back to the unique and successful characteristic of the Hungarian SL Bible translation mentioned in the introduction of this essay: the living congregational background. SL solutions are presented to the congregation members almost immediately after their creation, and the community can test the completed sections almost instantly. The user opinions and feedback thus generated are incorporated into the translation process, guiding and regulating it. As a result, the work becomes lifelike and up-to-date immediately. A defining feature of the Hungarian SL Bible translation is that it is not a theoretical process without any practical testing, but a living process whose results are immediately verified in practice by the users. This solution has gained international recognition and greatly enhances the efforts of the Hungarian SL Bible translation.

## Sociolinguistic factors, rather than language itself, frequently contribute to SL translation challenges

As a conclusion, Penner states in his study that the SL translation situation is difficult and complex. However, it should be noted that most of its issues stem from the sociolinguistic situation of the deaf community rather than from the inherent difficulty of using the language itself to express the needed textual conceptions and explications.[31]

---

28 PENNER, 10–11.
29 PENNER, 2.
30 PENNER, 11–12.
31 PENNER, 13.

Furthermore, Penner goes on to say, "in the exegetical arena"[32], there are "not only sociolinguistic factors, but also the visual nature of signed languages themselves adding to the difficulty of the task of translation."[33] Nonetheless, underlying the whole enterprise is the assumption that the task, though difficult, is certainly achievable**.** As time goes by, we will have better models to follow and mitigate the vulnerability for the futile struggle and inevitable blunder that has characterized the translation process so far.[34]

## LITERATURE

CLINTON, Melanie: *Three Reasons the Deaf Need Scripture in Sign Language.* https://www.imb.org/2019/04/12/three-reasons-the-deaf-need-scripture-in-sign-language/. April 12, 2019.

LOVEJOY, Grant: *I Like to Learn, But Not to Read: Orality and Missions.* https://www.imb.org/2018/02/13/i-like-to-learn-not-to-read-orality-and-missions/. February 13, 2018.

PENNER, Mark: *Issues in sign language translation, with special reference to Bible translation,* in Work Papers of the Summer Institute of Linguistics, University of North Dakota Session, Volume 49, Article 3, January 2009. Retrieved August 21, 2024 from https://commons.und.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1386&context=sil-work-papers

PILIS Dóra: *A jelnyelvi Biblia*. STUDIA Debreceni Teológiai Tanulmányok. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológiai szakfolyóirata. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, Kálvin tér 16. 2022/1. 79–90.

RHOADS, David: *Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies*. Biblical Theology Bulletin, 2006. Vol. 36, 1–16, 164–184.

TAMEZ, Elsa: *Sign Language, Performance and Identity* in The Bible Translator, 66 (2015/3), 258–263.

TAMEZ, Elsa DALE, Chris: *Principles of Bible Translation into Sign Languages,* United Bible Societies, 2016.

32 PENNER, ibid.

33 PENNER, ibid.

34 PENNER, ibid.

Benjámin BACSÓ

# THE HUTTERITE LEGACY: ANABAPTIST FAITH AND THE INFLUENCE OF PETER RIEDEMANN

**ABSZTRAKT**

Peter Riedemann, a második generációs anabaptista teológus Rechenschafft unserer Religion/Leer und Glaubens címet viselő, terjedelmes hitvallása „valóságos alapokmány a hutteriták számára a 16. századtól egészen napjainkig." George Huntston Williams Riedemannt „a testvériség második alapítójaként", egyszersmind „kiemelkedő dogmatikai szerzőként" jellemezte. Werner Packull szenvedélyes jelzőkkel mutatta be a hitvallást: „alapvető jelentőségű", „hagyományformáló", „mestermű" és „kötelező érvényű". E méltatások és az elmélyültebb tanulmányozásra szóló felhívás alapján arra számítottam, hogy Peter Riedemann hitvallásában a tizenhatodik századi anabaptizmus olyan lényegi összefoglalását olvashatom, ami összhangban áll a klasszikus, ökumenikus érvényű keresztény hittételekkel. A meglátásaimat és kérdéseimet szeretném megosztani előadásomban.

*Kulcsszavak:* anabaptista, radikális reformáció.

## I. INTRODUCTION

In this brief work, I aim to argue for the Trinitarian conviction of the Hutterite community by presenting an overview of the theological stance of Peter Riedemann, a prominent figure of the Hutterite movement, which is a branch of the Anabaptist movement. This topic is especially important as we celebrate the 500th anniversary of the Anabaptist movement's inception in 2025, a movement that is extremely diverse and multifaceted. In the 16th century, the Anabaptist movement was also threatened by anti-Trinitarian doctrines. Riedemann's significance lies in his ability to preserve one branch of the Anabaptists, known as the Hutterites, from heretical teachings through his influence.

To properly contextualize Riedemann's work, I find it important to briefly discuss how the Anabaptists were viewed in the 16th century, their most important doctrines, and characteristics. Then, I will provide a brief introduction to the Hutterite movement and proceed to highlight certain points from Peter Riedemann's main work, the extensive confession of faith titled "Rechenschafft unserer Religion/Leer und Glaubens," as it serves as "a foundational document for the Hutterites from the 16th century to the present day." (Hostetler, 1999, 264.)

## 2. ANABAPTIST MOVEMENT IN EUROPE IN THE XVI$^{TH}$ CENTURY

The Anabaptist movement, while unified by the practice of believer's and adult baptism, was a diverse phenomenon. Over the past half-century, it has been established that in different countries – Switzerland, Southern Germany, and the Netherlands, along with Northern Germany – it had distinct origins and characteristics. (Stayer–Packull–Depperman, 1975). Furthermore, Anabaptists existed further east, in Moravia and Hungary, later in Prussia–Poland and Imperial Russia. Some crossed the Atlantic and found refuge in North America. Therefore, the movement manifested significant spatial and temporal variations. Outsiders' perceptions of the movement naturally varied depending on when and where they encountered Anabaptists. In this study we will not chronologically examine the movement's various periods – the 16$^{th}$, 17$^{th}$, 18$^{th}$, 19$^{th}$, 20$^{th}$ centuries, and the recent past. It's an other study but some information are important for us that we understand Peter Riedemann's theology.

During the 16$^{th}$ century, Anabaptists faced widespread and intense hostility. The initial causes of this antagonism were theological. In Western Europe, other Christians unanimously rejected the movement's practice of believer's baptism in favor of infant baptism. Despite the Anabaptists' arguments that infants lack the capacity for faith and are therefore unsuitable for baptism, Martin Luther countered that infant baptism had apostolic origins. (Oyer, 1964) In a treatise written in 1528, Luther marshaled original arguments to support his views, including the assertion that John the Baptist moved in his mother's womb before birth, implying that even a fetus can believe.[1] Roman Catholics shared Luther's firm opposition to the Anabaptists. One German theologian, Johann Fabri, equated the denial of baptism to infants with sacrificing them to the devil.[2] Reformed thinkers joined the chorus of condemnation; the 1596 Frisian Disputation declared Anabaptist doctrines "shameful and terrible errors that undermine the foundation of salvation."( Kreider, 2000.176) Anabaptist heresies extended beyond the rejection of infant baptism to include flawed Christology. Open rejection of Anabaptist beliefs and practices on theological grounds was widespread in 16$^{th}$-century Europe.

The same is true for social reasons. The prevailing view in Europe was that religion served as the crucial unifying bond within society, connecting people of all ranks and stations through shared faith. Anabaptists, however, questioned this unity, maintaining that the true church comprised only those who had embraced believer's baptism. This

[1] Cited by Gary K. Waite, Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe, 1525–1600 (Toronto: University of Toronto Press, 2007)

[2] Quoted by Cornelius Krahn, Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought (Scottdale, PA: Herald Press, 1981)

contradicted societal norms; each congregation sought separation from the world, challenging established social values. (van Veen, 2014)

Anabaptists also faced criticism on economic grounds. Early modern Christians generally viewed private property as fundamental to social organization. However, some early Swiss Anabaptists followed the example of the apostles in Acts, holding all things in common. In Zollikon, Zurich, they went so far as to remove locks from their doors, chests, and cellars, signaling that members of other families could take what they needed.( Harder, 1985) This communal approach to property provoked outrage. An imperial decree in 1527 prescribed the death penalty for practicing communal ownership. ( Hechte, 2014)

The political threat posed by the movement also weighed heavily in the minds of contemporaries. Luther and Calvin relied on secular authorities – whether Protestant princes or Reformed city governments – to advance the Reformation. Anabaptists, conversely, renounced the use of force, even in defense of truth. Their stance that secular authorities should not enforce church ordinances seemed subversive. This view, that resistance against a ruler who demanded military service was justified, was shocking to contemporaries. Equally damning was the Anabaptist belief – held by most – that true Christians should not hold public office. This would paralyze the judicial system. The movement seemed fundamentally destabilizing. The Anabaptist faction's seizure of power in Münster, driven by apocalyptic expectations in 1534–35, confirmed the movement's worst critics' fears. One of the fanatics proclaimed himself king, introduced communal ownership, and mandated polygamy. The ensuing defense highlighted the hypocrisy of Anabaptists who preached nonviolence. Fear spread throughout Europe. Though most Anabaptists disavowed the Münster violence, the disaster cast a long shadow over the movement. A Flemish Catholic wrote in 1568: "As long as [the Anabaptists] think they are not strong enough, they remain quiet; but when they see their hour has come, it is too late to resist them."(Gregory, 1999) The movement was perceived as a terrifying political threat.

Theological, social, economic, and political factors all contributed to the suppression of Anabaptism. Persecution of the movement began; the Zurich City Council declared rebaptism a capital crime punishable by death in 1526.

## 3.One of the prominent reformers of the Hutterites was Peter Riedemann

Jacob Hutter, a Moravian Anabaptist, was an excellent organizer. He did outstanding work in organizing the "Brüderhof." He created and organized the communal farms called habán courtyards to cover their material needs. His significance is highlighted by the fact that such courtyards were subsequently established in various parts of Europe. However, his career was short-lived. Hutter became an Anabaptist preacher in 1529, but by February 1536, he was executed. "Upon hearing of his heroic conduct in

death and fire, the Brüderhof in Austerlitz took his name." (Estep, 2004, 133.) Hence, they got their name, Hutterites. Their second-generation leader, Peter Riedemann, stood out with his organizational and theological influence. He was imprisoned in 1529 for his alleged Anabaptist activities. (Estep, 137.) It was here, in Gmunden, Austria, that he wrote his first confession of faith. He spent three years in prison and after his release in 1532, he joined the Hutterite community. Shortly after, he wrote or, more accurately, edited a second confession of faith, published around 1545 under the title "Rechenschafft unserer Religion/Leer und Glaubens" (Account of Our Religion, Teaching, and Belief), likely composed during his third imprisonment. This more extensive and later Rechenschafft was created to prove to the powerful Protestant ruler, Philip of Hesse, that "we are neither heretics nor subversives." (Riedemann, 55.)

The "Rechenschaft" is divided into two parts. The first part is a confession of faith, organized according to the traditional lines of the Apostles' Creed. The second part contains six longer discussions on how to separate God's people from the world. If we consider the work of Hubmaier, another prominent Anabaptist theologian, we can identify three essential differences in Riedemann's teachings. The differing Hutterite views are communal ownership of property, the prohibition of bearing arms, and abstaining from public affairs. His work was relatively quickly accepted and had a widespread, significant impact among the Hutterites. The author himself was held in high esteem until his death in 1556.

## 4. RIEDEMANN AND THE DOCTRINE OF THE HOLY TRINITY

Since the Anabaptists were in contact with anti-Trinitarian movements several times (see Ferenc Dávid), it is a particularly important question how Riedemann thinks about this issue. I would like to argue in outline and very briefly that, even if weak, his argument for Trinitarianism and his critics, including Andreas Osiander, the leading reformer of Königsberg, saw less of it. Riedemann begins his discussion of the Apostles' Creed with the Father. Ontologically, he identifies Him with "the truth" and "the Spirit". In order of salvation, the Father "sends" the Son and "seals" us with "the promised Spirit". The Son, in his role, teaches his followers to call God "Father." And the Holy Spirit enables the renewed to turn to God. The Spirit is the instrument of divine grace. God, the Father, "himself a Spirit", however, the Holy Spirit does not appear as an independent divine person. (Riedemann, 60–61.) Then, turning his attention to the Son of God, Riedemann sometimes speaks with an ontological approach. He writes, for example, that the Son and the Father are "not two, but one God." It addresses the mutual indwelling of the Father and the Son. (Riedemann, 60–64.) He adheres to orthodox Christology regarding the unity of the two natures of Jesus Christ. The Word "starts" from God, and at the same time "remains in God." (Reidemann, 66.) Even

when the Word took on "human nature," "the divine nature remained fully present in it." (Riedemann, 65.) Relying on the analogy of truth and speech, he declares both the unity and the separability of the Father and the Son: First, "the Word proceeds from the Truth." Second, "the Word and the Truth, or the Son and the Father, are one." (Riedemann, 66.) Using the Nicene concept, it is declared that "Jesus is the only begotten son of the Father. He came into this world as light." (Riedemann, 65.) Peter comes closest to the Nicene understanding of the Holy Trinity with the formulation that "the name is three, but God is one." (Riedemann, 75.) However, the question remains open, whether the "name" in the case of the Holy Spirit should be interpreted as a "person"?

At the same time, the above points and highlights also show that even if his trinitarian position is not clear and raises questions, Riedemann cannot be considered antitrinitarian in any way.

## 5. Completion

In this article, I have tried to show how some features of the Anabaptist movement were rejected. Then I will try to argue for the trinitarian teaching of the Hutterites, as one of the most committed branches within the Anabaptist movement, in addition to the community of property. While they had specific doctrines and extremes appeared in the Anabaptist movement, which cast a long shadow on the other branches of the Anabaptists, it is by no means possible to mix these separable trends.

In light of the classic Trinitarianism of the Swiss Brethren and the Mennonites, it is an exciting question that, while the Hutterites migrated further east, they did not leave behind their theological uncertainty. The obscurity of the Hutterian understanding was only reinforced by Peter Riedemann's weak trinitarianism, as presented earlier. From then on, the four most important groups of Anabaptists could be divided into Trinitarians and Antitrinitarians. The "Polish Brethren" remained on their own, and the Hutterites, Mennonites, and Swiss Brethren were put on the same footing as the other Christian denominations, at least with regard to this central dogma of the Christian faith.

## BIBLIOGRAPHY

Estep, William (2000). *Az anabaptisták története,* Magyarországi Baptista Egyház, Budapest.

Harder, Leland ed. (1985). *The Sources of Swiss Anabaptism: The Grebel Letters and Related Documents* (Scottdale,PA: Herald Press, 1985)

Hechte, Linda A. Hubert (2014). "Anabaptist Women and their Families in Tirol, 1527–1531" in Mirjam van Veen et al., eds, *Sisters: Myth and Reality of Anabaptist, Mennonite and Doopsgezind Women, ca.1525–1900* (Leiden: Brill, 2014)

Hostetler, John A. (1999): "Endorsement". In: *Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith.* Ed.: Friesen, John J., Herald Press. Scottdale, PA, 1999. Classics of the Radical Reformation, 9.

Gregory, Brad S. (1999) *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kreider, Alan (2000). "When Anabaptists were Last in the British Isles", in Alan Kreider and Stuart Murray, eds, *Coming Home: Stories of Anabaptists in Britain and Ireland* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2000)

Oyer, John S. (1964). *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (The Hague: Martinus Nijhoff), 1964. 114–139.

*Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith,* Translated and edited by: John J. Friesen https://www.everand.com/read/438694028/Peter-Riedemann-s-Hutterite-Confession-of-Faith

Stayer, James M. – Packull, Werner O. – Depperman, Werner O. (1975). "From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins", *Mennonite Quarterly Review,* 49:2 (1975), 83–121.

van Veen, Mirjam (2014). "'…Polué et Souillee…': The Reformed Polemic against Anabaptist Marriage, 1560–1650", in Mirjam van Veen et al., eds, *Sisters: Myth and Reality of Anabaptist, Mennonite and Doopsgezind Women, ca.1525–1900* (Leiden: Brill, 2014), chap. 4.

Gergely BAKOS OSB

# READING BACKWARDS: TOWARDS A RECONSTRUCTION OF *LECTIO BENEDICTINA* WITH THE HELP OF *LECTIO CARTHUSIENSIS* ✳

**ABSZTRAKT**

Jelen filozófiai dolgozat tárgya, egyben alapja a szerzetesi hagyomány kezdeteitől fogva egyik központi fontosságú spirituális gyakorlata, a lectio divina, amelyről az első rendszeres beszámolót a 12. századi karthauzi Guigónál találhatjuk. E gyakorlatot Guigó műve alapján rekonstruálom, majd elemzését kiegészítem néhány évtizeddel korábban működő kortársa, Saint-Thierryi Vilmos segítségével, hogy végül megérkezzem a VI. századi Szent Benedek Regulája vonatkozó passzusainak olvasatához. Választott forrásaim keletkezési időrendjében ily módon visszafelé haladva a Scala claustralium, majd az Epistola aurea vizsgálatán alapuló rekonstrukció megerősítést, egyúttal teljesebb értelmet nyer a Regula szövegében, amely utóbbi alapján a lectio divina gyakorlata aligha rekonstruálható.

*Kulcsszavak:* lectio divina, kontempláció, monasztikus szerzetesség, negatív teológia, praxis.

*"Oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur"*
Saint Jerome[1]
*"Illum alloquimur cum oramus, illum audimus cum divina legimus oracula."*
Saint Ambrose[2]

## I. INTRODUCTION WITH A DOUBLE *CAVEAT*

"But why do we give this public utterance to what should be said in secret? Why do we try to express in everyday language affections that no language can describe? Those who have

✳ Herewith I express my gratitude to Professor Benyik for his kind invitation to the Szeged Conference and also to the Benedictine communities of Pannonhalma and Bakonybél for supporting my research for this paper.

1 "When in prayer, you are speaking to the bridegroom; when reading, he is speaking to you." *Epist.* XXII (to Eustochium), 25.

2 "We are speaking to him, when we are praying; we are hearing him, when we are reading the divine utterances." *De officiis ministrorum* 1,20,88.

> not known such things do not understand them, for they could learn more clearly of them only from the book of experience where God's grace itself is the teacher. Otherwise it is of no use for the reader to search in earthly books: there is little sweetness in the study of the literal sense, unless there be a commentary, which is found in the heart, to reveal the inward sense."

– Guigo the Carthusian himself, the first Western Christian writer offering us a systematic, step for step description of *lectio divina* warns thus his readership of the dangers, if not the impossibility of his own enterprise.[3] Indeed, it is the very paradox not just of mystical knowledge, but also of every talk on spirituality, that this paper is facing. As the late Paul Mommaers SJ (1935–2022) had explained to us, students his dissatisfaction with the very term *spirituality:* there is a real danger in talking about spirituality, while not having a spiritual life. The same principle applies to *lectio divina*.

William of Saint Thierry, however, was aware of the same danger. Therefore he might even show a possible way out of this impasse by a passage taken almost word for word from Saint Augustine, where church father writes thus:[4]

> "So, I see that we have to devote all our energy to the task of finding out what the ratio exactly is and how many definitions it has […]
> The ratio is
> 1) the soul's capability of seeing by which it contemplates the Truth by its own means without the help of the body; or
> 2) the ratio is the very contemplation of the Truth without the help of the body; or
> 3) the ratio is the Truth itself, which is contemplated."[5]

Since the second sense of reason listed in this Augustinian phenomenology in a nutshell clearly refers to the very workings of our cognition *(ratio),* from there a modest philosophical inquiry can be started into the functioning of human rationality within the practice of *lectio divina*. Consequently, this philosophical paper is based on a spiritual

---

[3] GUIGO II: *The Ladder of Monks.* 1979. pp.75–76. For the Latin text see Colledge and Walsh's critical edition in *Sources Chrétiennes* 163, chap. 8; Hungarian translation: Karthauzi (II.) Guigó: *Levél a szemlélődő életről.* 2020. *Ladder* in the following.

[4] *The Golden Epistle* 203: "Ratio vero, sicut diffinitur a diffinientibus, vel describitur a describentibus aspectus animi est, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio; aut ipsum verum quod contemplatur; aut vita rationalis, vel rationabile obsequium, in quo contemplatae veritati conformatur." See *Sources Chrétiennes* 223. For the last section not found in Augustine, see *Romains* 12:1–2: "Obsecro itaque vos fratres per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, **rationabile obsequium vestrum.** Et **nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri:** ut probetis quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens et perfecta." (emphasis added).

[5] AUGUSTINE: *De immortalitate animae* 6.10 http://www.augustinus.it/latino/index.htm (29.06. 2024). For the English translation see C.W. Wolfskeel: *De immortalitate animae of Augustine.* 1977. p.86.

practice that itself cannot and need not to be fully rationalized. Instead it has to be presupposed from the very beginning.[6]

Some practice of *lectio divina* has been central to the monastic tradition since its early beginnings.[7] As long as there is such a living and working tradition the need for giving a systematic account of it will not necessarily arise. As far as one can tell from historical records, the first account was composed by the hand of Guigo the Carthusian in the 12th century.[8] The practice can safely be reconstructed from his text, then in the next step one can fill out some details with the help of William's earlier letter, finally the relevant passages of Saint Benedict's Rule can be read in the light of this double reconstruction. The seemingly scattered remarks in the Rule themselves hardly suffice for any plausible reconstruction of *lectio benedictina*. Instead a reconstruction based on reading the *Ladder* and the *Epistle* can be reasonably confirmed and more fully understood when one reads through the Rule.[9]

As the works themselves will be revealing it in the process of this investigation, no one can reasonably doubt the fact that these texts were composed by and for such readers who did read the Scriptures regularly. Such a regular, continuous reading or listening helps to develop a special kind of memory. As a result, a single psalm verse will suffice to remind the reader of the whole of the same psalm he or she already knows. A single word or motif can recall a whole range of other meaningful biblical texts.[10]

---

[6] For a good introduction to *lectio divina* see Michael Casey. *Sacred Reading.* 1995. The practice I have in mind presupposes at least the following factors: an ambience of stillness, continual listening to Scripture readings, the reciting of psalms and finally the ability to read silently.

[7] Cf. Pachomius's *Rules* 3, 6, 7, 13, 28, 37, 116, 139, 140, 151; Johannes Cassianus *Institutiones* II,5–6; III,4; IV,12.16; V,14.34; IX,1; X,2; XI,3.6; XII,13. SAINT Jerome *Epistle* XXII, 35.37 and CVIII, 20. Pachomius famously did not only compose the first cenobite rule, but also prescribed for the monks to learn at least the New Testament and the Psalms by heart. His rules were translated into Latin by Jerome in 404 AD. On Jerome and *lectio* see Oláh Zoltán's contribution in this volume.

[8] Information concerning his life is scarce: Guigo was procurator of the Grand Chartreuse in 1173, soon afterwards became prior. In 1180 Guigo resigned the priorate, he probably died in 1088.

[9] I see no way round of this reading backwards: every other scholarly reconstruction of *lectio divina* is doomed to be piecemeal, thus necessarily missing important dimensions of the reality behind the records. The living practice of the *lectio,* on the other hand, justifies my approach. As for a theological theory of *lectio,* Ambrose and Jerome had formulated one – as quoted in the mottos to this paper.

[10] This suggests to those of us familiar enough with biblical material that we should investigate the very same texts in order not just to ponder direct quotations within their respective (biblical and monastic) contexts, but beyond these also to detect the echos and allusions to biblical imagery. Unfortunately, much of this work has to be carried out elsewhere. With respect to such a "reading backwards" I gladly acknowledge the debt of inspiration to Richard E. Hays: Reading Backwards. 2014 and also to Tibor Fabiny who draw my attention to this gem by publishing its Hungarian translation.

## 2. *LECTIO* IN THE LADDER OF *MONKS*[11]

The ladder is an ancient monastic image harking back to Jacob's ladder from the Bible.[12] In this respect Saint Benedict's Rule[13] explicitly refers to the Old Testament.[14] What is new in Guigo is his compact analysis of the spiritual exercise into the four stages of *lectio, meditatio, oratio* and *contemplatio: "These make a ladder for monks by which they are lifted up from earth to heaven."*[15] While reading itself is *"the careful study of the Scriptures, concentrating all one's powers on it"*,[16] the author emphasizes that this is one moment within an entire process, that is to say only a single rung of the ladder leading up to heaven.[17]

Thus *lectio* as an outward exercise must be properly followed by *meditatio,* which is nothing else than reason's own work for seeking understanding.[18] One must not be satisfied with a cursory, superficial reading, must not be lost in unimportant details in the text, but has to go *"to the heart of the matter"* with a thorough examination of each point.[19] As it is made clear on a sample from the Gospel, the reader is required to be familiar with other biblical material as well.[20] Although the *Ladder* never states it explicitly, it is fair to say that the author presupposes the continual reading of the entire Scripture.[21]

The next degree, prayer *(oratio)* is about desire. In reality, the desire for understanding has been already steering the reader's experience in his meditation, but as soon as one's heart is set aflame by catching the deeper meaning of the text, one must pray *"to*

---

11 For a brief overview and comparison of Guigo's and William's respective letters, see John Green – Krijn Pansters: The *Golden Epistle* and the *Ladder of Monks*. 2014. pp.189–216.

12 *Gen* 28:10–22.

13 *RB* in the following.

14 *RB* 7:5–7, see especially verse 6. Saint John of Climacus (ck. 525 – 605) composed his famous *Ladder of the Paradise* or *Ladder of Divine Ascent,* during the Middle Ages this work became also known in the West. The East even developed a representation of John's ladder in the form of an icon.

15 In chap. 2: "Haec est scala claustralium qua de terra in coelum sublevantur".

16 Ibid.: "sedula scripturarum cum animi intentione inspectio".

17 Ibid. chaps. 12–13.

18 Ibid. chaps. 4 and 12.

19 Ibid. chap. 5.

20 Guigo's sample in chap. 4 is *Matthew* 5:8, which in chap. 5 is highlighted with several texts taken from *Genesis, Job* and especially from the *Psalms*.

21 Both the text of the *Ladder* and his *Twelve Mediations* richly illustrate how much their author was immersed in the Bible expressing his message by the free employment of quotations and allusions. Already the *Prologue* to the *Ladder* (i.e. a single short paragraph) relies on several different scriptural texts *(NT: Letter to the Romans, Hebrews, First Letter of John; OT: Exodus, Psalms, Canticle of Canticles).*

*drive away evil and obtain what is good".*[22] God offers *"the sweetness of life"* which one cannot attain on his own, therefore one must ask for it.[23] Guigo's short chapter on the function of *oratio* – a single paragraph – is for its main part nothing else than an example of such a prayer offering in confessional style a succinct phenomenology of prayerful *lectio*. It makes clear that the ultimate goal of this spiritual exercise is *visio Dei,* i.e. the knowledge of, or even better: personal encounter with God.[24]

The fourth rung of the *Ladder,* i.e. contemplation is the most interesting one from a philosophical-theological perspective. When turning to it, however, Guigo will not speak anymore of the functions, as in relationship with the first three steps, but goes on to discuss its effects, the signs of the coming and the hidden workings of grace, and also its dangers for the soul.[25] Since the Carthusian's warning against describing the content of contemplation has already been quoted at the start of this paper and our current focus is *lectio divina,* here it will suffice to say that *contemplatio* is that direct, personal encounter (even if not in its eschatological, ultimate form) between God and the reader for which the previous *oratio* so fervently asked.[26]

## 3. *LECTIO* IN THE *GOLDEN EPISTLE*

While Guigo's *Ladder* focuses on the central contemplative practice of the Carthusians, the *Golden Epistle (Epistola aurea),* i.e. William's *Letter to the Brethren of Mont-Dieu*[27] is an extended and detailed discussion of their entire spiritual journey – written in the form of a letter by a Benedictine who turned Cistercian and at the same time felt at-

---

22 *Ladder* chap. 2: "pro malis removendis vel bonis adipiscendis".

23 Ibid. chap. 6: "Lord you are not seen except by the pure of heart. I seek by reading and meditating what is true purity of heart and how it may be had, so that with its help I may know you, if only a little."/ "Domine qui non videris nisi a mundis cordibus, investigo legendo, meditando quae sit et quomodo haberi possit vera cordis munditia, ut ea mediante vel modica parte possim te congoscere."

24 Anselm of Canterbury starts his *Proslogion* with a parallel, albeit longer prayer for this *visio*. For a good introduction to the subject, see Augustine's *De videndo Deo*. For the broader epistemological implications of *visio Dei,* see Jos Decorte: Sapientia. 1998, pp.477–506 and Jos Decorte: *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. 2006.

25 See *Ladder* chaps. 7–11.

26 Cf. *Ladder* chap. 6: "the more I see you, the more I long to see you, no more from without, in the rind of the letter, but within, in the letter's hidden meaning." / "et quantum plus te cognosco, tantum plus te cognoscere desidero, non jam in cortice litterae sed in sensu experientiae."

27 *Epistle* in the following. This work among others influenced the later *Imitatio Christi,* for which see György Benyik's contribution in this volume.

tracted by the Carthusian combination of hermitic and cenobite traditions.[28] Fortunately with respect to *lectio* William's text offers a rather concise discussion.[29]

First[30] William distinguishes between regular and non-regular, i.e. occasional or shall we say whimsical reading. He prefers the former one.[31] Regular reading naturally presupposes time dedicated, i.e. set aside for reading. As for the choice of the texts, no matter what one reads, the established authors and authorities of the sacred tradition take precedence. The monk must get to know these, but this cannot be done all at once, without effort, without practice.

The greatest, most reliable authority are the Scriptures themselves.[32] As their author and reader are both inspired by the same Holy Spirit, the reader must ask for this Spirit. Furthermore the reader should strive to be humble, listening to God, listening to His Word.[33] An essential point is that the monk must not be searching for himself, his own momentary feeling-interested in the text in the first place, but has to confront its otherness, exposing himself to it in a processual, i.e. regular fashion. The basic structure of Christian Scripture-reading is revealed here: the constant, persistent attention to the sacred text transforms the reader. It permeates his mental and emotional world. It fills the reader with apostolic reflections and orders his experiential world with the help of the psalmist's reactions.

---

[28] William of Saint Thierry was born in 1075 (or earlier) near Liège, between 1100 and 1105 started his Benedictine life, in 1121 he became abbot in Saint Thierry. In 1135 he entered the Cistercian community at Signy in the Ardennes, where he died on September 8th 1148. For more details one may consult Paul Verdeyen: *Willem van Saint-Thierry en de liefde.* 2001 (for Hungarian and French translations, see bibliography.) Both Verdeyen and Green – Pansters note that William was familiar with the Carthusian way of life – as he considered even of joining their ranks himself.

[29] *Epistle* 120–124, but see also 83, 85, 131, 171–172, 174, 186, 213, 215–217. For the critical edition with French translation see *Sources Chrétiennes* 223. Since I have not been able to access an English translation, I am only going to quote William's Latin in the footnotes (the Hungarian translation see in my bibliography).

[30] *Epistle* 120: "Deinde etiam certis horis certae lectioni vacandum est. Fortuita enim et varia lectio, et quasi casu reperta, non aedificat, sed reddit animum instabibilem, et, leviter admissa, levius recedit a memoria. Sed certis ingeniis immorandum est, et assuefaciendus est animus."

[31] In his critical edition with French translation Jean Déchanet continually documents how William was reworking ideas taken from Seneca's *Letters to Lucius* (cf. here: XLI, 1: "lectio certa prodest, varia delectat"). This observation confirms the late Pierre Hadot's contention according to which antique philosophy anticipated monastic practice.

[32] *Epistle* 121: "Quo enim spiritu scripturae factae sunt, eo spiritu legi desiderant; ipso etiam et intelligendae sunt. Numquam ingredieris in sensum Pauli, donec usu bonae intentionis in lectione eius, et studio assiduae meditationis, spiritum eius imbiberis. Numquam intelliges David, donec ipsa experientia ipsos psalmorum aflectus indueris. Sicque de reliquis. Et in omni Scirptura, tantum distat studium a lectione, quantum amicitia ab hospitio, socialis affectio a fortuita salutatione."

[33] Two difficult groups of scriptural texts are mentioned: the Pauline corpus and the Psalms. Neither of them are easy to read, their meaning is not immediately clear, one has to (re)read them several times. Reflecting on Paul's exact meaning and taking in the emotions of the Psalms will help the reader towards understanding. These two examples make clear that real *lectio* lies much closer to an ever deepening study than to a cursory scan.

Then William goes on to talk about daily regularity: what one reads every day one will remember better and thus it becomes one's part more easily. Here the well-known imagery of *ruminatio* – literally *chewing the cud* – is employed.[34] This is very suggestive of the Divine Word's inner workings in one's memory: one can remember it again, one can return to it, one can identify oneself with it more easily, thus one can gain a better understanding of it. Such a daily reading of the Scriptures with a fair bit of *rumination,* besides focusing the monk's attention on the Word, also saves him from sin and teaches him to love God's thoughts.[35]

In William's next paragraph *lectio* turns into prayer *(oratio)*.[36] One of his important points here is that while prayer in the Christian tradition is part of one's personal relationship with God, the emotions expressed ought not to be simply prompted by one's inner feelings but more particularly these must be drawn from one's reading.[37] Indeed, one important function of prayer is that it leads to a clearer, fuller understanding of the text's message.

The last paragraph wraps up the discussion by turning to a decisive point, i.e. one's intention. It appears that the entire exercise of *lectio* depends on how one approaches the biblical text. The right attitude when seeking God is the fear of the Lord, i.e. a readiness to obey, to submit oneself to the authority of the Word.[38] William is obviously aware of the different ways of misreading the Word: when one's desire is for vain glory (as a biblical scholar's striving for recognition), or when one's thinking got distorted and as a consequence one selfishly twists, distorts the Word into a one-sided, self-serving interpretation; finally when an impoverished understanding does not liberate, broaden, but instead narrows down and limits one's horizons. A careful reading of this passage gives us an appropriate moral psychology of reading illustrating a general phenomenological point: one's attitude and disposition is fundamental to any kind of cog-

---

[34] Christianity seems to have employed this image from very early on, cf. *Epistle of Barnabas* X,11.

[35] *Epistle* 122: "Sed et de cotidiana lectione aliquid cotidie in ventrum memoriae demittendum est, quod fidelius digeratur, et sursum revocatum crebrius ruminetur; quod proposito conveniat, quod intentioni proficiat, quod detineat animum, ut aliena cogitare non libeat."

[36] *Epistle* 123: "Hauriendus est de lectionis serie affectus, et formanda oratio, quae lectionem interrumpat, nec tam impediat interrumpendo, quam puriorem continuo animum ad intelligentiam lectionis restituat." This obviously corresponds to the third degree in the *Ladder,* while looking back from this rung *rumination* can be seen as a concrete form of *mediation* (=2nd degree).

[37] The Latin term *hauriendus* used here comes from *haurire* = to draw water. The image implicit behind the letter of the text might be that of a well or fountain of water. For the book of Psalms as a repository of salutary emotions see *Epistle* 121 and its earlier discussion.

[38] In practice this includes listening to some unpleasant things: warnings, reproaches, rebukes, even prohibitions. (e.g. as in Moses's laws or some prophetic texts). Cf. what Martin Luther wrote in 1519 to Frederick the Wise, Prince-elect: "To deal with the word of God is not a peaceable thing above. But to the commandments and will of God, as before, I submit myself."

nition whatsoever. An attentive, devotional reading of the Word falls within the same category.[39]

Before closing this section, I shall draw attention to the following points:

1) The purpose of spiritual exercises in general, and that of *lectio* in particular is expressed with the help of a deeply biblical idea: remembering God.[40]
2) The human desire to understand God aims at personal acquaintance, not at impersonal knowledge.[41]
3) The monk's pursuit is certainly a laborious one, but also a joyful experience.[42]
4) Parallel to everyday prayer, reading *(lectionis studium)* is also a continuous daily practice.[43]
5) Mediaevals saw curiosity *(curiositas)* as a disordered desire for knowledge, serving not the purpose of one's life.[44] Curiosity is a curious attempt at escaping from loneliness, from silence, ultimately from oneself, but actually leads one back to his own will and makes one even numb. The remedy for this temptation is to follow a common order in obedience. The aim is not novelty, but humble reflection, the very humility of persistent re-reading.[45]

## 4. *LECTIO* IN THE BENEDICTINE RULE

Following the ancient monastic pattern was self-evident for the Father of Western monasticism also with respect to *lectio divina*.[46] For this very reason, Benedict in his

---

[39] *Epistle* 124: "Intentioni enim servit lectio. Si vere in lectione Deum quaerit qui legit, omnia quae legit cooperantur ei in hoc ipsum, et captivat sensus legentis, et in servitutem redigit omnem lectionem intellectum in obsequium Christi. Si in aliud declinat sensus legentis, omnia trahit post semetipsum; nichilque tam sanctam, tam pium invenit in scripturis, quod seu per vanam gloriam, seu per distortum sensum, seu per pravum intellectum, non applicet suae vel malitiae, vel vanitati. In omnibus enim scripturis legenti initium sapientiae debet esse timor Domini, ut in eo primo solidetur intentio legentis, et ex eo exsurgat et ordinetur totius lectionis intellectus vel sensus."

[40] *Epistle* 27.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*

[43] *Epistle* 83.

[44] It is far from being the exclusive temptation of a medieval hermit. An all-too-familiar example would be surfing the web, immediately looking up every small thing by Google, loosing oneself in details, getting scattered, ultimately ending up being nowhere.

[45] *Epistle* 66–69. I can recall the Hungarian philosopher György Tatár's remark on reading religious texts that sometimes he would notice some details only on his 3rd reading.

[46] Cf. *RB* 48:4.10.14–20; 49:4. Our knowledge concerning Benedict's life is based on the second book of the *Dialogues* written by Gregory the Great around half a century after Benedict's death. For the Latin text with French translation see *Sources Chrétiennes* 260, pp.126–249, (Hungarian translation as listed in the bibliography). Benedict must have been born around the year 480 in Nursia, as a young man after giving up his secular studies he became a hermit, later joined community life, founded 13 monasteries. In 529 Benedict composed his Rule. He died in 547.

Rule[47] nowhere gives a description of the process of *lectio,* nor does he formulate an explicit theological theory on it. However, the chapter on the discipline of holy office *(disciplina psallendi)* makes a rather important theological point. Praying the psalms must be done so, *"that our mind is in harmony with our words".*[48] The very words of the psalms come first: they must be studied, meditated on, indeed memorized and learned by heart.[49] In the light of our foregoing reading of two mediaeval monastic texts Benedict's point can be safely generalised: the message coming from outside, mediated by sacred tradition and witnessed by the saints, plays a primary role. Human subjectivity plays only a secondary role: one's inner being responds, becomes conformed to and aligned with the word. Indeed the monk should generally *"listen intently to holy readings."*[50] The Vigils of the monastic office offer a clear Benedictine example of this kind of *lectio*.[51]

A key text concerning *lectio* in the Rule is chapter 48 which aims at striking the right balance between manual labour and private reading.[52] *"Although the amounts vary from season to season, we might summarize by saying that the monks work about six hours a day and read about three hours."*[53] During Lent every monk should read through one single book.[54] This persistent, ordered, integral reading harks back to William's warning.[55] It

---

47 For the Latin text with English translation, see Terrence G. Kardong: *Benedict's Rule.* 1996; or the Latin with German translation: Georg Holzherr: *Die Benediktusregel.* 1993. I have relied much on these two Benedictine scholars' respective commentaries while researching for this paper.

48 *RB* 19:7: "et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae."

49 The terms *meditatio, meditare* meant both learning by heart, memorising by oral recital and pondering the meaning. Cf. *RB* 8:3; 48:23; 58:5.

50 *RB* 4:55: "Lectiones sanctas libenter audire". This refers to the ancient monastic practice of *public lectio divina,* i.e. reading aloud in a group as Kardong notes (p.91). He also (p.177) reminds the reader of the Rule that "Benedict has virtually defined the monk as a »listener« from Prol 1 onward." Cf. *RB* 38:1–12; 42:3–8. On public reading in the Roman Catholic Liturgy of the Hours see John Manabu Akiyama's contribution in this volume.

51 Cf. *RB* 9:8: "Codices autem legantur in vigiliis divinae auctoritatis, tam veteris testamenti quam novi, sed et expositiones earum, quae a nominatis et orthodoxis catholicis patribus factae sunt." Kardong notes (p.176.) that this seems to be the first monastic rule to have church fathers read at the office. For the wise proportioning of the biblical material, cf. *RB* 42:3–4.

52 Cf. *RB* 48:1: "Idleness is the soul's enemy, so therefore at determined times the brothers ought to be occupied with manual labor, and again at determined hours in *lectio divina*." / "Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina."

53 Thus Kardong on page 399. He also notes that Benedict makes provisions for the violation of his schedule in *RB* 48:18.23.

54 *RB* 48:15: "In quibus diebus quaedragesima accipiant omnes singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant". Although the Latin is not explicit about precisely what kind of books are meant here, Kardong thought it safe to translate thus: "In these Lenten days, they should each should receive a separate fascicle of the Bible, which they are to read straight through to the end." The term *bibliotheca* could mean the Bible in this instance, cf. Jerome: *Epistle* VI (ad Florentium) 2.

55 Kardong's following remark from (p.392) is not without serious ecumenical significance: "One of the revolutionary principles of the Protestant Reformation, especially with the Swiss Calvinists, was reading and preaching of continuous biblical texts."

is significant that the verb *vacare* – as *vacant* or *vacent* – occurs 6 times in this chapter.[56] The idea is to have a free, almost leisurely time for the task of *lectio divina.*[57]

Finally, in his last chapter Benedict displays considerable modesty in identifying his Rule as being solely an introduction to monastic life *(initium conversations; hanc minimam inchoantis regulam descriptam)*. There he writes thus: *"For what page or even what word of the divinely inspired Old and New Testaments is not a completely reliable guidepost for human life?"*[58] His rhetorical question points to the special meaning and importance *lectio divina* held in Benedict's eyes, while the wording opens up an universal perspective as to the applicability of this ancient monastic practice.

## 5. CONCLUDING REMARKS ON PRACTICE AND NEGATIVE THEOLOGY

Reading backwards our three monastic sources has revealed a significant consistency: the *Ladder*'s first three rungs are easily identifiable in the *Epistle.* While the fourth one, *contemplatio* would need another paper, I remark here that *visio Dei* is also William's final goal.[59] Similarly, the Cistercian abbot's practical warnings square well with any prayerful personal Scripture-reading. Finally, the *Rule* shows the importance of the same practice both on a theological and also on a rather practical level by safely situating it within the daily life of a Benedictine community.

Here I return to my starting point, i.e. Guigo's worries, since these are echoed by the end of Williams's *Epistle*. There the author is confronted with the fact that God transcends human understanding.[60] Yet, this same God urges and attracts humans to speak about Him.[61] This paradoxical situation defines the thinker's task by commending him humility and acknowledging his own limitations, even weakness in contemplating God. By way of a paraphrase one can say that one must not philosophise about anything

---

[56] *RB* 48:4.10.13.14.17.22.

[57] An interesting path of inquiry opens up itself by asking the question as to how Benedict's *vacare lectione* developed into Saint Bernard of Clairvaux's *vacare Deo.*

[58] *RB* 73:3: "Quae enim pagina aut qui sermo divinae auctoritatis veteris ac novi testamenti non est rectissima norma vitae humanae?" In this respect general reference is made to orthodox patristic (sanctorum catholicorum patrum) literature, but also to more specific monastic sources (i.e. Cassian, *Lives* of the Desert Fathers, Saint Basil the Great; cf. *RB* 42:3).

[59] See e.g. *Epistle* 267–268. According to points 270 and 296 this is vision is not an optical one, but that of the heart (cf. Guigo's meditation on the meaning of *Matthew* 5:8). The very last paragraph, 300 literally speaks of *contemplatio Dei.*

[60] *Epistle* 299: "Ad quod cogitandum omnino impares sumus".

[61] Ibid.: "et tamen ut dicamus, ut cogitemus, amore eius, vel amore amoris eius provocamur et trahimur."

more than what a genuine respect for faith recommends as an object of modest inquiry. Generally, one should rather be silent on the whole issue.[62]

I maintain that one real concern both of Guigo and William was precisely with the *content* of their respective contemplation: the moments of personal recognitions of meaning and the possible experiences accompanying their prayerful *lectio* (and other spiritual practices). Sharing those directly would have meant for them treason to a deep existential relationship. They feared running the risk of spreading vain curiosity and of assuming a blasphemous pride. Yet, between the detailed structures of *lectio* as revealed in the course of this investigation and between divine ineffability there may exist a strange bridge—nothing else than *lectio divina* itself. As a *reading* it can be reasonably analysed, while its *divine* quality borders on the ineffable.

Guigo, William and Benedict all remind us that *lectio divina* has first and foremost been a *practice*. The following Wittgensteinian dictum might shed light on my key point: *"I cannot tell you, but I can show you."* If the telling in the course of this paper – without becoming vain or boastful in the process – has succeeded to show its reader at least some important moments in *lectio divina,* then perhaps it has also helped to open up new possibilities for this ancient practice to be continued.[63]

## Bibliography

### Primary literature

Augustine. De immortalitate animae http://www.augustinus.it/latino/index.htm (29.06.2024).
Guigo II. The Ladder of Monks. A Letter on the Contemplative Life and Twelve Meditations, Kalamazoo, Michigan/Spencer, Massachusetts: 1979. Cistercian Publications.
Colledge, Edmund – Walsh, James. SC 163. Paris: 1978. Cerf.
Déchanet, Jean-Marie. SC 223. Paris: 2004. Cerf.
de Vogüé, Adalbert – Antin, Paul. SC 260. Paris: 1979. Cerf.
de Vogüé, Adalbert – Neufville, Jean. SC 181–182. Paris: 1972. Cerf.
Holzherr, Georg. Die Benediktusregel. Eine Anleitung zum Christlichen Leben, Zürich: 1993. Benzinger.
Guy, Jean-Claude. SC 109. Paris: 2001. Cerf.
Kardong, Terrence G. Benedict's Rule. A Translation and Commentary, Collegeville, Minnesota: 1996. The Liturgical Press.
Migne, Jacques-Paul. PL 16. Paris: 1845. Garnier.
Migne, J-P. – Khazarzar, R. PL 22. Paris: 1845. Garnier.
Vulgata https://www.drbo.org/lvb/ (04.09.2024).

---

62 *Ibid*. 300.

63 A Hungarian version of this paper was published here: *Pannonhalmi Szemle,* 2024/4.

Wolfskeel, C.W. De immortalitate animae of Augustine, Amsterdam: 1977. Grüner Publishing Co.

**SECONDARY LITERATURE**

Casey, Michael. *Sacred Reading. The Ancient Art of* Lectio Divina*,* Missouri: 1995. Triumph Books.

Green John. – Pansters, Krijn. "The Golden Epistle and the Ladder of Monks. Aspects of Twelfth-Century Carthusian Spirituality" in: K. Pansters. (ed.) *The Carthusians and the Low Countries. Studies in Monastic History and Heritage,* Leuven: 2014. pp. 189–216. Peeters.

Decorte, Jos. "Sapientia: Between Superbia and Vanitas", in: Stephen F. Brown (ed.): *Meeting of the Minds. The Relations between Mediaeval and Classical Modern European Philosophy,* Turnhout: 1998. pp. 477–506. Brepols.

Decorte, Jos. *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* Paderborn: 2006. Schöningh.

Hays, R. E. *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness,* London: 2014. SPCK Publishing.

Verdeyen, Paul: *Guillaume De Saint-Thierry: Premier Auteur Mystique Des Anciens Pays-Bas.* Turnhout: 2003. Brepols.

Verdeyen, Paul: *Willem van Saint-Thierry en de liefde. Eerste mysticus van de Lage Landen.* Leuven: 2001. Davidsfonds.

**HUNGARIAN BIBLIOGRAPHY**

Casey, Michael. *Szent olvasás. A* Lectio Divina *ősi művészete.* Bakonybél/Budapest: 2022. (*LECTIO DIVINA* 27) Szent Mauríciusz Monostor/L'Harmattan.

Cassianus, Johannes Szent. *A keleti szerzetesek szabályai. De Institutis coenobiorum.* Pannonhalma/Tihany: 1999. Magyar Bencés Kongregáció.

Hays, Richard B. *Visszafelé olvasás: figurális krisztológia és négyszeres evangéliumi tanúságtétel.* Budapest: 2019. Hermeneutikai Kutatóközpont.

Jeromos, Szent. *Levelek.* Budapest: 2005. Szenzár.

Karthauzi (II.), Guigó: *Levél a szemlélődő életről. Tizenkét elmélkedés,* Bakonybél: 2020. (*LECTIO DIVINA* 22) Szent Mauríciusz Monostor/L'Harmattan.

Lajtorjás, Szent János: *Mennyekbe vezető létra.* Nyíregyháza: 2014. Hajdúdorogi Egyházmegye.

Nagy Szent, Gergely. *Szent Benedek élete.* Pannonhalma: 1993. (*Bencés lelkiségi füzetek* 4) Bencés Kiadó.

Puskely, Mária Kordia. *Szent Pakhomiosz és az angyali regula.* Budapest: 2015. Jel Kiadó.

Verdeyen P. *Saint-Thierryi Vilmos és a szeretet. Németalföld első misztikusa?* Pannonhalma: 2023. Bencés Kiadó.

Vilmos, Saint-Thierryi: *Levél az istenhegyi szerzeteseknek. Aranylevél.* Bakonybél/Budapest: 2023. (*LECTIO DIVINA* 28) Szent Mauríciusz Monostor/L'Harmattan.

György BENYIK

# BIBLISCHE BEZÜGE DER *NACHFOLGE CHRISTI* DES THOMAS VON KEMPEN

**ABSZTRAKT**

A Jézus személyével foglalkozó teológiai spirituális irodalom az 1950-es években a „történeti Jézus kutatás kapcsán válik ketté, a korábbi irodalmat Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michael Willam, Giovanni Papini, Henri Daniel-Rops fémjelzik", állapítja meg Jézus-könyvében XVI. Benedek. A történet-kritikai kutatás finomabb rétegeket tár fel és sokféle megközelítésben igyekszik rekonstruálni Jézus személyét. E megközelítés a Divino Afflante Spiritu enciklika és annak utódainak megjelenése után a katolikus egyházban is egyre inkább elfogadott lett. A hívő olvasatban, a keresztény szerzetesség körében azonban már kezdettől fogva megjelenik egy harmadik megközelítés, amely azt kívánja előmozdítani, hogy Jézus személyiségjegyeit hogyan értheti meg és hogyan integrálhatja a saját személyiségébe a keresztény hívő. Ennek a spirituális megközelítésnek nem előzmény nélküli, de talán legismertebb és mindmáig sokak által olvasott műve Kempis Tamás De imitatione Christi című műve. Azt mondják, a Biblia után a legtöbb nyelvre az Imitatiot fordították le. De vajon biblikus mű, vagy a kinyilatkoztatott, a Bibliával azonos rangú írás-e Kempis műve? A továbbiakban ezt a szerzőt és művét igyekszünk elhelyezni a spiritualitás írások gazdag irodalmában, és meghatározni viszonyát a Biblia tanítása összefüggésében. Lectio divina-e Kempis műve, vagy csupán lectio humana?

*Kulcsszavak:* Kempis Tamás, Devotio moderna, Lectio divina, sirituális exegézis, meditáció

## EINFÜHRUNG

Die theologisch-geistliche Literatur über die Person Jesu Christi veränderte sich in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts – so XVI. Benedikt in seinem Jesus-Buch – aufgrund der historischen Jesus-Forschung; für die Zeiten davor sind die Werke von Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michael Willam, Giovanni Papini, Henri-Daniel Rops charakteristisch. Die neu aufkommende historisch-kritische Forschung entdeckt ganz subtile Schichten, und versuchte auf diese Weise die Person Jesu zu rekonstruieren; ihre Sichtweise wurde nach der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) und gemäß den Impulsen des Zweiten Vaticanums auch in der katholischen Kirche immer mehr akzeptiert. In dem Lesemodus der Gläubigen und im Kreise der christlichen Mönche begegnen wir aber schon von Anfang auch einer dritten Perspektive: deren

Ziel ist zu entdecken, auf welche Weise kann jede/r Gläubige die persönlichen Charaktermerkmale Jesu so verstehen, daß er/sie sie gleich auch ins eigene Leben integrieren kann.

Das durchaus nicht ohne Vorgänger entstandene, aber bekannteste und bis heute von vielen gelesene – und angeblich nach der Bibel in die meisten Volkssprachen übersetzte – Werk dieser spirituellen Leseweise ist das *De imitatione Christi* des Thomas von Kempen. In unserem Vortrag möchten wir diesen Autor und dieses Werk in die reiche spirituelle Literatur einordnen, und dann erkunden, in welchem Verhältnis die *Imitatio* mit der ganzen Bibel steht, ob dieses Buch also „lectio divina" sein will oder nur „lectio humana".

Die *Nachfolge Christi,* das goldene Buch des geistlichen Lebens enthält sehr viele (insgesamt 1159) Bibelzitate[1], und versucht seine Leser mit vielen geistlichen-moralischen Weisungen auf dem Wege der Selbsterkenntnis zum tieferen Verständnis der biblischen Botschaft und zur Einheit mit Gott zu führen. Folgende biblische Ausdrücke kommen oft im Werke vor: „selig" (64 mal), „Jesus" (73 wörtlich/107Kein wörtliches Zitat, nur eine Referenz), „Christus" (85/133), „Demut" (60/122), „Tugend" (45), „Sünde" (84), „Gewissen" (27/46), der „innere Mensch" (8), „der Allmächtige" (als Synonim von Gott, 9 mal). Die *Imitatio* betrachtet die ganze Bibel als Offenbarung, will aber keine Bibeltexterklärung bieten, den biblischen Text also nicht philologisch oder theologisch reflektieren, sondern die spirituelle Annäherung an den Bibeltext fördern.

Die große Beliebtheit der *Imitatio* zeigen ihre zirka 400 auf uns gebliebenen handschriftlichen Exemplare, und daß nach der ersten gedruckten lateinischen Ausgabe im Jahre 1470 in den nächsten zweihundert Jahren insgesamt 745 weitere folgten[2]. Sie soll nach der Bibel das in die meisten Volkssprachen übersetzte Buch sein, das sowohl von Protestanten, als auch von Katholiken oft verlegt worden war. Auf Englisch sind zwischen 1500 und 1700 dreizehn verschiedene Übersetzungen und drei Paraphrasen der *Imitatio* erschienen; auf Ungarisch finden wir am frühesten im *Debreceni kódex* aus dem Jahre 1519 Teile der *Nachfolge* (aus dem ersten Buch Kapitel 23–24., aus dem zweiten Buch Kapitel 1. und 10).

Die geistliche-spirituelle Schriftlesung ist im Christentum von Anfang an vertreten. Und nur zirka zweihundert Jahre vor Thomas von Kempen empfahlen in ihren Predigten und mit ihrer Lebensweise – als Hauptvertreter der neuen Richtungen im Ordensleben – auch schon der heilige Bernhard und Franz von Assisi eine mit der ganzen Existenz gelebte Religiosität, als Gegenüber philosophisch-theologischer Spekulationen.

Von seiner Gattung her könnte man die *Imitatio* am ehesten eine biblisch begründete Paränese nennen. Sie gehört also in die Gruppe jener moralischen Ermutigungen, die

[1] Maximilian Von Habsburg (2011): 355.

[2] Jelenits István ungarische übersetzung von1976 bis 2023, 17 edition erschinen.

sich am frühesten in den hellenistischen Philosophenkreisen und in der jüdischen weisheitlichen Tradition herausgebildet hatte. Von diesen ist das deuterokanonische Buch Jesus ben Sira die Bekannteste. Aber diese Gattung hatte auch in den pastoralen Schriften des Paulus eine wichtige Rolle gespielt, in seiner Kommunikation mit den von ihm gegründeten Gemeinden; die meisten Briefe des Neuen Testamentes konzentrieren sich ja auf die moralischen Bezüge des christlichen Glaubens. Auch später, in den Catenen des Mittelalters ist durchgehendes Zentralthema der Bibelinterpretation die Hervorhebung des sogenannten moralischen Sinnes. Im 12–14. Jahrhundert bildete sich dann im Rahmen der sog. Speculum-Literatur aus diesen moralischen Unterweisungen eine eigene Gattung heraus, deren Werke sich als Spiegel (lateinisch: speculum) der moralischen Tugenden erscheinen wollten. Von vielen wird das *Speculum Maius* (1256) des Vinzenz von Beauvais als Vorläufer dieser Gattung betrachtet.

Die *Imitatio* scheint eine aus vielen früheren Werken schöpfende Kompilation zu sein. Eine ihrer wichtigen Quellen ist das klassische spirituelle Schreiben vom Heiligen Bernhard *De consideratione,* das vom „Doktor Mellifluus" für Papst III. Eugen geschrieben wurde, aber natürlich nicht nur ihm persönlich galt. Und da wichtige Vorgänger von *De consideratione* im weiteren Sinne auch die sog. Königsspiegel sind, könnte man die Schrift von Bernhard auch als eine Art „Papstspiegel" betrachten, dessen Grundsatz seine berühmte Empfehlung zur Stärkung des Geistes ist: *„Lassen Sie sich in allen möglichen verwirrenden Angelegenheiten und Schwierigkeiten nicht einer List zum Opfer fallen."*

Die *Nachfolge Christi* tritt für einen regen Kontakt mit dem Text der Bibel ein. In der lectio divina der Mönchstradition betritt in der meditativen Konfrontation mit dem Bibeltext jede/r die gewundenen Pfade einer langen spirituellen Reise. Thomas von Kempen gibt uns eine Reihe von geistlichen Impulsen, mit deren Hilfe wir uns allmählich umformen und Christus, dem vollkommenen Abbild Gottes ähnlich (mit ihm eins) werden können. Die *Imitatio* gibt uns keinen Reiseplan zu diesem Ziel vor, sondern beginnt seine Leser in die mystagogische Schriftlesung einzuführen, so daß uns Lesern Gott selbst zum geistlichen Begleiter wird. Es ist daher nicht zu bewundern, daß in den späteren Jahrhunderten die *Nachfolge* viele geistliche Menschen und Theologen der verschiedensten Richtungen inspiriert hat (Erasmus von Rotterdam, Ignatius von Loyola, Jean Calvin, Martin Luther etc.).

Die *Nachfolge Christi* ist auch im Kreise der mittelalterlichen ungarischen Mönchsübersetzer das beliebteste Werk. Eine vollständige mittelalterliche Übersetzung ist nicht auf uns geblieben, verschiedene Teile der *Imitatio* sind aber in sechs ungarischen Codices aufzufinden. Da das Werk des Thomas von Kempen die Schriften der Kirchenväter und die Heiligenviten völlig beiseite läßt, und sich nur auf die Lebensgeschichte Jesu und die Bibel konzentriert, bekam es einen starken prae-reformatischen Klang – es wurde aber auch vom großen ungarischen Erzbischof von Esztergom, Péter Pázmány (†1637) vollständig übersetzt (er war einer der ersten damit, aber nicht der allererste).

Und das alles brachte eine lange ungarische Übersetzungstradition in Gang: nach dem 17. Jahrhundert sind mehr als zehn Übersetzungen der *Imitatio* angefertigt worden. Die letzte davon die des Piaristenpaters István Jelenits aus dem Jahre 1976.

## STRUKTUR UND AUFBAU DER BÜCHER UND KAPITEL DER *IMITATIO*

Das erste der insgesamt vier Bücher der *Nachfolge Christi* besteht aus 25 Kapiteln, aber auch die einzelnen Kapitel sind vielfach gegliedert. Das erste Buch mit seiner Überschrift „Folge Christus nach und verachte die Eitelkeiten dieser Welt" *(De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi)* formuliert gleich die zentrale Aussage des ganzen Werkes, da ja „imitatio" sowohl „Nachfolge", als auch „Darstellung", sowie „Nachahmung, Nachbildung" bedeutet, also zur Interiorisation des Buchinhaltes aufruft. Aus dieser Überschrift stammt auch der Titel des ganzen Werkes (in Anlehnung an Mt 19,21 und Joh 8,12).

Die in dieser Johannesstelle genannte Dunkelheit ist nach Thomas von Kempen nicht eine physische, sondern eine geistige Erscheinung, Zeichen unseren geistigen Blindheit: wir wandeln im Dunkeln, weil unser Auge das göttliche Licht nicht mehr wahrnehmen kann. Die Anziehungskraft der Welt und aller ihrer Eitelkeiten sind vergänglich; die sinnlichen Gelüste bringen das Gewissen durcheinander und wühlen das Herz auf; die Meditation über den Tod ist nützlich, da wir auf Erden so leben müssen, als wären wir Pilger und Fremde hier (vgl. Hebr 11,13; 1Pt 2,11); unsere Welt ist ja keine bleibende Stätte für uns (vgl. 1Joh 2,17). Thomas von Kempen betont immer wieder, daß das inständige Beten mehr Glück bringt, als eine Prachtmal mit vielen Gängen; daß die Stille einen mehr begeistert, als die langen Märchen; daß die heiligen Taten wertvoller sind, als die schön klingenden Worte (vgl. Jak 2,18).

Den in Beklommenheit geratenen, verzweifelten Menschen hören wir zuerst (I/25): „Wenn ich doch wüsste daß ich in Zukunft beharrlich sein würde!", aber auch gleich die mystische Antwort Gottes darauf: „Tue jetzt, was du dann tun wolltest, und du darfst vollkommen ruhig sein." Nur wenn wir uns völlig ins Leben Jesu hineinversetzen, können wir ihn von innen her fühlen. Unsere einzelnen Lebensziele sind nur dann richtig, wenn sie aufs Endziel (thelosz) ausgerichtet sind – letzteres ist aber aus rein menschlichen Kräften nicht zu erreichen. Unser Ziel ist nicht die perfekte Nachahmung des Lebens Christi, sondern die Bewußtmachung dessen, daß Christus/Gott die Mitte unseres Lebens ist.

Das zweite Buch der *Imitatio* besteht aus 12 Kapiteln, mit der einleitenden Überschrift: „Das innere Leben". Folgende Methoden werden empfohlen: Zurückstellung unserer Begierden, Erreichen des Geduldes, Befolgen des Gotteswillens, als Folge der Liebe zu Jesus das Verabscheuen der Bequemheit, Aufsichnehmen unseres eigenen Kreuzes (vgl. Lk 9,23–24). So kann der innere Frieden, die Reinheit des Herzens und ein ruhiges Gewissen erreicht werden, denn wessen Gewissen rein ist, findet leicht zum

Frieden und zur Gelassenheit (vgl. Röm 2,14–16).) „Der Mensch sieht auf Gesicht, Gott aber ins Herz. Der Mensch urteilt nach den Handlungen, Gott aber wägt die Absichten." (II/6)

Das dritte Buch der meisten *Imitatio*-Ausgaben ist mit seinen 59 Kapiteln das längste: „Christus spricht zur Seele".

In einigen *Nachfolge*-Ausgaben steht aber das vierte Buch (das über die Eucharistie) an dritter Stelle: Rudolf van Dijk, Mitarbeiter des Titus Brandsma Instituts hat zeigen können, daß in der ursprünglichen Reihenfolge der Bücher das Buch über die Eucharistie nicht das letzte war; der Wechsel der letzten beiden Bücher erfolgte später, um der Einigung mit Gott in der Kommunion ein größeres Gewicht zu verleihen. Im (gewöhlich) dritten Buch mit den 59 Kapiteln folgen von Kapitel zu Kapitel Szenen eines großen Dialogs zwischen Jesus und seinem Jünger.

Jesu' Ratschlag an seinen Jünger: wenn er das Gefühl hat, daß alles verloren sein und er sich weit von Jesus wähnt, denn ist Jesus ihm am nächsten. Nach Joseph Tylenda ist das zentrale Thema des ganzen Buches (III/56): „So weit du aus dir herauszugehen vermagst, so weit wirst du in mich hineingehen können. Wie äußere Wunschlosigkeit inneren Frieden schafft, so verbindet der Verzicht auf sich selbst mit Gott." (vgl. Mk 10,29) In diesem Buch sind die meisten Bibelzitate zu finden: viele aus den Psalmen (Ps 89,49; 34,3; 118; 125; 93,12) und anderen Büchern des Alten Testamentes (z.B. Ex 20,19; 1Kön 3,10; Jes 23,4), und viele aus dem Johannesevangelium (z.B. Joh 6,64).

In den 18 Kapiteln des letzten, vierten Buches der *Nachfolge* lesen wir Meditationen über die Eucharistie: einige Kapitel spricht der Jünger (1–4., 6., 9., 11., 13–14., 16–17), die anderen der sogenannte „Geliebte" (5., 7– 8., 10., 12., 15. und 18.). Nichts macht dich glücklicher, sagt die *Imitatio,* als wenn du dich dem göttlichen Willen unterwirfst. Beim Empfang der Eucharistie empfiehlt er: „Soll ich zu dir kommen und bei dir bleiben, so fege den alten Sauerteig aus und reinige die Wohnung deines Herzens. Schließe die ganze Welt und allen Sündenlärm aus; sei wie ein einsamer Sperling auf dem Dache (vgl. Ps 101,8), und denke mit reumütigem Herzen an deine Sünden." (IV/12) Und vielleicht kann der folgende Satz des letzten Kapitels als spirituelle Antwort auf die sakramentstheologischen Debatten der Reformationszeit gelesen werden: „Verharre also in der Einfalt eines felsenfesten Glaubens, und nahe dich in tiefer Ehrfurcht dem Sakrament. Stelle ruhig dem allmächtigen Gott das anheim, was du nicht begreifen kannst." (IV/18)

## Die Bibelauffassung der *Imitatio*

Die „lectio divina" bedeutet, die Bibeltexte als göttliche Offenbarung zu lesen und mit Hilfe der Meditation sie als msytagogische Worte zu benutzen um zu Gott zu gelangen. Im Titel unserer Konferenz ist aber auch der Ausdruck „lectio humana" zu lesen. Beide „lectiones" voneinander zu trennen – auch in der spirituellen Literatur – ist sehr wichtig

und nützlich, die Trennung also des biblischen Textes von den rein menschliches Ratschlägen. Denn letztere können sehr kluge menschliche Unterweisungen beinhalten, sind aber doch nicht geoffenbarte Worte. Im folgenden versuchen wir auch in der *Imitatio* auf die Unterscheidung von „Biblisch", bzw. „Nichtbiblisch" zu konzentrieren, und den Unterschied anhand einiger Beispiele aufzeigen.

Wie schon gesagt, findet man nach Meinung von einigen Forschern in der *Imitatio* mehr, als 1100 Bibelzitate, was zuerst den Eindruck macht, daß wir es mit einem ganz biblisch eingestellten Buch zu tun haben. In den meisten Fällen finden wir aber keine exakten Bibelzitate, sondern eher Anspielungen ans Neue Testament oder an die Psalmen. An vielen Stellen treffen wir Worte, Sätze oder Sentenzen aus der weisheitlichen Literaturgattung „Paränese", wo aber die biblischen Anspielungen in der *Imitatio* oft in einen neuen Kontext gestellt werden. Thomas von Kempen will seine Leser mit Hilfe von zahlreichen geistlichen-moralischen Grundregeln auf dem Wege der Selbsterkenntnis zur Einigung mit Gott führen – aber die Grenzen der Bibelzitate werden oft verwischt durch die Flut der Thomas-Sentenzen. Der Leser wird oft durch „mein Sohn" angesprochen, als würde der sich offenbarende Jesus selbst zu uns sprechen, obwohl ja nur die von Thomas gesammelten oder formulierten Sätze vor uns sind.

Für die Bibelauffassung der *Nachfolge* finden wir im 5. Kapitel des 1. Buches die charakteristischste Stelle, die wir auch als die Formulierung der Bibelhermeneutik des Thomas von Kempen lesen können:

| Lateinische *Imitatio* | Deutcher Text |
|---|---|
| De lectio Sanctarum Scripturarum Veritas est in Scripturis Sanctis quaerende, non **eloquentia** . | In den heiligen Schriften ist Wahrheit zu suchen, nicht Beredsamkeit. |
| Omnis scriptura **sancta eo spiritu debet legli,** quo facta est. | Jede geistliche Schrift muß in dem Geiste gelesen werden, in dem sie geschrieben ist. |
| Quaerere potiius debemus **utilitatem** in Scripturis, quam **subtilitatem sermonis.** | Wir sollen in solchen Schriften mehr unseren Nutzen suchen als die Feinheit der Sprache. |
| Ita libenter **devotos et simplices** libros legere debemus, sicut **altos et profrundos.** | Ebenso gern müssen wir fromme und einfache Bücher lesen, wie erhabene und tiefsinnige. |
| **Non te offendat,** auctoritas scribentis, utrum **parvae vel magnae litteraturae fuerit,** sed amor purae veritatis te trabat ad legendum. | Nicht das Ansehen des Verfassers soll dich einnehmen, ob er mehr oder weniger gelehrt ist, sondern die Liebe zur reinen Wahrheit ziehe dich zum Lesen. |
| Non queras, quis hoc dixerit, sed quid dicatur, attende. | Frage nicht, wer das gesagt hat, sondern achte darauf, was gesagt wird. |
| Homines Transeunt, sed veritas Domini manet in aeternum. | Die Menschen vergehen; aber „die Wahrheit des Herrn bleibt in Ewigkeit." (Ps 116,2) |

| Lateinische *Imitatio* | Deutcher Text |
|---|---|
| Sine personarum acceptione **variis modis loquitur nobis Deus.** | Ohne Ansehen der Person redet Gott auf mancherlei Weise zu uns. |
| **Curiositas nostra saepe nos impedit in lectione** Scripturarum, cum volumus intelligere et discutere, ubi simpliciter esset transeundum. | Unser Vorwitz ist uns oft beim Lesen von Schriften hinderlich; wir wollen eingrübeln und begreifen, was wir in Einfalt hinnehmen sollten. |
| Si vis profectum haurire, lege humililter, simpliciter et fideliter: nec unquam velis habere **nomen scientiae.** | Willst du Nutzen daraus ziehen, so lies mit Demut, Einfalt und gläubigem Sinn und wünsche nie, dadurch gelehrt zu werden. |
| **Interroga libenter,** et audi tacens verba Scriptorum, nec displiceant tibi **parabolae seniorum: sine causae enim non proferuntur.** | Frage gern und horche still auf die Worte der Heiligen; auch lass dir die Gleichnisreden der Alten nicht mißfallen, denn sie sind nicht ohne Grund überliefert. |

Für Thomas von Kempen ist die Bibel also eindeutig als Ganzes die offenbarte Lehre und moralische Wegweisung, dessen Lesen er allen Menschen empfielt, wie die alten Väter. Aber im Gegensatz zu den Wüstenvätern teilt Thomas nicht seine eigenen spirituellen Erfahrungen mit, sondern schreibt die Bibel in gewisser Weise fort. Gattungsmäßig sind die Weisungen der *Imitatio* auch von denen des Augustins oder des Heiligen Benedikts zu unterscheiden, da ja letztere zu den Mitgliedern einer Mönchsgemeinschaft sprechen, Thomas aber zu allen Menschen.

Der vorhin zitierte *Imitatio*-Sentenz (und noch viele andere im Werke) darüber, daß in den heiligen Schriften Wahrheit zu suchen sei, nicht Beredsamkeit, richtet sich gegen Philosophie und Theologie, oder wertet diese zumindest ab. Gleich den Wüstenvätern relativiert Thomas auch die rhetorischen und ästhetischen Komponente des Bibeltextes, und hebt dagegen den Wert des Betens hervor. Wie schon gesagt, somit steht die *Imitatio* gattunsmäßig am ehesten den Sentenzen der alttestamentlichen Weisheitsliteratur nahe.

## Irreführende Paraphrasen

Das dritte Buch der *Imitatio* ist das längste im Werk. Es ist von sogenannten „Gottesreden" durchwoben, die auch für den Schluß des alttestamentlichen Buches Hiob (Jahwe-Reden, Hiob 38–41) charakteristisch sind; selbst in den Evangelien finden wir an mehreren Stellen Jesus-Reden an seine Jünger (die bekannteste davon ist die sogenannte Abschiedsrede, Joh 14–17). Diese neutestamentlichen Jesus-Reden unterscheiden sich aber auch in vielem von *Imitatio* III,18: bei Johannes hören wir aus den Jesusworten Einladung und Ermunterung, bei Thomas von Kempen sind diese „Jesus-Reden" eher von Rechenschaftsforderungen und Vorwürfen durchzogen. In den Evan-

gelien rühmt sich Jesus nie seiner Lästerungen, Schmähungen, sondern versucht mit Hilfe derer seine Jünger zu ermutigen.

| *Imitatio* III/18 | Joh 14,1–3 |
|---|---|
| Mein Sohn! Um dich zu erlösen, bin ich vom Himmel herabgestiegen; ich habe dein Elend auf mich genommen, nicht aus Zwang, sondern weil die Liebe mich dazu trieb; damit du Geduld lernen und das Elend auf dieser Erde nicht mit Unwillen ertragen solltest. Denn von der Stunde meiner Geburt an bis zum Tode am Kreuze hatte ich ohne Unterlaß Leiden zu erdulden. Ich litt großen Mangel an irdischen Gütern, mußte häufig viele Klagen über mich ergehen lassen, Schimpf und Schande sanftmütig ertragen; für meine Wohltaten habe ich Undank geerntet, für meine Wunder Lästerungen, für meine Lehre Schmähungen. | Euer Herz lasse sich nicht verwirren. Glaubt an Gott und glaubt an mich! Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten? Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin. |

Dieser *Imitatio*-Text könnte auch eine Paraphrase der Abschiedsrede aus dem Johannesevangelium sein. Aber hier ahmt Thomas von Kempen die sogenannte biblische „Gottesrede" nur nach, legt seine eigenen erhabenen Gedanken Jesus in den Mund: bei Johannes erklingen die Worte Jesu, um die Leser des Evangeliums mit der Kraft des Erlösers zu durchdringen, bei Thomas aber wird der Erlösungstat Jesu dem sündigen Menschen vorgehalten, um den Sünder auf die Leiden Christi aufmerksam zu machen. Letzteres erinnert auch an die Diskussion des Paulus mit seinen Gemeinden: „Ich war oft auf Reisen, gefährdet durch Flüsse, gefährdet durch Räuber, gefährdet durch das eigene Volk, gefährdet durch Heiden, gefährdet in der Stadt, gefährdet in der Wüste, gefährdet auf dem Meer, gefährdet durch falsche Brüder. Ich erduldete Mühsal und Plage, durchwachte viele Nächte, ertrug Hunger und Durst, häufiges Fasten, Kälte und Blöße." (2Kor 11,26–27)

Die Bibelzitate in der *Imitatio* gleiten oft in die Gedanken von Thomas hinüber, und wenn wir nicht aufmerksam genug sind, verwischen sich leicht die Grenzen der zwei Textarten: wir meinen, noch immer den Jesus des Evangeliums zu hören, aber wir sind schon bei den privaten, im Evangeliumsstil gesprochen Sentenzen des Thomas. Meistens wird die Sentenzreihe des Thomas durch einen Bibelzitat oder eine biblische Anspielung eingeleitet – aber dann bleibt der Übergang zum Flut der puren Thomas-Belehrungen oft unklar.

| *Imitatio* III/25 | János 14, 27–30 |
|---|---|
| Mein Sohn! Ich habe gesagt: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht, wie die Welt ihn gibt, gebe ich ihn euch." (Joh 14,27). Nach Frieden sehnen sich alle; aber nicht jeder bemüht sich um das, was zum wahren Frieden führt. Mein Friede ist bei den Menschen, die von Herzen demütig und sanftmütig sind. Dein Friede wird in großer Geduld bestehen. Wenn du auf mich hörst und mein Wort befolgst, kannst du tiefen Frieden genießen.<br>Was soll ich denn tun?<br>In allem gib acht auf dich, auf das, was du tust und sprichst, und richte dein ganzes Streben darauf, daß du mir allein gefällst und außer mir nichts wünschest oder suchst. Aber auch über Worte und Werke anderer urteile nicht freventlich und mische dich nicht in Dinge, die dich nichts angehen. So wirst du nur wenig oder selten beunruhigt werden. | Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch. Euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht. Ihr habt gehört, dass ich zu euch sagte: Ich gehe fort und komme wieder zu euch zurück. Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich. Jetzt schon habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschieht, zum Glauben kommt. |

Im Johannesevangelium steht im Zentrum der Worte Jesu sein Friede, der anders ist, als der von der Welt gebote; und danach folgen Ermunterungen, aber keine Vorwürfe. In der *Nachfolge* scheint Thomas von Kempen im Namen des Frieden ankündigenden Jesus zu sprechen: durch die eingefügte rhetorische Frage und den vorgespielten Dialog kann leicht der Eindruck entstehen, als würde der Leser die Worte direkt von Jesus hören.

Die Vorläufer der Spiritualität der soganannten „devotio moderna" kannten die an der Pariser Universität beheimateten scholastischen Disputmethoden sehr gut, Thomas von Kempen sogar die Diskussionen um den Nominalismus. Und sie hatten dabei die Erfahrung gemacht, daß die Spiritualität der so Disputierenden nicht vertieft wurde, sondern diese Leute eher skeptisch wurden gegenüber dem von ihnen disputierten Thema. Bei Thomas von Kempen ist also der Gegensatz von Universitätskathedra und Kanzel, bzw. Universitätstheologie und „knieende Theologie" enorm wichtig – und die spekulative Theologie kommt dabei nicht gut davon.

Vielleicht auch dieser Mangel am Spirituellen in den scholastischen Universitätsdisputen führt zu den starken Kohelet-Nachempfindungen in der *Imitatio,* wie diese:

| *Imitatio* III/43 | Kohelet 1,18 |
|---|---|
| Laß dich nicht durch schöne und scharfsinnige Worte der Menschen beeinflussen. „Denn nicht in Worten besteht das Reich Gottes, sondern in der Kraft" (1Kor 4,20). Beherzige meine Worte; sie entzünden das Herz und erleuchten den Verstand, führen zur echten Reue und bringen viel Trost. Lies niemals etwas, um gelehrter oder weiser zu erscheinen. Bemühe dich, deine Fehler abzulegen. Dies nützt dir mehr, als die Vertrautheit mit vielen schwierigen Fragen. | Denn wo viel Weisheit ist, da ist auch viel Enttäuschung, und wer sein Wissen mehrt, der mehrt seinen Schmerz. |

Die in der *Imitatio* sonst eher latente Theologie- und Philosophiefeindlichkeit ist an dieser Stelle direkt geworden: Thomas spricht in seiner geistlichen Unterweisung ganz konkret vom Sichfernhalten von den gelehrten Texten. Die spirituelle Vertiefung und Reflexion sei von viel höherem Wert, im Herzen soll eher für einen „Geliebten" der „Speisesaal" vorbereitet werden:

| *Imitatio* IV/12 | Joh 14,26 |
|---|---|
| Stimme des Herrn: Ich bin ein Freund der reinen Seelen und die Quelle aller Heiligkeit. Ich suche das reine Herz, in ihm ist die Stätte meiner Ruhe. Bereite mir einen großen, wohl zugerüsteten Speisesaal, und ich werde mit meinen Jüngern bei dir das Ostermahl halten. Soll ich zu dir kommen und bei dir bleiben, so fege den alten Sauerteig aus und reinige die Wohnung deines Herzens. Schließe die ganze Welt und allen Sündenlärm aus; sei „wie ein einsamer Sperling auf dem Dache" (Ps 101,8), und denke mit reumütigem Herzen an deine Sünden. Wer jemand liebt, bereitet für den geliebten Freund den besten und schönsten Platz. Daran erkennt man die Liebe dessen, der den Geliebten beherbergt. | Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe. Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch. Euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht. Ihr habt gehört, dass ich zu euch sagte: Ich gehe fort und komme wieder zu euch zurück. Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich. |

## HEILIGE TRADITION UND DANTE

Es lohnt sich hier noch zu bemerken, daß in der Entstehungszeit der *Imitatio* die sogenannte „heilige Tradition" ziemlich unscharf umrissen war: es bestand keine klare hierarchische Unterscheidung zwischen dem geoffenbarten Text der Bibel und den Feststellungen der Theologie, den Sentenzen der spirituellen Bücher, bzw. den kirchenrechtlichen Verordnungen, etc. So kann es nicht verwundern, daß aufs theologische Denken auch die *Divina commedia* von Dante eine starke Wirkung hatte, hauptsächlich mit ihrer antike Mythologie und christliche Theologie vermischenden Jenseitsdarstellung. Auch bei Thomas von Kempen ist das Bild vom Himmel und Hölle eher nach Dante beschrieben, als gemäß der Bibel. Sowohl in den volkstümlichen Predigten des Mittelalters bekommen die Drohungen mit den Höllenqualen eine große Rolle, als auch z.B. in den Gedichten des Girolamo Savonarola. *„Meine Seele wandert, der Sünder bleibt auf dem falschen Weg stecken und wird durch einen schnellen Tod abgeschnitten, wenn ich keinen Schutz finde. ... Rette dich mit dem, was Gott dir gibt, handle nach deinem eigenen freien Willen. ... Denken Sie an einen schnellen Tod, der schnell begräbt.*

*Vergessen Sie nicht die wilde Rache der hüpfenden Hölle",* schreibt Girolamo Savonarola in einem seiner Gedichte.

„Ich bin der Weg ins wehevolle Tal, Ich bin der Weg zu den verstoßnen Seelen, Ich bin der Weg zur Stadt der ew'gen Qual", steht als berühmte Überschrift über den Hölleneingang bei Dante – und auch bei Thomas von Kempen treffen wir ähnliche erschreckende Höllenbilder des Mittelalters an. Teodolinda Barolini spricht dabei von einem mittelalterlichen Multikulturalismus des Dante, und stellt anhand seiner Höllentheologie fest: „Dante öffnet eindeutig und eingestanden in Richtung nicht-christliche Hochkultur: neben dem bestimmenden *Aeneis* von Vergil (Buch VI.) habe er z.B. die Struktur der Hölle aus der *Nikomakhischen Ethik* von Aristoteles übernommen. So verwundert es nicht, daß auch bei Thomas von Kempen ähnliches zu beobachten ist: Elemente und Charakteristica der Vergilschen Jenseitsvorstellungen werden – bißchen modifiziert – auch in die *Imitatio* eingebaut."

## Kritik an der spirituellen Auffasung der Imitatio

Der große Theologe des 20. Jahrhunderts, Hans Urs von Balthasar (1905–1988) hat etliche kritische Bemerkungen zur *Nachfolge Christi:*

> It rejects and eliminates every speculative element not only of scholasticism but also of mysticism, and yet, at the same time, it abstracts from the colourful multiplicity of the Bible and – since it is written for those who have turned from the world – disregards the world, in all its richness, as a field for Christian activity... In place of the openhearted readiness of a Catherine of Siena, a subdued and melancholy resignation runs through the book.... [T]here is an excess of warnings about the world, the illusions of egoism, the dangers of speculation and of the active apostolate. In this way, even the idea of the imitation of Christ does not become the dominant perspective. There is no mention of the mediation of the God-man, of access through Christ, in the Holy Spirit, to the Father. The mystery of the Church, therefore, does not come into view either. The individual is unaware that his love of God can only be fulfilled if it expands into love of neighbor and into the apostolate. All [that] remains is a flight from the world, a world that has not been brought home in Christ.

René Girard formuliert ähnlich: „Jesus legte uns keine aszetischen Lebensregel vor, wie Thomas von Kempen und seine umjubelte *Nachfolge Christi,* selbst wenn das Werk sonst hervorragend ist."

Aber das Dekret des II. Vaticanums *Presbyterorum Ordinis* (über die priesterliche Spiritualität) empfielt in seinem 18. Punkt eigentlich das gleiche, wie Thomas von Kempen: „Zur treuen Erfüllung ihres Dienstes soll ihnen die tägliche Zwiesprache mit Christus dem Herrn in Besuchung und persönlicher Andacht der Heiligsten Eucharistie Herzenssache sein. Gern sollen sie sich für Tage geistlicher Zurückgezogenheit frei ma-

chen und die geistliche Führung hochschätzen. Auf vielfache Weise, vor allem durch das bewährte innere Gebet und frei zu wählende verschiedene Gebetsarten, suchen und erbitten die Priester von Gott inständig jenen Geist echter Anbetung, durch den sie sich zugleich mit dem ihnen anvertrauten Volk innig Christus, dem Mittler des Neuen Bundes, einen und so in der Gnade der Kindschaft rufen können: „Abba, Vater" (*Röm* 8,15)."

## FAZIT

Der geschichtliche und theologische Hintergrund der Entstehung der *Imitatio Christi* ist zum einen das ins Wanken gekommene Vertrauen gegenüber der Institution Kirche, zum anderen die Angst wegen den Pestepidemien; bei letzteren wandten sich die gefährdeten Menschen unvermittelt zu Gott, um in ihrer von Todesnähe gekennzeichneten Lebenssituation den direkten Gotteskontakt zu stärken. Noch aus dem Mittelalter bringt die *Imitatio* das ständig auftauchende Thema der Buße für die Sünden mit: wie die mittelalterlichen Volksprediger, ruft die *Nachfolge Christi* immer wieder zur gemeinschaftlichen, bzw. persönlichen Buße auf. Aus den diesbezüglichen Evangelienteilen zitiert Thomas von Kempen wenig: da ist ja eher vom Umkehr und Rettung der Sünder die Rede.

Thomas ist – dem Augustinus und Ignatius von Loyola ähnlich – ein geistlicher Schriftsteller, der sich als Erwachsener bekehrt hat. Vielleicht folgt zum Teil daraus, daß er sein Leben vor seiner Bekehrung (und die Welt als ganzes) sehr dunkel ausmalt; damit will er unterstreichen, daß er vor seiner Bekehrung nichts von den Tiefen der göttlichen Offenbarung mitbekommen habe. Die pessimistische Weltverachtung des Kohelet-Buches und die starke Trennung von „gläubigem Menschen", bzw. „Welt" aus dem Johannesevangelium ist eindeutig greifbar in der *Imitatio*. Thomas von Kempen deutet die von ihm gebrachten Bibelzitate nicht, sondern versucht diese in die Seele der Leser zu integrieren: er ist daran, die Beziehung der Leser mit Jesus zu stärken, zum Teil dadurch, daß er die menschlichen Hindernisse dieser Jesus-Mensch-Beziehung aus dem Psyche des Lesers entfernen möchte. Nach Thomas findet die gläubige Leseweise der Bibel ganz Anderes im Text, als eine ungläubige, so daß vor einem noch nicht bekehrten Menschen die Lehre des Textes des Neuen Testamentes meistens verborgen bleibt. Die Bekehrungerfahrung des Thomas von Kempen hat ihm persönlich eine völlig neue Perspektive eröffnet, und diese will er in seinem Buche an seine Jünger und Leser weitergeben. Für Thomas bedeutete aber das Licht der neuen Erkenntnisse/seiner Bekehrung auch die völlige Absage an seinen früheren Lebensstils, ja sogar an die Unnützlichkeit der intellektuellen philosophischen Überlegungen und der Rhetorik. So verlangt die *Imitatio* eine harte Wahl von seinen Lesern: entweder „die Welt" oder Jesus. Die Wahl der „Welt" bedeutet die Wahl der zukünftigen Höllenqualen.

Viele halten es der *Imitatio* vor, daß sie nicht zur Missionisierung der Welt aufrufe, sondern eher zur Absage an die „Eitelkeiten der Welt", also eigentlich zur Weltflucht drängen würde. Da muß aber dem Thomas von Kempen zugute gehalten werden, daß erzwischen „Welt", bzw. „Eitelkeit der Welt" differenziert: Thomas sträubt sich nur gegen Letzteres, was ja keine Absage an die ganze Welt als solche ist. An diesem Punkt wähnen einige auch einen Gegensatz zwischen dem Weltbild der hohepriesterlichen Rede im Johannesevangelium und dem des Thomas; aber Jesus sagt ja: „Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrst." (Joh 17,15)

Das Werk *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen ist fürs spirituelle Leben eines jeden Lesers bis heute eine große Stütze. Es ist kein Wunder, daß dieses Buch seit Jahrhunderten ein Schlüsselwerk ist, besonders bei den sich im Erwachsenenalter Bekehrenden und auf diese Weise auf den Weg der spirituellen Vertiefung Tretenden. Die institutionellen Kirchengemeinschaften können dieses Lehrbuch der geistigen Verbindung mit Gott bis heute gut gebrauchen.

## Benützte Literatur


Alexander, David C. (2008): *Augustine's Early Theology of the Church: Emergence and Implications, 386–391. Patristic studies* 9. New York: Peter Lang Publishing, Inc.

Anton, Hans Hubert (Hrsg.) (2006): *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters – Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 45), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Augustinus: *Regula ad servos Dei (papoknak)* (Migne: PL 32,1377–1384).

—: *Regularis informatio (apácáknak)* (Ep. 109).

—: *Regulae clericis* (7. sz. összeállítás) (Migne: PL 32,1447).

—: *Ordo monasterii* (Ágoston által jóváhagyott) (Migne: PL 32,1449).

Chrysostom, John (1980): *The Ancient Fathers of the desert: Translated narratives from the Evergetinos on passions and perfection in Christ.* Brookline, Mass.: Hellenic College Press.

Baán Izsák (2015): *Egy különös szöveg a nyugati szerzetesség bölcsőjénél: A négy atya regulája (Regula quattuor patrum), Sapientiana* 8 (1), 69–83.

Balthasar, Hans Urs von (2012): *The Glory of the Lord V: The Realm of Metaphysics in the Modern Age.* Edinburgh: T & T Clark International.

Barolini, Teodolinda (2006): *Dante and the Origins of Italian Literary Culture.* New York: Fordham University Press.

Bellarmino, Roberto (1615): *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatorum opusculum.* Coloniae Agrippinae: Apud Joannem Kinckium.

Benyik György (2022): „Dante és a Biblia". In Draskóczy Eszter és Mátyus Norbert, szerk. *Dante emlékkönyv 2021: tanulmányok Dante halálának 700. évfordulója alkalmából.* Szeged: Szegedi Egyetemi Kiadó, 119–130.

Berges, Wilhelm (1938): *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters. Monumenta Germaniae Historica* 2: *Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde.* Stuttgart: Hiersemann.

Blommestijn, Hein (2003): *Spirituality Renewed Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion. (Studies in Spirituality Supplements)* Leuven: Peeters Publishers.

Bonaventura Szent (2008): *A hit rövid foglalata. Breviloquium.* (Ford. Dér Katalin). Budapest: Kairosz Kiadó.

Burr, David (2001): *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Clairvauxi-i Szent Bernát (2005): *A megfontolásról – De consideratione.* Budapest: Kairosz Könyvkiadó.

Creasy, William C. (1989): *The Imitation of Christ by Thomas a Kempis: A New Reading of the 1441 Latin Autograph Manuscript.* Macon, Georgia: Mercer University Press.

De Benedictis Angela (Hrsg.) (1999): *Specula principum* (Ius commune. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte – Sonderhefte – Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 117), Frankfurt am Main: Klostermann.

Easwaran, Eknath (1996): *Seeing with the Eyes of Love: A Commentary on a text from The Imitation of Christ (Classics of Christian Inspiration,* 2). Nilgiri Press.

Engen, John van (2014): *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages. (The Middle Ages Series)* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Füllenbach, Elias H. (2015): *Groote, Gert, in Encyclopedia of the Bible and its Reception,* Vol. 10, Column 961. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Gemeinhardt, Peter (2013): *Antonius: Der erste Mönch. Leben, Lehre, Legende.* München: C.H. Beck Verlag.

Gerson, Jean (1838): *Doctrina Johannis Gersonii de theologia mystica.* Paris: Didot.

Girard, Rene (2001): *I See Satan Fall Like Lightning.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Göttel, Hans (2016): *Dag Hammarskjöld für kosmopolitische Passagen.* Eisenstadt: Verlag Akademie Pannonien.

Guzman, Gregory G. (1974): "The Encyclopedist Vincent of Beauvais and His Mongol Extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin". *Speculum* Vol. 49 (2): 287–307. University of Chicago Press.

Habsburg Maximilian von (2011): *Catholic and Protestant Translations of the Imitatio Christi, 1425–1650. From Late Medieval Classic to Early Modern Bestseller.* Farnham: Ashgate Publishing Ltd.

Harvey, Leon Patrick (2005): *Muslims in Spain: 1500 to 1614.* University of Chicago Press.

Hedstrom, Darlene L. Brooks (2017): *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt: an Archaeological Reconstruction.* Cambridge University Press.

Holböck, Ferdinand (1941): *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik.* Rom: Rom Officium Libri Catholici.

Hyma, Albert (1965): *The Christian Renaissance. A History of the 'Devotio Moderna'.* Hamden: Archon Books.

Hilton, Walter (1990): *The Scale of Perfection (Classics of Western Spirituality).* Transl. John P. H. Clark, Rosemary Dorward. New York: Paulist Press.

Jongeneel, Jan A. B. (2009): *Jesus Christ in world history: His Presence and Representation in Cyclical and Linear Settings – With the Assistance of Robert T. Coote (Studien zur … in the Intercultural History of Christianity).* Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.

Kasper, Walter (2013): *Kempis Tamás Krisztus követése című művének ökumenikus jelentése.* Ford. Török Csaba. *Communio:* nemzetközi katolikus folyóirat, 2013. (21. évf.) 3–4., 40–53.

Kempis, Thomas a (1531): *Nachfolgung Christi und Verschmehung aller Eyttelkait diser Welt,* trans. Caspar Schwenckfeld. Augsburg: Philip Ulhart.

Kempis, Thomas à; Dennis J. Billy (2005): *The Imitation of Christ: A Spiritual commentary and Reader's Guide (Classics with Commentary).* Christian Classics.

Kempis, Thomas à (2018): *The Founders of the New Devotion,* transl. J. P. Arthur. CreateSpace Independent Publishing Platform.

Lovatt, Roger (2015): *The Influence of the Religious Literature of Germany and the Low Countries on English Spirituality Circa 1350–1475.* Vol. 1–2. Salzburg: FB Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg.

Loyolai Ignác (1996): *Lelkigyakorlatos könyve. (A lelki élet mesterei)* Budapest: SZIT.

Machiavelli, Niccolò (2024): *A fejedelem. (Időkapu)* Troubadour Könyvek Kiadó.

Malou, Jean-Baptiste (1849): *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur de l'Imitation de Jésus-Christ.* Paris: Casterman.

Mathews, Shailer (1905): "The Imitation of Jesus". *The Biblical World*. 26 (6). The University of Chicago Press: 455–458.

Miola, Robert S. (2007):*Early modern Catholicism: an anthology of primary sources.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Nagy Szent Bazil (1995): *Életszabályok I–III. (Bővebben kifejtett szabályok/A rövidebben kifejezett szabályok/Evangéliumi etika).* Ford. Dr. Orosz László. Nyíregyháza.

Nevin, Thomas R. (2006): *Thérèse of Lisieux: God's gentle warrior.* Oxford University Press.

O'Collins, Gerald; Edward G. Farrugia (2000): *A Concise Dictionary of Theology.* New York/ Mahwah, N. J.: Paulist Press.

Ratzinger, Joseph (XVI. Benedek pápa) (2007): *A Názáreti Jézus.* Budapest: SZIT.

Regnault , Lucien(2004): *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzetesek* (ford. Bódogh-Szabó Pál). Budapest: Bizantinológiai Intézeti Alapítvány.

Rotterdami Erasmus (1987): *A keresztény fejedelem neveltetése.* Király László szerk., Csonka Ferenc ford. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Röhlin, Ruth; Röhlin Karl-Heinz (2005): *Dag Hammarskjöld – Mystiker und Politiker: Visionen für heute.* München: Kösel-Verlag.

*Sancti Benedicti Regula monasteriorum* (1935). Ed. critico-practicam adornavit Cuthbertus Butler. Freiburg im Breisgau: Herder, 3. Auflage.

Scheepsma, Wybren (2004): *Medieval Religious Women in the Low Countries: the 'Modern Devotion', the Canonesses of Windesheim, and their Writings.* Woodbridge: Boydell & Brewer.

Schökel, A.; C. Martini, A. Canizzo, D. Minguez, S. Lyonnet, U. Vanni (1977): *Gli esercizi ignaziani e la Bibbia.* Roma: CIS.

Sebjan-Farkas Zsolt (2023): „Molinizmus: Isten szuverenitásának és az ember szabad akaratának egyensúlya?" in *Veritas et Vita* (a Baptista Teológigi Akadémia szakfolyóirata), 83–92.

Segni, Lotario dei (Pope Innocent III), Robert E. Lewis (ed., transl.) (1978): *De miseria Conditionis Humane. (The Chaucer Library) (English and Latin Edition)* Athens: Universityof Georgia Press.

Stegmüller, Friedrich (1935): *Geschichte des Molinismus.* Münster: Aschendorff.

Szalézi Ferenc (2004): *Filótea vagyis a jámborság útja;* ford. Platz Bonifác, átdolg. Magyar István. Budapest: SZIT.

Thomas, David; Chesworth, John A. (eds.) (2014): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History,* Volume 6. *Western Europe (1500–1600).* Leiden/Boston: Brill.

Vanyó László (szerk.) (1999): *A III–IV. század szentjei, Ókeresztény örökségünk* 5. Benne: *Athanasziosz: Szent Antal élete.* Budapest: Jel Kiadó.

Wesley, John; Wesley Charles (1981): *Selected Prayers, Hymns, Journal Notes, Sermons, Letters and Treatises (Classics of Western Spirituality).* Frank Whaling (ed.), New Jersey: Paulist Press.

Wischmeyer, Oda; Benyik György (szerk.) (2022): *A bibliai hermeneutikák kézikönyve Órigenésztől napjainkig.* Szeged: SZNBK Alapítvány.

Mario CIFRAK OFM

# „FACERE MISERICORDIAM“ MIT AUSSÄTZIGEN (VGL. MK 1,41)
## JESUS UND FRANZ VON ASSISI

**ZUSAMMENFASSUNG**

Der Fachbegriff lectio divina wurde zum allgemeinen Namen für eine ganze Reihe von Arten, heilige Texte zu lesen und für verschiedene Methoden. Die Glaubenden erkennen den Text als Wort Gottes an. Bibelexegese ist in erster Linie Forschung, d.h. objektives und allgemeingültiges Verständnis dieses Wortes. Lectio divina ist stark von einer persönlichen Dimension geprägt. Man betet, öffnet sich der Kontemplation und versucht, das Wort Gottes im Leben zu verwirklichen. In diesem Artikel geht es um die Exegese der Begegnung Jesu mit dem Aussätzigen (vgl. Mk 1,40–45). Jesus hat sich also unter die Armen und Kranken begeben, um ihnen zu helfen und sie zu heilen. Im Testament des Franz von Assisi erfahren wir, dass er auch unter den Aussätzigen war. Es ist anzunehmen, dass er auf diese Weise Christus nachahmen wollte. Er hat keinen Orden gegründet, der sich um die Kranken kümmert. Trotzdem ließ er dieses Erlebnis seines Lebens als Vermächtnis, weil er selbst „misericordiam Dei“ erfuhr und diese Barmherzigkeit anderen erweisen wollte.

*Schlüsselwörter:* Begegnung Jesu mit Aussätzigen, Franz von Assisi, Barmherzigkeit.

## 0. EINFÜHRUNG

Das Verb σπλαγχνίζομαι zeichnet Jesus bei den Synoptikern als den, der sich ergriffen der leidenden Menschen annimmt und ihnen hilft. Bei Markus kommt dieses Verb viermal vor. Mk 1,40–45 erzählt von der Begegnung Jesu mit einem Aussätzigen, wobei sich Jesus ergriffen seiner annimmt. Das Modell vom hl. Franziskus zeigt uns eine tiefe und innige Beziehung zum Wort Gottes, das zum Kern unseres ganzen Lebens wird, da es ein kostbarer Samen ist, der in uns gesät wird. Er selbst bekräftigt dies mit Klarheit in seinem Testament, wenn er sagt: „Und nachdem mir der Herr Brüder gegeben hatte, zeigte mir niemand, was ich tun sollte, sondern der Höchste selbst hat mir geoffenbart, dass ich nach der Form des heiligen Evangeliums leben sollte“[1]. Das Evangelium wird zur Lebensregel. Diese Offenbarung hat schon mit dem Leben der Buße begonnen, d.h. mit der Erweisung der Barmherzigkeit den Aussätzigen.

[1] „Das Testament“, *Franziskus-Quellen*. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse, https://franziskaner.net/testament/

## 1. DER MARKUSTEXT

Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν [καὶ γονυπετῶν] καὶ λέγων αὐτῷ ὅτι ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι. [41]καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει αὐτῷ· θέλω, καθαρίσθητι· [42]καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη. [43]καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν [44]καὶ λέγει αὐτῷ· ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. [45]ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν· καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.

Und (es) kommt zu ihm ein Aussätziger, bittend ihn [und auf die Knie fallend] und sagend ihm: Wenn du willst, kannst du mich reinigen. [41]Und ergriffen ausstreckend die Hand, berührte er ihn und sagt ihm: Ich will, werde gereinigt! [42]Und sofort wegging von ihm der Aussatz, und er wurde gereinigt. [43]Und anschnaubend ihn, sofort warf er ihn hinaus [44]und sagt ihm: Sieh, daß zu keinem du etwas sprichst, sondern geh fort, zeig dich dem Priester und bring dar für deine Reinigung, was verordnete Moyses, zum Zeugnis ihnen! [45]Der aber, hinausgehend, begann, viel zu verkünden und herumzuerzählen das Wort, so daß er nicht mehr offen in eine Stadt hineingehen konnte, sondern draußen an einsamen Orten war er; und sie kamen zu ihm überallher.

Jesus geht mit seinen Jüngern in die umliegenden Ortschaften, damit er auch dort verkündet (κηρύξω); denn dazu war er ausgezogen. Und er kam verkündend (κηρύσσων) in ihre Synagogen in ganz Galiläa und die Dämonen hinauswerfend. Auf diesem Weg begegnet ihm ein Aussätziger. In Bethanien besucht Jesus das Haus des Simons, des Aussätzigen (vgl. Mk 14,3). Der Aussätzige bat Jesus um Reinigung. Dabei fiel er auf seine Knie. Auf dem Weg nach Jerusalem fiel einer auf die Knie und fragte ihn nach der Erlangung des ewigen Lebens (vgl. Mk 10,17). Der eventuelle hypothetische Satz des Aussätzigen bezieht den Willen Jesu ein. Von seiner Äußerung wurde Jesus ergriffen. Diese Ergriffenheit zeigt Jesus, als er eine große Volksmenge sah, denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten hatten (vgl. Mk 6,34), und als sie drei Tage bei ihm waren und nichts zu essen hatten (vgl. Mk 8,2). Der Vater des besessenen Sohnes bat ihn um seiner Ergriffenheit willen um Hilfe (vgl. Mk 9,22). Jesus hat den Aussätzigen gereinigt. Jesus hat ihn „angeschnaubt". In gleicher Weise benehmen sich einige wütende Anwesende gegenüber der salbenden Frau in Simons Haus (vgl. Mk 14,5). Jesus hat den Gereinigten hinausgeworfen. Das Verb ἐκβάλλειν bezieht sich regelmäßig auf das Hinauswerfen der Dämonen. Der Gereinigte soll nicht davon reden, sich dem Priester zeigen und opfern, wie Moses es im Gesetz verordnet hat. Ob er beim Priester war und nach dem Gesetz handelte, wissen wir nicht. Er begann zu verkünden (κηρύσσειν) und herumzuerzählen (διαφημί
te und die Volksmenge verkünden. Das Evangelium muss verkündet werden (vgl. Mk 13,10; 14,9).

## 2. Die Begegnung mit den Aussätzigen

Der Evangelist Markus erzählt diese Aussatzreinigung (1,40–45) und erwähnt den Besuch Jesu im Haus Simons des Aussätzigen (14,3–9).

Das Haus ist der Ort, an dem Jesus heilt und lehrt, versammelt und Brüderlichkeit anbietet (vgl. Mk 1,21; 2,1; 3,20–35; 5,38; 6,10; 7,24; 9,33; 14,3.12–26).[2] Markus will uns darauf hinweisen, dass der rechte Wirkungskreis der Jünger Jesu kein sakrales Gebäude ist, sondern ein profanes Haus, d.h. ein Ort, der für eine konkrete, universale Brüderlichkeit offen ist. Bei Simon war Jesus zwei Tage vor dem Paschafest. Die Hohepriester und die Schriftkundigen suchten ihn zu töten. Jesus lag zu Tisch. Zu Tisch lag er auch im Haus Levis, des Zöllners (vgl. Mk 2,15). Es geht um die Begegnungen Jesu mit den Sündern (vgl. Mk 2,17). Der Kontext suggeriert, dass der Aussätzige ihm diesmal in einer galiläischen Synagoge begegnet ist (vgl. Mk 1,39). Nach der Heilung hat Jesus ihn hinausgeworfen (ἐξέβαλεν). In den Synagogen lehrte er (vgl. Mk 1,21; 6,2), verkündete das Evangelium (1,39), und trieb die Dämonen aus (vgl. Mk 1,25.26.39). Jesus wirft den Gereinigten gleich einem Dämon hinaus. Zuvor hat Jesus ihn angeschnaubt. In Verbindung mit dem Verbot an die Dämonen, über Jesu Wesen zu sprechen (vgl. Mk 1,34), liefert V. 44a den Grund für sein Verhalten: nämlich die Befürchtung, der Gereinigte könne seine Heilung, wie die Dämonen, dazu benutzen, diese Wundertat als solche so in den Vordergrund zu stellen, daß Jesu eigentlicher Auftrag verdunkelt wird.[3] J. Gnilka denkt, dass mit einer solchen Gebärde Jesus dem anschließenden Schweigegebot Nachdruck verleiht.[4] Interessanterweise haben einige wütende Anwesende die salbende Frau ebenfalls angeschnaubt. Sie hat eine Alabasterflasche echten, kostbaren Nardenöls zerbrochen und es auf den Kopf Jesu gegossen (vgl. Mk 14,3). Jesus hat sie verteidigt. Sie salbte im voraus seinen Leib zum Begräbnis (vgl. Mk 14,8). Diese Frau hat als einzige begriffen, welchen Weg Jesus geht.[5] Mit der Salbung hat sie ihm ihre Liebe erwiesen und seinen Todesgang bestätigt. Der Aussätzige fällt auf die Knie. Seine Reinigung hängt vom Willen Jesu ab. Der Wille Jesu ist entscheidend. Über Jesu Todesgang entscheidet der Wille seines Vaters (vgl. Mk 14,36). Es geht um den Willen des Sohnes Gottes. Der Kniefall bestättigt diese Überzeugung. Jesus selbst hat sich nicht an das Reinheitsgesetz gehalten. Er kam in Kontakt mit dem Aussätzigen (ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο; Mk 1,41) und hat sich verunreinigt. Der unreine

---

[2] vgl. E. Della Corte, „La casa-fraternità nel Vangelo secondo Marco“, *Annuncio del Vangelo e percorsi di chiesa*. Le vie della povertà, dell'alterità e della bellezza (Napoli 2005) 174.

[3] vgl. A. Strotmann, „6. Sonntag im Jahreskreis (B): Mk 1,40–45“, www.perikopen.de/Lesejahr_B/06_iJ_B_Mk1_40-45_strotmann.pdf (gesehen am 29. Februar 2024).

[4] vgl. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teilband. Mk 1–8,26 (Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn 1978) 93.

[5] vgl. L. Schenke, *Das Markusevangelium*. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung (Stuttgart 2005) 314.

Jesus hat ihn gereinigt. Der Aussätzige ist rein geworden (ἐκαθαρίσθη; passivum divinum!). Mit einer solchen Handlungsweise Jesu war Gott einverstanden. Damit hat Jesus die Reinheitsvorschriften abgeschafft (vgl. Mk 7). Nach der Reinigung soll der Mann schweigen, sich dem Priester zeigen und nach der Verordnung des Moses opfern. So steht es in Lev 13,49; 14,2–4. Das soll ihnen zum Zeugnis sein. Deswegen hat Jesus den Gereinigten angeschnaubt und hinausgeworfen. Um das Zeugnis geht es in Mk 6,11: „Und welcher Ort immer euch nicht aufnimmt, und sie euch nicht hören, herausgehend von dort, schüttelt ab den Staub unter euren Füßen, zum Zeugnis ihnen!" Diese Geste der abgewiesenen Jünger wird zum Belastungszeugnis der ungläubigen Weigerung.[6] In Mk 13,9 sagt Jesus: „Seht aber ihr auf euch selbst; übergeben werden sie euch in Synhedrien, und in Synagogen werdet ihr geschunden werden, und vor Statthalter und Könige werdet ihr gestellt werden wegen meiner, zum Zeugnis ihnen." Die Verantwortung der Jünger vor Statthaltern und Königen führt zu ihrem Zeugnis für diese. Der Evangelist denkt an das missionarische Zeugnis in aller Welt, die Verkündigung des Evangeliums.[7] Der Jerusalemer Tempel sollte zum Ort des Zeugnisses für Jesus und sein Evangelium werden. Aber Jesus hat dem Gereinigten Schweigegebot angeordnet. Er soll sich nur dem Priester zeigen und opfern. Über Jesus darf er nicht reden. Er soll wieder rechtberechtigtes Mitglied der Gemeinde sein. Als er aus der Synagoge hinausging, begann er vieles zu verkünden und das Wort herumzuerzählen. Er wollte also keine offizielle Anerkennung durch den Priester haben, ebenso wenig ging es ihm darum wieder ein Mitglied der Tempelgemeinde zu sein.

## 3. JESU ERGRIFFENHEIT

Jesus zeigt sich ergriffen (σπλαγχνισθείς) bei der Begegnung mit dem Aussätzigen. In Mk 6,34 finden wir das Verb σπλαγχνίζω: „Und herauskommend sah er eine große Volksmenge, und er wurde ergriffen über sie, weil sie waren wie Schafe, nicht habend einen Hirten, und er begann sie zu lehren vieles". Mk 6,30–34 knüpft an die Perikope von der Aussendung der Zwölf in 6,7–13 an. Die Jünger finden sich nach ihrer Aussendung wieder bei Jesus ein, um darüber zu berichten. Obwohl sie einen einsamen Ort suchen, wurde Jesus ergriffen vom Anblick einer große Volksmenge. Die seinetwegen Versammelten wirkten auf ihn, wie Schafe ohne Hirten. Jesus erweist sich dabei für sie, als der verheißene Hirte, der an Gottes Stelle und in seinem Namen das Volk leiten soll

[6] vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1,1–8,26 (Freiburg–Basel–Wien 2001) 329–330.

[7] vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*. Zweiter Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 8,27–16,20 (Freiburg–Basel–Wien 2001) 284. L. Schenke, *Das Markusevangelium,* 293.

(vgl. Hos 13,4–6; Jer 23,3; 31,10; Ez 34,6.23–41; PsSal 17,40).[8] Er belehrt die Versammelten (vgl. Mk 1,21f.27).

Ergriffen wird Jesus auch über die Tatsache, dass die Volksmenge schon drei Tage bei ihm blieb und nichts hatte, was sie essen könnten (vgl. Mk 8,2). Die drei Tage weisen auf das Osterereignis hin (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,34; 14,58; 15,29).

In Mk 9,14–29 geht es um die Heilung eines besessenen Kindes. Der Vater bittet den über ihn und seinen Sohn ergriffenen Jesus um die Hilfe, falls er etwas tun kann (vgl. Mk 9,22). Er zweifelt an Jesu Macht (εἴ τι δύνῃ), aber bittet um seine Hilfe und sein Erbarmen. Jesus setzt den Glauben voraus. Der Vater des Kindes äußert seinen Glauben und bittet diesmal um Hilfe für seinen Unglauben. Den Unglauben fand Jesus ebenso in seiner Heimat (vgl. Mk 6,6). Die Ablehnung bewirkt, dass Jesus keinerlei Machttaten wirken konnte (οὐκ ἐδύνατο).[9] Die Ungläubigen sind unfähig, zum Geheimnis Jesu vorzudringen und durch ihn wirklich Rettung und Leben zu erfahren. Darin besteht Jesu Erbarmen, dass er dem Vater diesen Unterschied zwischen Glauben und Unglauben erklärt hat. Alles ist möglich (πάντα δυνατὰ) dem Glaubenden. Jesus sollte diesem Unglauben helfen zum Glauben zu werden. Sonst verhindert der Unglaube eine Macht-Tat Jesu. Der Glaube ermöglicht sie. Und erst danach hat Jesus das Kind geheilt. Der Aussätzige rechnet mit der Macht Jesu (vgl. Mk 1,40: δύνασαι), als er ihn um die Heilung bat.

## 4. Das Verkünden

Das Verb κηρύσσειν kommt in Mk 1,4.7.14.38.39.45; 3,14; 5,20; 6,12; 7,36; 13,10 und 14,9 vor. Die Verkünder sind Johannes der Täufer, Jesus, der geheilte Aussätzige, die Zwölf, der geheilte Besessene und die Volksmenge. Johannes verkündet die Taufe der Umkehr und den nach ihm kommenden Stärkeren. Jesus verkündet das Evangelium Gottes. Allen Völkern muss das Evangelium verkündet werden. Der ehemalige Aussätzige verkündet viel. Der ehemalige Besessene verkündet, welch große Taten Jesus ihm getan hat. Die Zwölf verkünden, damit man umkehre. Die Volksmenge verkündet umso mehr, überreichlich. Es wurden Jesus an sich, als der Stärkere und das Evangelium Gottes verkündigt. Jesus tritt als Heiler und Exorzist auf. Er besiegt den Starken (vgl. Mk 3,27bis). Das Reich Gottes bestätigt sich in seinem Handeln. Um das zu erkennen, ist es notwendig, dass man umkehrt. Jesus schickt auch die Zwölf mit dieser Aufgabe, die Dämonen hinauszuwerfen und die Kranken zu heilen, aus. Der Gereinigte verkündet viel. Er ging nicht zum Priester. Der Tempeldienst ist nutzlos geworden. Der von den Dämonen Befreite soll nach Hause gehen und den Seinen von dem Geschehe-

[8] vgl. L. Schenke, *Das Markusevangelium,* 175.
[9] vgl. L. Schenke, *Das Markusevangelium,* 155.

nen erzählen. In der Dekapolis begann er schon zu verkünden. Seine Verkündigungen erreichen die Häuser und die Dekapolis. Die Aufforderung Jesu, „in dein Haus zu gehen" (vgl. Mk 5,19), ist parallel zu der an den Gelähmten, den Prototyp des Heiden, gerichteten Einladung, und ebenso steht „dein Haus" im Gegensatz zum „Haus Israels" (vgl. Mk 2,1).[10] Er wird nun in sein „heidnisches Zuhause" geschickt, in ein Umfeld, das für das Markusevangelium der richtige Ort für die Katechese und die Verkündigung ist, um seine Sendung von dem Umfeld aus zu beginnen, in dem er lebt. Die Dekapolis war zur Zeit Jesu eine Konföderation der freien Städte in Transjordanien, von Damaskus im Norden bis zu Philadelphia im Süden.[11] In der Dekapolis heilte Jesus auch einen Tauben und Stummen. Die Volksmenge verkündete das Ereignis trotz des Verbots Jesu.

Auffällig ist, daß das Verkünden als sein Ziel sein Haus hat. Jeder, der Jesus begegnet, erlebt einen neuen Zustand. Dem Mann, der zum Objekt der falschen Entscheidungen der Gerasener geworden war und vom Bösen befreit wurde, vertraut Jesus die Mission an. Für diesen Mann ist „das eigene Haus" (vgl. Mk 5,19) ein Ort der Evangelisierung.[12] In diesem Fall ist es nicht notwendig, ihm physisch zu folgen, sondern sich als seine Mitarbeiter zu konstituieren. Im Haus Simons, des Aussätzigen, vollzieht eine Frau die prophetische Geste, die das *mysterium paschale* ankündigt (vgl. Mk 14,3–9). Gerade in diesem Raum, der die Hausgemeinschaft ist, wird die Geste der Frau, die keinen Namen hat, weil sie alle repräsentiert, die in die Gemeinschaft eintreten, selbst zum Evangelium, weil sie eine wahre Teilhabe am Gründungsereignis des christlichen Glaubens ist. Die Analyse von E. della Corte zeigt, dass οἰκία das Gefühl der Hausgemeinschaft stärker betont, während οἶκος auf den Ort, den symbolischen Raum, die Wohnung, das tägliche Leben hinweist, das von Jesus erneuert wurde.[13] Beide sind Träger einer neuen Bedeutung: wir sind dazu berufen die Hausgemeinschaft Jesu Christi zu werden, die auf sein Wort hört und von seiner Gegenwart gesättigt ist. Seine Brüder, Schwestern und Mütter zu werden; wir sind berufen, am Dienst am Nächsten teilzuhaben, mit unserem Leben Zeugnis abzulegen, dass jeder Mensch das Heil in Jesus, dem Tempel, und die volle Selbstverwirklichung in der Familie Gottes erfahren kann. Der Gereinigte wollte aber eben nicht zum Tempel gehen, sondern begann Jesus zu verkünden.

---

[10] vgl. E. Della Corte, „La casa", 218–219.

[11] vgl. A. Popović, *Novozavjetno vrijeme*. Povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje (Zagreb 2007) 69.

[12] vgl. M. Cifrak, „Odmah pohiti u susret ... da bude s njim (Mk 5,1–20). Kršćanska eudaimonia", *Posvećeni život* 15 (2011) 42–45.

[13] vgl. E. Della Corte, „La casa", 236.

## 5. Franz von Assisi

Die Schwankungen in der Betrachtung von Leprakranken ergaben sich aus vielen Faktoren. Diese Faktoren erklärt uns Maria Clara Rossi.[14] In erster Linie muss daran erinnert werden, dass solche Kranken auf der Grundlage eines Wissens wahrgenommen, willkommen geheißen oder ausgeschlossen (und sogar gepflegt) wurden, das sich aus beharrlichen biblischen Bezügen speiste: Lev 13–14, die Episode von König Usia, welche in 2 Chr 26,19–23 erzählt wird, der Bericht über die Heilung Naamans, welcher durch den Propheten Elischa geheilt wurde (vgl. 2 Kön 5,1–19); und schließlich die Evangelien, in denen Jesus Aussätzige heilt (vgl. Mk 1,40–45//Mt 8,1–4//Lk 5,12–16; Lk 17,11–19).[15] Der Einfluss dieser Texte führte dazu, dass die Lepra einerseits weiterhin sehr negative individuelle und kollektive Gefühle (Abscheu, Ablehnung, Ansteckungsangst) nährte und als göttliche Strafe für die sündige Menschheit angesehen wurde; andererseits entstand die Auffassung, in der die Krankheit die Rolle eines von Gott gesandten Werkzeugs des Heils als *purgatio vitae praesentis* übernahm und der Aussätzige zur *imago Christi* wurde.[16] Beide Auffassungen behielten ihre potentielle Einflussfähigkeit im Mittel- und Spätmittelalter, das mit der Entwicklung des religiösen Lebens, aber auch mit gesellschaftlichen und politischen Veränderungen zusammenfiel.

Nach seinem Testamentum 1–3 führt Christus Franz von Assisi unter die Aussätzigen, in der Franziskus-Legende wird Christus selbst als Leprakranker dargestellt. Der autobiographische Bericht von Franziskus über die Ereignisse, die mit seiner Bekehrung verbunden sind, ist in den dargestellten Fakten ebenso einfach und wesentlich, wie er im Hinblick auf den grundlegenden Charakter dieses Umstands präzise und klar ist:[17]

> Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia, cum essem in peccatis, nimis mihi videbatur amarum videre leprosos; et ipse Dominus conduxit me inter illos, et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis. Et postea parum steti et exivi de saeculo.
>
> So hat der Herr mir, dem Bruder Franziskus, gegeben, das Leben der Buße zu beginnen: Denn als ich in Sünden war, kam es mir sehr bitter vor, Aussätzige zu sehen.
> Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt, und ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen.

---

[14] vgl. M.C. Rossi, „Lebbra, lebbrosi e lebbrosari nell'Italia medievale. Gestione dell'assistenza, vita quotidiana ed esperienze religiose fra documenti e narrazione", *Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica,* n.s. III (2019) 351–369.

[15] vgl. M.C. Rossi, „Lebbra", 352.

[16] vgl. M.C. Rossi, „Lebbra", 352–353.

[17] vgl. P. Maranesi, „Il servizio ai lebbrosi in san Francesco e nei francescani", *Franciscana* 10 (2008) 20.

> Und da ich fortging von ihnen, wurde mir das, was mir bitter vorkam, in Süßigkeit der Seele und des Leibes verwandelt. Und danach hielt ich eine Weile inne und verließ die Welt.[18]

Als Franziskus seinen Weg der Bekehrung begann, hatten sich fast alle umbrischen Städte längst gegen die Ansteckung gerüstet und sich mit einer eigenen Leprakolonie ausgestattet.[19] Für Bruder Franziskus genügt es, eine Tatsache anzuführen: den Dienst, den er – vielleicht im Jahr 1207 – in einer Leprakolonie geleistet hat, die mit einiger Wahrscheinlichkeit im Krankenhaus leprosorum de Arce an der Via Petrosa zwischen San Damiano und Rivotorto anerkannt wurde. Ursprünglich dem Heiligen Lazarus und dann der Heiligen Maria Magdalena geweiht, besaß die Leprakolonie Arce im 14. Jh. ein Siegel, dessen Legende in gotischen Großbuchstaben lautet: s(igillum) hospital(is) leprosoru(m) s(ancte) m(arie) magdal(ene) d(e) arci asisinat(is) dyoc(esis).[20] Fr. Francesco Bartholi präzisiert, dass das Krankenhaus päpstliche Privilegien besaß, und im Intitulatio las er: hospitale leprosorum, in loco ubi incepit primo Ordo beati Francisci.

Die Erinnerung an die Aussätzigen (Gekreuzigten), in denen Franziskus die gekreuzigte Liebe Gottes zu den Menschen entdeckt hatte, gab ihm die Kraft, in Geduld und Freude seine Armut als Pilger und Fremder zu leben.[21] In den Aussätzigen hat er also das Antlitz des gekreuzigten Aussätzigen wiederentdeckt, der ihm den Mut der Barmherzigkeit zu sich selbst geschenkt hat. Die Umarmung des gekreuzigten Christus, die barmherzige Hingabe an den armen und dienenden Christus, verwandelt seine Wunden des Leibes und der Seele in Wunden des Herrn, und was zuerst bitter erschien, wird wieder und wunderbar zur Süße der Seele und des Leibes.[22] Die Umkehr des Herzens geschieht erneut.

Wenn seine grundlegende Berufung darin bestand, in der Buße zu leben, das heißt in der Bekehrung zum Herrn, so waren die Aussätzigen auch für die Brüder das paradigmatische Ereignis, in dem sie die idealen Bezugspunkte für ihre Berufung als Minderbrüder finden mussten und konnten.[23] Worte wie Demut und Geduld, Minderheit und Unterwerfung, Einfachheit und karitativer Dienst wurden aus diesem Ereignis geboren und immer wieder darauf Bezug genommen.

In der Tat gab es innerhalb seiner Bruderschaft eine klare und starke Tendenz, sowohl kulturell als auch pastoral immer mehr zu einem leistungsfähigen Orden zu wer-

---

18 „Das Testament“, https://franziskaner.net/testament/ (gesehen am 3. Mai 2024).

19 vgl. M. Sensi, „Per la storia dei lebbrosi tra Umbria e Marche (secoli XII–XV)“, *Malsani: lebbra e lebbrosi nel Medioevo* (Caselle di Sommacampagna 2013) 294.

20 vgl. M. Sensi, „Per la storia“, 292–293.

21 vgl. P. Maranesi, „Il servizio“, 32–33.

22 vgl. P. Maranesi, „Il servizio“, 33.

23 vgl. P. Maranesi, „Il servizio“, 33–34.

den, um in der Lage zu sein, einen wirksamen Dienst zum Wohl der ganzen Kirche zu leisten.[24]

Durch seine grundlegende Erfahrung, die Franziskus mit den Aussätzigen gemacht hat, hat er die Brüder nicht so sehr an einen Dienst erinnert, den es zu verrichten gilt, sondern an eine Art und Weise, in der Welt zu sein, das heißt, allen unterworfen zu sein, ohne Macht in der Gesellschaft, sich auf die Seite der Ausgegrenzten und Geringsten zu stellen, um ihnen Barmherzigkeit zu erweisen.[25]

## 6. Das spirituelle Vermächtnis des heiligen Franziskus

Die heilige Elisabeth gründete in Marburg ein Krankenhaus, das dem heiligen Franziskus geweiht war, und die heilige Agnes gründete ein weiteres in Prag mit der gleichen Hingabe.[26] Beide Stiftungen verbinden das Patronat des heiligen Franziskus mit der Sorge um die Kranken und Armen und setzen die karitativen Aktivitäten fort, die für seine Spiritualität von grundlegender Bedeutung sind. Auf der anderen Seite gibt es keine Quelle, die darauf hinweist, dass Elisabeths Krankenhaus jemals mit den Minderbrüdern in Verbindung stand.

Nichtsdestotrotz hatten die Franziskaner durch die intensive Tätigkeit ihres dritten Ordens einen erheblichen Einfluss auf mittelalterliche Spitäler.[27]

Auch wenn die Sorge um Kranke und Aussätzige als Gewohnheitspraxis in der Regula bullata nicht mehr vorkommt, ist die Pflege kranker Mitbrüder eine wichtige Norm für die franziskanische Lebensweise geblieben.[28]

Ambrosius von Massa als ein wahres Vorbild an medizinischer Hilfe hat nicht nur den kranken Mitbrüdern, sondern auch den weltlichen Armen geholfen und sich um sie gekümmert.[29]

Eine andere Form der medizinischen Hilfe betraf Missionsbrüder, die in Gebiete gingen, in denen die Verfügbarkeit einheimischer Ärzte (oder Ärzte im westlichen Sinne) nicht als selbstverständlich angesehen werden konnte.[30] Es ist nicht unwahrscheinlich nach O. Gecser, dass das Werk *De proprietatibus rerum* von Bartholomäus Anglicus geschrieben in Magdeburg ein ausführliches, aber praktisches Manual der Medizin enthielt.

---

24 vgl. P. Maranesi, „Il servizio", 34.

25 vgl. P. Maranesi, „Il servizio", 35.

26 vgl. O. Gecser, „I frati Minori e la malattia: dai lebbrosi agli appestati", *Gli studi francescani: prospettive di ricerca*. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 30° anniversario dei Seminari di formazione. Assisi, 4–5 luglio 2015 (Spoleto 2017) 257.

27 vgl. O. Gecser, „I frati", 259.

28 vgl. O. Gecser, „I frati", 262. P. Maranesi, „Il servizio", 45–50.

29 vgl. O. Gecser, „I frati", 264.

30 vgl. O. Gecser, „I frati", 264.

In der Regel geht es in Studien zum Thema „Predigt und Krankheit" um Predigten, die sich an soziale Gruppen richten, die mit dem Wohlfahrtsbereich zu tun haben (Kranke, Aussätzige, Krankenhauspersonal), um eine Theologie der Krankheit, die sich in ihnen widerspiegelt, oder um den metaphorischen Gebrauch medizinischer Sprache.[31]

Die Erfahrung von Bernhardin von Siena bei der Krankenpflege im Krankenhaus Santa Maria della Scala in Siena während der Epidemie anfangs des 15. Jh. geht auf das Beispiel des hl. Franziskus zurück.[32]

Hervorgehoben wurde die großzügige Nächstenliebe zugunsten der Pestopfer der beiden Brüder Ludovico und Raffaele Tenaglia.[33] Im Jahre 1525 hatten die Observanten der Marken eine Einsiedler- und Bußreform begonnen. Der Mut, alles für die Kranken zu tun, und die Verdienste, die sie zugunsten der gesamten Bevölkerung erhielten, bewegten Caterina Cibo, die Nichte von Papst Clemens VII., später bei ihrem Onkel für die rechtliche Anerkennung dieser kleinen Reform zu intervenieren und für sie 1528 die Bulle „Religionis zelus" zu erwirken, die offizielle Gründungsakte der Kapuzinerreform.[34]

## Schluß

Jesus treibt Dämonen aus und heilt die Kranken. In der Begegnung Jesu mit dem Aussätzigen Mk 1,40–45 treten sein Mitleid und Barmherzigkeit in den Vordergrund. Der geheilte Leprakranke wollte seine Heilung nicht bestätigen, d.h. seine sozio-religiöse Integration, sondern verkündete das Evangelium. Der Tempel von Jerusalem hat aufgehört, das kultische Zentrum des Lebens zu sein, jetzt ist als neuer Tempel der Auferstandene (vgl. Mk 14,58). Um ihn herum bildet sich eine neue Gemeinschaft, die sich in Häusern versammelt (vgl. Mk 14,3).

Der heilige Franziskus schreibt sein Testament und erwähnt gleich zu Beginn, wie er sein Bußleben begann. Während er in Sünden lebte, war er auch angewidert davon, Aussätzige zu sehen. Der Herr selbst nimmt ihn unter sie und Franziskus erweist ihnen Barmherzigkeit. Später geht er von ihnen weg, aber hier ist der Schlüssel, dass er sagt, dass dieser frühere Ekel für ihn zur Süße von Seele und Körper geworden ist. Und erst dann verlässt er die Welt.

Die Ähnlichkeit mit der Perikope von Mk 1,40–45 zeigt sich im Aufenthalt von Franziskus unter den Aussätzigen und im Ausdruck der Barmherzigkeit. Er verlässt sie mit einem neuen Gefühl, mit dem er seine bisherige Lebensweise verlässt. Er will mit

---

31 vgl. O. Gecser, „I frati", 265.

32 vgl. O. Gecser, „I frati", 269.

33 vgl. P. Maranesi, „Il servizio", 72–76.

34 vgl. I. Petanjak, „Kapucinska karizma prema Konstitucijama iz Albacina 1529.", *Navjestitelj Božje riječi i franjevački odgojitelj*. Spomen-spis u povodu 70. obljetnice rođenja mons. dr. fra Marka Semrena (Sarajevo 2024) 224–227.

seinen Brüdern das Evangelium predigen. Mit seinem Aufenthalt unter Leprakranken erinnert er seine Brüder daran, wie man in der Welt lebt, das heißt, allen unterworfen zu sein, ohne Macht in der Gesellschaft, sich auf die Seite der Ausgegrenzten und Geringsten zu stellen, um ihnen Barmherzigkeit zu erweisen.

Im Geiste des Testaments von Franziskus gründeten später viele Brüder und Schwestern Krankenhäuser und kümmerten sich um die Kranken (Elisabeth von Ungarn, Ambrosius von Massa, Bernhardin von Siena, die Brüder Tenaglia …). Dieses Vermächtnis von Franziskus wurde durch Predigten belebt.

## LITERATURVERZEICHNIS


Cifrak, M., „Odmah pohiti u susret ... da bude s njim (Mk 5,1–20). Kršćanska eudaimonia", *Posvećeni život* 15 (2011) 36–46.

„Das Testament", *Franziskus-Quellen*. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse, https://franziskaner.net/testament/

Della Corte, E., „La casa-fraternità nel Vangelo secondo Marco", *Annuncio del Vangelo e percorsi di chiesa*. Le vie della povertà, dell'alterità e della bellezza (Napoli 2005) 173–237.

Gecser, O., „I frati Minori e la malattia: dai lebbrosi agli appestati", *Gli studi francescani: prospettive di ricerca*. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 30° anniversario dei Seminari di formazione. Assisi, 4–5 luglio 2015 (Spoleto 2017) 253–273.

Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teilband. Mk 1–8,26, Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn 1978.

Maranesi, P., „Il servizio ai lebbrosi in san Francesco e nei francescani", *Franciscana* 10 (2008) 19–81.

Pesch, R., *Das Markusevangelium*. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1,1–8,26, Freiburg–Basel–Wien 2001.

Pesch, R., *Das Markusevangelium*. Zweiter Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 8,27–16,20, Freiburg–Basel–Wien 2001.

Petanjak, I., „Kapucinska karizma prema Konstitucijama iz Albacina 1529.", *Navjestitelj Božje riječi i franjevački odgojitelj*. Spomen-spis u povodu 70. obljetnice rođenja mons. dr. fra Marka Semrena (Sarajevo 2024) 223–233.

Popović, A., *Novozavjetno vrijeme*. Povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje, Zagreb 2007.

Rossi, M.C., „Lebbra, lebbrosi e lebbrosari nell'Italia medievale. Gestione dell'assistenza, vita quotidiana ed esperienze religiose fra documenti e narrazione", *Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica,* n.s. III (2019) 351–369.

Schenke, L., *Das Markusevangelium*. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005.

Sensi, M., „Per la storia dei lebbrosi tra Umbria e Marche (secoli XII–XV)", *Malsani: lebbra e lebbrosi nel Medioevo* (Caselle di Sommacampagna 2013) 291–342.

Strotmann, A., „6. Sonntag im Jahreskreis (B): Mk 1,40–45", www.perikopen.de/Lesejahr_B/06_iJ_B_Mk1_40-45_strotmann.pdf

Szabolcs CZIRE

# APOSTLE PAUL'S USE OF PSALMS. SPECIAL ATTENTION TO 2COR. 4:13

**ABSZTRAKT**

Pál apostol Szentírás-idézésének gyakorlata jóval problematikusabb, mint azt korábban vélte a kutatás. Gyakori megközelítés az, hogy azonosítjuk az explicit idézeteket, és újabban az implicit utalásokat és „visszhangokat" is. Pál számára az adott bibliai helyek kiválasztása épp olyan fontos volt, mint más helyek kihagyása. Különböző szentírási hagyományokat használt, de explicit idézeteinek többsége a ma Ószövetségként ismert könyvekből származnak: huszonnyolc idézet Ézsaiásból, húsz a Zsoltárokból, tizenöt a Teremtés könyvéből és tizenöt a Második Törvénykönyvből. Az implicit utalások és „visszhangok" azonosítása nagyobb kihívást jelent, és nagyszámú újabb kutatás tárgyát képezi. Jelen tanulmány a Zsoltárok könyvének Pál általi használatát vizsgálja.

*Kulcsszavak:* páli tanulmányok, zsoltárok, zsoltárok az Újszövetségben, Pál, korai kereszténység, páli teológia, páli irodalom, keresztény szentírás, lectio divina.

During the early development of the New Testament, the book of Psalms – traditionally attributed to King David – held a unique status among the Old Testament texts. This collection of prayers, hymns, laments, and other poetic forms resonated deeply, offering a means to articulate a wide range of religious emotions. Feelings of joy, gratitude, guilt, distress, abandonment, and even rebellion found expression through the Psalms. They were used not only in public worship, including synagogue liturgy and, prior to 70 CE, in the Jerusalem temple, but also in the writings of the Apostle Paul.

## 1. State of Research

Apostol Paul's use of Scripture[1] is more problematic than one might wish. While earlier generations of scholars shared common questions and approaches, recent research has become fragmented, with scholars using different methods and assumptions. Some focus on Paul's explicit quotations, others on his allusions or use of biblical narratives. There is debate over whether Paul expected his audience to understand the full context of his references and whether his frequent use of Scripture reflects deep influence or was primarily rhetorical. Various approaches have been developed to understand how Apostol Paul engages with the Hebrew Bible.[2] The main scholarly approaches to Paul's use of Scripture include: Historical-Critical Approach, Intertextual Approach, Narrative Approach, Theological Approach, Rhetorical Approach, Comparative Midrashic Approach, Canonical Approach, Sociological/Cultural Approach, Typological Approach, Ecclesiological Approach.

To provide a forum for scholars to discuss methodological questions pertaining to the study of Paul's use of Scripture, under the Society of Biblical Literature *The Paul and Scripture Seminar* was established in 2005, that ran for six years with the main goal "to identify points of agreement and disagreement among scholars and to clarify the strengths and weaknesses of various ways of analysing the biblical materials in Paul's letters"[3], and "to discuss (and attempt to resolve) a range of methodological problems that had arisen in the last few decades to complicate research into the apostle Paul's many and varied references to the Jewish Scriptures"[4] During the meetings and in the two published volumes,[5] little attention was given to Paul's use of the Psalms. This study aims to partially address that gap. Within the framework of this conference about the topic of Lectio Divina, from the broad subject of Paul's use of Scripture, his use of the Psalms can come closest. But as we will see from the brief examples, Paul primarily

[1] While it may seem self-evident, it is still worth clarifying what "Scripture" or "the Scriptures" meant to Paul. Essentially, it referred to what we now know as the Old Testament, more specifically its Greek translation, the Septuagint. A comprehensive earlier study of Paul's use of the Septuagint and his departures from it is provided by Ellis, E. Earle in 1957 *(Paul's Use of the Old Testament)*. A more recent monograph on the topic was created by Stanley, Christopher D. *(Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul)*. At the turn of the 19th and 20th centuries, New Testament and Septuagint studies progressed hand in hand, particularly in academic centres such as Oxford and Cambridge. In recent decades, this scholarly connection has become close once again, a development's beginning well illustrated by Sidney Jellicoe's study *(The Current Situation in Septuagint Studies).*

[2] For a brief overview, see Czire Szabolcs: *Pál apostol és az Írások,* 2004.

[3] Porter–Stanley, *As It Is Written,* 2008.

[4] Stanley, *Paul and Scripture: Extending the Conversation,* 2012. 1.

[5] See the previous two notes.

used the Psalms not in a devotional manner, but as part of his argumentative system.[6] At the end of the study, we will attempt to highlight an instance of psalm usage where the devotional character is more prominently emphasized.

## 2. From Marked Quotes to Echoes

Quotations in Paul's writings are often categorized as either marked or unmarked.[7] Marked quotations are introduced with an introductory formula, which can vary from elaborate (e.g., "All this took place to fulfill...") to simple ("as it is written") or even just a single word like "for" or "but." Unmarked quotations, by contrast, are integrated seamlessly into the text but can be identified by their close verbal parallels to other Scripture. This raises two key questions: Why are some quotations marked while others are not? And what does the use of an introductory formula reveal about the author's attitude toward the quoted text? Paul's introductory formulas can be divided into those using a verb of writing (e.g., "as it is written") and those using a verb of speaking (e.g., "Moses says," "God says"). Scholars debate whether the choice of introductory formula reflects a different attitude, such as distinguishing between divine authority and human authorship, or if naming the human author is simply a reference tool?[8] Most of the references to Psalms fall into the division of unmarked references, they are mostly implicit allusions, so called "echoes."

The terme "allusions" and respectively "echoes" were introduced by Richard Hays in his most influential book.[9] Hays argues that Paul's engagement with Scripture extends far beyond his explicit quotations, using these as markers to signal deeper connections within the scriptural narrative. For example, Paul's programmatic statement in Romans 1:16, "For I am not ashamed (ἐπαισχύνομαι) of the gospel," has often been understood as addressing the shame associated with belief in a crucified Messiah. However, Hays suggests it also evokes the broader scriptural theme of shame, particularly passages like Isaiah 28:16 and Isaiah 50:7–8 (LXX), which speak of trusting in the Lord and not being put to shame. These subtle allusions, even before explicit quota-

---

[6] See Elliott, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint,* 1990. 146–152.

[7] See Watson, *Paul and Scripture,* 2022. 359.

[8] Moyise, *Paul and Scripture,* 2010, 9–12.

[9] Hays, Richard B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul. Yale University Press, New Haven, 1989. Hays's proposal was not without precedent, as Hans Vollmer (*Die alttestamentlichen Citate bei Paulus,* 1895), nearly a century earlier, had already emphasized the need to study allusions made without explicit quotation marks. However, Vollmer did not conduct a thorough investigation of such allusions, and a few decades later, Otto Michel (Paulus und seine Bibel, 1927, 1972. 1–7.) similarly limited himself to advocating for this approach without pursuing it in depth. The broad reception of Hays's book highlighted the need to refine his methodology and expand upon the examples he presented, a task he addressed in a subsequent monograph: The Conversion of the Imagination: Essays on Paul as Interpreter of Israel's Scripture. Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 2005.

tions like Habakkuk 2:4, create an "echo chamber" of scriptural ideas that enrich the text. Paul's allusive method allows Scripture to be heard in the spaces he leaves unspoken, encouraging readers to explore its broader message.[10]

This technique is particularly evident in letters without explicit Old Testament quotations. For instance, in Philippians 1:19, Paul expresses confidence in his deliverance: "this will turn out for my deliverance." While this statement is understandable on its own, Hays notes its distinctive phrasing closely echoes Job 13:16 in the Septuagint, where the same verb *(apobesetai),* noun *(soterian),* and pronoun *(moi)* appear. By alluding to Job, Paul identifies himself with the righteous sufferer, implicitly comparing his afflictions to Job's.[11]

An intertextual approach carries the inherent risk of identifying allusions and echoes that Paul himself may never have intended. To address this, Hays provides seven criteria to assess the validity of any proposed allusion or echo.[12] These criteria are frequently cited by scholars to support or critique specific interpretations and have sparked considerable debate. Hays himself has refined his criteria in subsequent works.[13]

## 3. PSALMS IN PAUL

Paul does not distinct Psalms as a different type of literature from the law and the prophets, thus Psalms are most rarely quoted for praise and by far are not limited to liturgical contexts. As a counterexample, adding nuance to the picture, we might revisit Psalm 117:1 in Romans 15:9, 11.

| Psalm 117:1 | Romans 15:9, 11. |
|---|---|
| Praise the Lord, all you nations;<br>extol him, all you peoples. | and, moreover, that the Gentiles might glorify<br>God for his mercy. As it is written:<br>"Therefore I will praise you among the Gentiles;<br>I will sing the praises of your name."<br>And again, "Praise the Lord, all you Gentiles; let<br>all the peoples extol him." |

[10] Hays, *Echoes of Scripture,* 177.

[11] Hays, *Echoes of Scripture,* 22.

[12] 1) Availability: Could Paul have been familiar with the text? 2) Volume: Are there enough shared words, and are they distinctive? 3) Recurrence: Does Paul reference the text elsewhere? 4) Thematic Coherence: Does the proposed allusion align with Paul's argument? 5) Historical Plausibility: Is the suggestion consistent with what is known about Paul? 6) History of Interpretation: Have other interpreters recognized the connection? 7) Satisfaction: Does the proposal yield an insightful understanding of the text? (Hays, *Echoes of Scripture,* 33.) Several additions were suggested, see for example Thompson, *Clothed with Christ,* 1991, 30–37. For an evaluation of the criteria see Porter, *Allusions and Echoes,* 29–40.

[13] See Hays: *The Conversion of the Imagination* (2005).

Here the call to praise is used not only to support theological arguments but also to encourage a doxological response from the community.

This mostly argumentative use of the Psalms rise the question whether Paul saw the Psalms as a distinct type of literature from the law and the prophets? Luke 24:44 may suggest that the reference to Jesus fulfilling "the law, the prophets, and the psalms" reflects a later division of the Hebrew Bible, with Psalms being the prominent part of the Writings. However, Luke 24:25 and 24:27 emphasize the broader scope of Jesus' interpretation of Scripture, focusing on "Moses and all the prophets" rather than distinguishing Psalms from the prophets.

As for a taxonomy, focusing on explicit quotations and less on the echoes, in Paul's undisputed letters, there are about 20 quotations of Psalms.[14] This is the second highest reference number after the book of Isaiah (28) From these 19 Psalm citations 14 appear in Romans, 3 in First Corinthians, 2 in Second Corinthians (see *Figure 1.* below)

| | |
|---|---|
| (Ps. 4.4 | Eph. 4.26) |
| Ps. 5.9 | Rom. 3.13 |
| Ps. 8.6 | 1Cor. 15.27 |
| Ps. 10.7 | Rom. 3.14 |
| Ps. 14.1–3 | Rom. 3.10–12 |
| Ps. 18.49 | Rom. 15.9 |
| Ps. 19.4 | Rom. 10.18 |
| Ps. 24.1 | 1Cor. 10.26 |
| Ps. 32.1–2 | Rom. 4.7–8 |
| Ps. 36.1 | Rom. 3.18 |
| Ps. 44.22 | Rom. 8.36 |
| Ps. 51.4 | Rom. 3.4 |
| Ps. 68.18 | Eph. 4.8 |
| Ps. 69.9 | Rom. 15.3 |
| Ps. 69.22–23 | Rom. 11.9–10 |
| Ps. 94.11 | 1Cor. 3.20 |
| Ps. 112.9 | 2Cor. 9.9 |
| Ps. 116.10 | 2Cor. 4.13 |
| Ps. 117.1 | Rom. 15.11 |
| Ps. 143.2b | Rom. 3.19–20 |

Though Paul shares with Jewish tradition the belief that David authored the Psalms, he names David only two times (Romans 4:6 and 11:9). It is worth noting that only Psalms 8 and 69 are quoted elsewhere in the New Testament, indicating that most of

[14] Moyise, *Paul and Scripture,* 98–99.

these references are based on Paul's own exegetical work. And contrary, psalms frequently quoted in the New Testament, like Psalms 2, 110, and 118, are not cited by Paul, suggesting an independent interpretative approach.

## 4. Examples

Takin in consideration a few explicit quotes and allusions, here are a few typical –and examples of how Paul cites the Psalms in his letters, briefly illustrating his theological and rhetorical use of these texts.

Starting with Romans, as Kruse[15] argues, the apostle uses scriptural citations and allusions in Romans in four main ways: (i) to explain the gospel, detailing what God has done in Christ to make salvation possible; (ii) to establish human guilt for sinful behaviour and emphasize the need for salvation; (iii) to defend the faithfulness of God in His dealings with Israel; and (iv) to provide ethical instruction and encouragement.

### a. Psalm 71:1–2 in Rom 16–17

As we have seen above, the narrative shape of the Psalms in Romans starts with the programmatic statement in Rom.1:16–17 as "I am not ashamed of the Gospel". As Moyise–Menken[16] argues, followin Hays, the terms *aischynein* and its related forms *kataischynein* and *aischynesthai* frequently appear in the very prophecies and lament psalms from which Paul draws his language of righteousness. One of the most significant examples is Psalm 71:1–2:

> "O Lord, in you I hope (ἐλπίς) ,
> never let me be put to shame (ἀτιμώσεται).
> In your justice (δικαιοσύνη) deliver me and have mercy on me,
> Turn your ear to me, and save (σῶσον) me."

The psalmist continues by pleading for God's deliverance from the unjust (ἀδίκους, v. 4; cf. Rom. 1:18, 29) and places his hope (ἐλπίς) in God's justice (δικαιοσύνη) and salvation (σωτηρία) (vv. 14–15). It is clear that God's justice will not only rescue the psalmist but will also bring about the defeat of the enemies, who will be disgraced and put to shame (ἀτιμώσεται, v. 24). For the psalmist or the nation to avoid shame, God must act with justice and deliverance. As Wright observes, "Shame" in such a context is the feeling God's people experience when their enemies are prevailing; it is the same

[15] Kruse, *Paul's Use of Scripture,* 77.

[16] Moyise–Menken interprets the Rom 1:1–17 in the context of the Roman Empire, where the Caesar was the one who brought 'good news' through military victory (*The Psalms in the New Testament,* 139–141).

feeling Israel – and many others – endured in Paul's day while suffering under Roman oppression.[17]

### B. Psalm 14:1–3 (and Psalm 53:1–3) in Romans 3:10–12

At the beginning of Romans 3, Paul contrasts God's faithfulness, truth, and justice with human unfaithfulness, falsehood, and injustice, echoing the penitential Psalm 51. This psalm, attributed to David after Nathan confronted him about his sin with Bathsheba, highlights the contrast between God's blamelessness and human guilt, a theme central to both Psalm 51 and Romans 3:1–20. Paul cites Psalm 51:5 – "so that you might be justified in your words and triumph when you are judged" – to affirm God's justice in judgment, even as the psalm also conveys a tone of repentance and a plea for mercy. This dual emphasis underscores that God's justice is expressed not only in judgment but also in deliverance.

Moyise points out that similar theme appears in Romans 11:7, where Paul addresses Israel's current unbelief, attributing it to divine hardening: "The elect obtained it, but the rest were hardened." He first quotes Isaiah 29:10: "God gave them a sluggish spirit, eyes that would not see and ears that would not hear, down to this very day." Then he cites Psalm 69:22–23: "Let their table become a snare and a trap... Let their eyes be darkened so that they cannot see, and make their loins tremble continually." Paul likely connects these verses through the theme of blindness, though Psalm 69 is generally understood in the New Testament as speaking about Christ and His enemies.[18]

When examining the proof texts in Romans 3:10–18, where we see a cluster of texts, where Paul weaves together verses from five psalms, each characterized as a psalm of lament. Paul draws heavily from Psalm 14:1–3, which he adapts to support his argument about the human condition (the words he quotes are in italics):

> "Fools say in their hearts, 'There is no God.'
> They are corrupt, they do abominable deeds; *there is no one who does good.*
> The LORD looks down from heaven on humankind
> to see if there are *any who are wise, who seek after God.*

---

[17] Wright, *The Letter to the Romans,* 2002, 424. For a social-historical perspective see Pecsuk, *Pál és a rómaiak,* 2009.

[18] Moyise, *Paul and Scripture,* 102: The manuscript tradition here is notably inconsistent, as we compare the literal translation of Hosea 13:14 in both its Hebrew and Greek forms. The Hebrew reads, "Where are your plagues, O death? Where is your destruction, O Sheol?" while the LXX renders it, "Where is your judgment, O death? Where is your sting, O Hades?" It is possible that Paul was referencing a variant Greek text no longer extant. However, it seems more likely that Paul himself introduced the phrase "in victory," rather than relying on Greek manuscripts that included it in both Isaiah 25:8 and Hosea 13:14.

*They have all gone astray, they are all alike perverse;*
*there is no one who does good, no, not one."*
(Psalm 14:1–3 / Rom. 3,10–12)

Paul alters this by omitting the search for the righteous and turning it into a universal indictment, possibly drawing on Ecclesiastes 7:20: "Surely there is no one on earth so righteous as to do good without ever sinning." He then strings together lines from other Psalms (5:9; 140:3; 10:7; 36:1) about the wicked, particularly focusing on evil speech, progressing from throats to tongues, lips and mouth: "Their throats are open graves; they use their tongues to deceive. The venom of vipers is under their lips. Their mouths are full of cursing and bitterness."

Some scholars, like James Dunn, argue that Paul's understanding is shaped by the gospel's removal of distinctions between Jew and Gentile.[19] This allows Paul to apply texts originally directed at Jews to Gentiles (e.g., Hos. 1:10; 2:23 in Rom. 9:25–26) and vice versa. However, Paul's intent may be deeper. He seeks to show that all, both Jews and Greeks, are under the power of sin (Rom. 3:9), but without implying that God no longer distinguishes between good and evil. For Paul, "good" or "righteousness" has been redefined in light of Christ. Even if Paul extends the judgment of these psalms beyond the Gentiles to include Israel, the fundamental themes they convey still echo in his words: God is a God who acts on behalf of the righteous, the poor, the orphan, and those who seek Him. This assurance grows louder as the scope of the indictment widens. The quotation in verse 18, "there is no fear of God before their eyes," is drawn from Psalm 36, which strongly resonates with Paul's earlier affirmation of God's faithfulness in Romans 3. These verses may subtly underlie Paul's language of indictment:

"Lord, your mercy (ἔλεος) is in the heavens,
and your truth (ἀλήθεια) reaches the clouds;
your justice (δικαιοσύνη) is like the mountains of God,
your judgments like the great deep;
you save (σώσεις) humankind and creatures, O Lord" (Ps. 36:6–7).

The sweeping condemnation in Romans 3:10–18 reaches its climax with two additional quotations. First, in Romans 3:19, Paul declares that the law speaks these words "so that every mouth may be stopped," echoing Psalm 63:12; then, even more powerfully, Paul alludes to Psalm 143:2 in Romans 3:20.[20]

---

[19] Dunn, *Romans 1–8,* 1988. 150–151: "it needs to be stressed that the point of the catena is not simply to demonstrate that scripture condemns all humankind, but more precisely to demonstrate that scriptures which had been read from the presupposition of a clear distinction between the righteous and the unrighteous . . . in fact condemned all humankind as soon as that clear distinction was undermined".

[20] Hays, *Echoes of Scripture,* 50. See also: Hays, '*Psalm 143 and the Logic of Romans 3',* 107–115.

Thus, his use of these lament Psalms might have a dual aspect, and the juxtaposition of judgment and promise, creates a tension within the text. This tension arises between the recognition that all have sinned and fallen short of God's glory (Psalm 14:1–3, or Eccles. 7:20), but – as in Psalm 36 – they affirm God as a refuge for the righteous and an opponent of the wicked, though the suffering and the perceived abandonment of parts of Israel remain unresolved. This tension deepens as the letter progresses.

For example, in Romans 4:7–8 Paul cites the Psalm 32:1–2.

| Psalm 32:1–2 | Romans 4:7–8 |
|---|---|
| Blessed is the one whose transgressions are forgiven, whose sins are covered. Blessed is the one whose sin the Lord does not count against them and in whose spirit is no deceit. | Blessed are those whose transgressions are forgiven, whose sins are covered. Blessed is the one whose sin the Lord will never count against them. |

To support his argument that righteousness is credited apart from works, Paul uses David's words to illustrate the blessing of forgiveness and justification by faith, a central theme in his discussion of Abraham's faith. In Romans 8:36 ("As it is written: 'For your sake we face death all day long; we are considered as sheep to be slaughtered.'") Paul uses along with the imagery of 'sheep to be slaughtered' also found in the suffering servant text of Isaiah 53:7 the Psalm 44:22 ("Yet for your sake we face death all day long; we are considered as sheep to be slaughtered.") to describe the suffering and persecution faced by Christians, framing their experience within God's redemptive purposes. He reassures believers that despite these trials, nothing can separate them from the love of Christ.

### c. Psalm 8,5–6 in 1 Corinthians 15:25–27

To present a brief example from the 1 Corinthians we turn toward 15:25–27. In the 1 Corinthians 3:20 we find the first distinct appearance of Psalms, where Paul concludes his critique of human wisdom.

| Ps. 94:11 (LXX 93:11) | 1 Cor. 3:20 |
|---|---|
| The LORD knows our thoughts, that they are but an empty breath. | The Lord knows the thoughts of the wise, that they are futile. |

Then we find the next clear reference to the Psalms in the Corinthian correspondence in 1 Corinthians 10:26, where Paul cites Psalm 24:1. This reference directly supports his instruction in 1 Corinthians 10:25, encouraging the Corinthians to eat whatever is sold in the marketplace without raising concerns of conscience. It also serves as part

of Paul's conclusion to his discussion on food sacrificed to idols and the relationship between strong and weak believers.

Then in 1 Corinthians 15:27, Paul cites Psalm 8:7 to support his argument about the resurrection of the dead, a central theme of 1 Corinthians 15:12–34. Some Corinthians doubted the resurrection, prompting Paul to outline the dire consequences if it were untrue: their faith would be meaningless, sins would remain unforgiven, the dead would be lost, and Paul himself would be a false witness (1 Corinthians 15:13–19). However, Paul affirms Christ's resurrection as the "first fruits" of those who have died, ensuring that all in Christ will also be resurrected (1 Corinthians 15:21–23). He describes the ultimate defeat of all powers and authorities under Christ's dominion, citing Psalm 110:1 (1 Corinthians 15:25) and Psalm 8:7 (1 Corinthians 15:27) to underscore that all things will be subjected to God. These references, though lacking explicit introductory formulas, are widely recognized as allusions to the Psalms.[21]

| Ps. 110:1 (LXX 109:1) | 1 Cor. 15:25 |
|---|---|
| The LORD says to my lord, 'Sit at my right hand until I make your enemies your footstool.' | For he must reign until he has put all his enemies under his feet. |

Psalm 8 originally reflects on the wonders of creation ("When I look at your heavens, the work of your fingers") and humanity, made "a little lower than God" yet crowned with "glory and honor" (Ps. 8:5). Verse 6 speaks of the dominion granted to humanity in Genesis 1:26: "You have given them dominion over the works of your hands; you have put all things under their feet." Paul, however, applies this verse to Christ's eschatological victory, where everything will be subjected to Him: "God has put all things in subjection under his feet." (1 Corinthians 15:27. Paul clearly makes a creative exegesis of Psalm 8:6–7 to illustrate that all enemies, including death, will eventually be subdued.[22] This interpretation aligns with how Hebrews 2:8, also applies the text to Christ, clarifying the meaning of "all things in subjection." Paul emphasizes, which later sparked debates about Christ's divinity, that "all things" in the quotation clearly excludes God, who is the one subjecting everything, and concludes that even Christ will ultimately be subject to God.

---

[21] E.g. Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 757–760; Thiselton*, The First Epistle to the Corinthians,* 1235–1239; Moyise–Menken, *The Psalms in the New Testament,* 170–173.

[22] See Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 759: "When all things have been subjected (by God is implied) to him" is thus the new way of saying: "when he has destroyed all domination, authority and power."

## 5. Psalm 116:10 in 2Cor 4:13

Our last example will be a debated reference, but one that probably comes closest to the theme of Lectio Divina. Here we need a closer look at the use of Scripture's lyric poetry or himnology.

As for the context, the reference to the Psalms 116 occurs during his discussion of his new covenant ministry (2:12–7:4), which surpasses the old covenant, and it is even more glorious than Moses' ministry (3,9). In this Spirit-led ministry, Paul seeks to distinguish himself from his opponents who bring letters of recommendation (3:3), claim superior Jewish heritage (11:22–23), and boast of their accomplishments (10:8–18).[23] Prior to the reference, Paul presents his new covenant ministry, emphasizing its foundation in the Spirit and his role as a suffering servant. In 2:12–3:3, he portrays himself as being led to death in Christ's triumphal procession (2:14), a suffering that manifests the 'sweet fragrance of Christ' and draws others to life or death (2:15–16). Through this ministry, God enables Paul to bring the gospel's transformative message, determining people's relationship with the Lord (2:17; cf. 1 Cor. 1:18). In 3:1–4:6, Paul extols the glories of his Spirit-led ministry. The Spirit writes Christ on the hearts of believers (3:1–3), produces life (3:4–6), and bestows righteousness (3:9), permanence (3:11), freedom (3:17), transformation (3:18), and divine light (4:6). In 4:7–15, Paul acknowledges the contrast between the grandeur of his ministry and his frail human condition. Despite describing himself as "afflicted," "perplexed," "persecuted," and "struck down", one who always carries in the body the death of Jesus (4:8–11), he asserts that God's power sustains him. He likens himself to a "clay jar" holding treasure (4:7) and states that, while death is at work in him, Christ's life is manifest among the Corinthians (4:11–12). This paradox of weakness and divine strength forms the backdrop for his citation of Psalm 116:10 in 2 Cor. 4:13.

Paul introduces the citation by using a unique introductory formula in his writings: 'according to what is written'.[24] Although distinct, this phrase is comparable to the more commonly used formula *καθὼς γέγραπται* ("just as it is written"), which Paul employs to introduce scripture in other passages, such as 2 Cor. 8:15 and 9:9. The citation itself is brief, consisting of mere three words from LXX Ps 115:1 as follows.

---

[23] For a recent examination on Pul's opponents see Harris, *The Second Epistle to the Corinthians,* 67–86.

[24] See further Barnett, *The Second Epistle to Corinthians,* 240–243.

| Ps. 116:10 (LXX 115:1) | 1 Cor. 15:25 |
| --- | --- |
| I kept my faith, even when I said, 'I am greatly afflicted' | But just as we have the same spirit of faith that is in accordance with scripture, – *'I believed, and so I spoke' [ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα],* – we also believe, and so we speak. |

The reference, that functions within the arguments presented above, matches the LXX exactly, and the Greek *ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα* is found only in Paul and Ps 115. Moreover, Paul's argument aligns with the psalm, where both the speaker's faith prompts them to speak despite facing persecution. The Masoretic Text (MT) is significantly different, ruling it out as a source. In the LXX, "I believed, therefore I spoke" opens the psalm, while in the MT, it appears mid-psalm (Psalm 116:10). The meanings also diverge: the LXX emphasizes that faith drives the psalmist to speak out *despite* affliction, whereas the MT suggests that faith sustains the psalmist *through* his distress.

Why would Paul cite just three words, when these words don't seem crucial to his argument?[25] There's no typological connection, no formulaic phrase like "in accordance with the Scripture," no pesher or allegorical meaning that Paul unpacks, nor does he go on to interpret the psalmist's words. He simply asserts, "Just as we have the same spirit of faith… we also believe, and so we speak." This three-word citation, identified by Christopher Stanley as "one of the more obscure quotations in the Pauline corpus"[26], calls for alternative interpretive possibilities. One such possibility is that Paul is invoking the psalmist's *lyrical voice,* "the psalmist's sung story of an outspoken faith despite persecution".[27]

Paul seems to recognize a shared spirit of faith with the psalmist, τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως, which prompts him to quote the psalm.[28] The psalmist's perspective on his struggles mirrors Paul's own. The psalmist declares, "For you have delivered my soul from death, my eyes from tears, my feet from stumbling. I walk before the Lord in the land of the living" (LXX Psalm 114:8–9), while Paul affirms, "We know that the one who raised the Lord Jesus will raise us also with Jesus" (2 Cor. 4:14). Both figures also demonstrate a boldness to speak despite the consequences. The psalmist says, "I believed, therefore I spoke, but I was greatly afflicted" (LXX Psalm 115:1), and Paul echoes this sentiment: "We are afflicted in every way, but not crushed; perplexed, but not driven to despair" (2 Cor. 4:8). They also share similar adversaries; the psalmist

25 Following here Belleville, *Scripture and Other Voices,* 242–245.

26 Stanley, *Arguing with Scripture,* 98.

27 Belleville, 242.

28 Paul reference to David as the righteous suffering is often discussed, see for example: Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians,* 340–343; Barnett, *The Second Epistle to Corinthians,* 241.

remarks, "I said in my astonishment, 'Every person is a liar'" (LXX Psalm 115:2), while Paul describes being "[persecuted], but not forsaken; struck down, but not destroyed" (2 Cor. 4:9).

However, there are differences. The psalmist speaks in the first-person singular, whereas Paul uses the plural "we," reflecting a corporate perspective, characteristic of the apostolic suffering theme throughout 2 Corinthians.[29] Additionally, while both share a theology of divine deliverance, Paul's motivation for preaching the gospel extends beyond personal assurance of life after death. He emphasizes that his mission is for the benefit of others: "Everything we do and say is for your benefit" (τὰ γὰρ πάντα δι᾽ ὑμᾶς, 2 Cor. 4:15). The God who raised Jesus will not only raise Paul but also the Corinthians (καὶ ἡμᾶς σὺν Ιησοῦ ἐγερεῖ) and "present us together with you" (καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν, 2 Cor. 4:14).

In this context, speech-act theory offers valuable insights. As Anna Wierzbicka suggests, when an author quotes another, they momentarily assume the original speaker's persona, merging the two voices into one.[30] This dynamic aligns with Paul's method of dictating letters and the oral delivery of those letters by the carrier to the recipients. While some argue that Paul's audience, primarily Greek and lower-class, may not have been literate enough to catch these subtle scriptural references, this view underestimates the oral tradition's strength in early Christian communities.[31] Biblical literacy need not have been confined to the written word; in a culture rich in oral communication and memorization, hearing Scripture read and preached weekly would have been customary. According to 1 Timothy 4:13, pastors were responsible for "the public reading of Scripture, to exhortation, and to teaching" (τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ). Similarly, 2 Peter 3:15–16 assumes a level of familiarity with Paul's writings and "the other scriptures," implying a broader scriptural literacy gained through oral means.[32]

Hymnody played a crucial role in first-century worship, and lyric poetry, by nature, invites the listener into the author's world, evoking images, engaging the senses, and stirring emotions. The memorable quality of lyric poetry is crucial here. Just as the psalmist's words "I believed, therefore I spoke" would evoke the entire psalm, so too would Paul's spoken words recall not only Psalm 115 but also its accompanying music and emotional resonance. 2 Corinthians 4:13, when spoken aloud, could evoke me-

---

[29] See Barnett, *The Second Epistle to Corinthians,* 242.

[30] Wierzbicka, *The Semantics of Direct and Indirect Discourse,* 273. Reference summarized by Stanley, *Arguing with Scripture,* 25.

[31] For a detailed analysis on Paul's audiences see Stanley, *Paul's "Use" of Scripture: Why the Audience Matters,* 125–155.

[32] Green, *Jude and 2 Peter,* 327–330.

mories of the Hallel Psalms.[33] These psalms were regularly sung and thus familiar in the first century. Jesus himself sang the Hallel with his disciples before going to the Mount of Olives (Mark 14:26). Paul's references to psalms, hymns, and spiritual songs in worship (Eph. 5:19; Col. 3:16), along with James' exhortation, "Is anyone cheerful? Let them sing psalms" (ψαλλέτω, James 5:13), indicate the Psalter's central role in early Christian worship and daily life. It is reasonable to think that LXX Psalm 115, as part of the Hallel, continued to hold a liturgical function in the early church.

The context of Psalm 116 implies an element of thanksgiving, it is recognized as an individual song of thanksgiving, particularly in the psalmist's response to being rescued from death and his vow of gratitude (Ps. 116:12–13, 17).[34] Given that Paul shares the same spirit of faith as the psalmist, it is logical for him to also speak of thanksgiving. This is evident in 2 Corinthians 4:15, where Paul states, "everything is for your sake, so that grace, as it extends to more and more people, may increase thanksgiving, to the glory of God."

Lyric poetry has the power to shape an individual's self-understanding, and LXX Psalm 115 – a prayer from someone enduring severe suffering yet still placing their trust in God, ultimately finding deliverance – played a significant role in shaping Paul's theological self-conception as a suffering servant.[35] In my view, this reference to the Psalm is a striking example of *lectio divina* in the Apostle Paul's application of Scripture.

## BIBLIOGRAPHY

Anderson, Bernhard W. –Bishop, Steven (2000[3]). *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today.* Louisville, KI: Westminster John Knox Press.

Barnett, Paul (1997). The Second Epistle to the Corinthians. (The New International Commentary on the New Testament) Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: William. B. Eerdmans.

Belleville, Linda L. (2012). Scripture and Other Voices in Paul's Theology. in *Paul and Scripture: Extending the Conversation.* Stanley, Christopher D. ed. (Early Christianity and Its Literature, 9.) Atlanta: Society of Biblical Literature, Atlanta, 233–261.

Czire Szabolcs (2024). Pál apostol és az Írások. A jelenlegi kutatás áttekintése és a haladás ára. in *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 15.1 (2024), 75–87.

Dunn, James D. G. (1988) *Romans 1–8* (WBC 38) Dallas, TX: Word Books.

Elliott, Neil (1990). *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*. (JSNTSup 45) Sheffield: JSOT Press.

33 Psalms 113–118.

34 See Anderson, *Out of the* Depths, 108–110.

35 Belleville, 245.

Ellis, E. Earle (1957). *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
Fee, Gordon D. (1987). *The First Epistle to the Corinthians*. (The New International Commentary on the New Testament) Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
Green, Gene L. (2008). *Jude and 2 Peter.* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament) Grand Rapids, MI: Baker Academic.
Harris, Murray J. (2013²). *The Second Epistle to the Corinthians* (New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI – Cambridge U.K.: William B. Eerdmans / The Paternoster Press – Milton Keynes.
Hays, Richard B. (1980). 'Psalm 143 and the Logic of Romans 3'. *JBL* 99, 107–115.
Hays, Richard B. (1989). *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
Jellicoe, Sidney (1968). The Current Situation in Septuagint Studies. in *The Septuagint in Modern Study.* Jellicoe, Sidney ed. Oxford: Oxford University Press, 353–358.
Kruse, Colin G. (2019). Paul's Use of Scripture in Romans. in *Paul and Scripture.* Porter, Stanley E. – Land, Christopher D. eds. (Pauline Studies, Vol. 10) 77–92.
Michel, Otto (1929, repr. 1972). *Paulus und seine Bibel*. Gütersloh: Bertelsmann; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Moyise, Steve – Menken, Maarten J. J. eds. (2004). *The Psalms in the New Testament.* London–New York: T&T *Clark International.*
Moyise, Steve (2010). *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament.* Grand Rapids, MI: Baker Academic.
Pecsuk Ottó (2009). *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata.* Budapest: Kálvin Kiadó.
Porter, Stanley E. (2008) 'Allusions and Echoes'. in *As It Is Written: Studying Paul's Use of Scripture.* Porter, Stanley, E. – Stanley, Christopher D. eds. Atlanta: Society of Biblical Literature. 29–40.
Porter, Stanley, E. – Stanley, Christopher D. eds. (2008). *As It Is Written: Studying Paul's Use of Scripture.* (Society of Biblical Literature Symposium, 50). Atlanta: Society of Biblical Literature.
Stanley, Christopher D. (2004). *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*. New York: T&T Clark.
Stanley, Christopher D. (2008). Paul's "Use" of Scripture: Why the Audience Matters. In *As It Is Written: Studying Paul's Use of Scripture.* Porter, Stanley, E. – Stanley, Christopher D. eds. (Society of Biblical Literature Symposium, 50). Atlanta: Society of Biblical Literature. 125–155.
Stanley, Christopher D. ed. (2012). *Paul and Scripture: Extending the Conversation.* (Early Christianity and Its Literature, 9) Atlanta: Society of Biblical Literature.
Thiselton, Anthony C. (2013²). *The First Epistle to the Corinthians* (New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI – Cambridge U.K.: William B. Eerdmans / The Paternoster Press.
Thompson, Michael B (1991). *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1—15.13* (JSNTSup 59) Sheffield: JSOT Press.
Thrall, Margaret E. (1994). *The Second Epistle to the Corinthians*. (The International Critical Commentary). Edinburgh: T & T Clark.

Vollmer, Hans (1895). *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus. Textkritisch und Biblisch-Theologisch gewürdigt nebst einem Anhang.* Freiburg: J. C. B. Mohr.
Watson, Francis (2022). Paul and Scripture. in *The Oxford Handbook of Pauline Studies.* Novenson, Matthew V. – Matlock, R. Barry eds. Oxford: Oxford University Press. 357–370.
Wierzbicka, Anna (1973). "The Semantics of Direct and Indirect Discourse," *Papers in Linguistics 7.* 267–307.
Wright, Nicholas T (2002). *The Letter to the Romans.* (The New Interpreter's Bible Volume X) Nashville: Abingdon.

Sándor ENGHY

# DIE EXEGETISCHEN WURZELN DER PREDIGTEN VON MELIUS JUHÁSZ PÉTER

**ABSZTRAKT**

Melius Juhász Péter debreceni prédikátor, püspök (1532–1572) alig 40 évet élt. Prédikációi mély exegetikai gyökerekről tanúskodnak. Melius Juhász Péter számára fontos a Szentírás, mely hitének legfőbb tekintélye, és prédikációiban azt eredeti nyelven idézi. A bibliai szövegeket kontextusban értelmezi, kora körülményeire alkalmazva. Prédikációi teológiailag világosak, egyszerűek. A legbonyolultabb igazságokat is érthetővé teszi, nem feláldozva azok bibliai összefüggéseit. A reformáció eszméi nagy hatást gyakoroltak rá, a kegyelemtől, a hit általi megigazuláson át az Istennel való személyes kapcsolatig. Korának uralkodó egyházával szemben éles kritikát fogalmaz meg, saját egyházát védelmezve. Ezen írások exegetikai alapjait vizsgálom, kutatva, hogy polemikus megjegyzéseit mennyiben igazolják a Szentírásból vett idézetek.

*Kulcsszavak:* Melius Juhász Péter, reformáció, prédikáció.

## I. EINLEITUNG

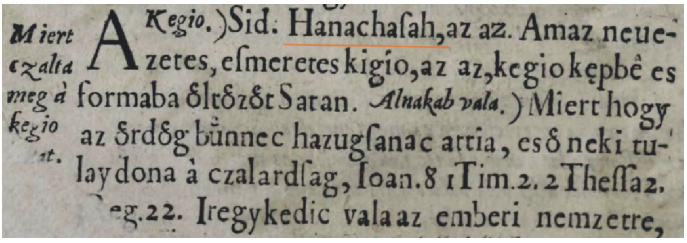
Die Fachliteratur gibt uns drei mögliche Geburtsdaten für Méliusz: 1515, 1532 und 1536. Ich betrachte diese Information nicht als Beitrag zur Kirchengeschichte und auch nicht als Angaben eines Experten. Wenn 1532 das richtige Datum ist, wäre er nur ein Jahr jünger als Sárospatak. Neben 1532 möchte ich einige Quellen erwähnen: Magyar Könyvszemle, Keresztény Magvető, Magyar Hírmondó. Es gibt auch ein medizinisches Handbuch, daneben eine Rundschau: Debreceni Szemle. Ein weiterer Verweis findet sich in einer Veröffentlichung namens Botanikai Közlemények und in einer Zeitschrift: Székelyföld. Auch das Blatt Új Könyvpiac enthält einen Rezensent und die Datenbank Arcanum, Magyar Életrajzi Lexikon bestätigen das Jahr 1532 als Geburtsdatum von Melius.[1]

[1] SZABÓ, A.: Debrecenhez kötődő Füveskönyvek, *Debreceni Szemle,* Debrecen és a régió tudományos műhelyeinek folyóirata, 2017/1. 103–111. 104.; ZVARA, E.: Figyelő, Meliusz Juhász Péter műveinek facsimile kiadása, *Magyar Könyvszemle,* 2011, 127. évfolyam, 1–4. szám, 6. 2011 / 4. szám, 523–526. 523.; TÚRI, T.: Sermon and Apocalypse: Pál Karádi and the Protestant Tradition, Abstracts, *Keresztény Magvető* 2017. 123. évf. 2–3. sz. 2. 468–469. 469.; SZLATKY, M.: (szerk.): Minden doktorságot csak ebből késértek. Szemelvények a XVI–XVII. század magyar nyelvű orvosi kézikönyv-

Die exegetischen Wurzeln der Predigten von Melius Juhász Péter untersuche ich anhand des folgenden Bandes: Valogatot praedikatioc a prophetac es apostoloc irassabol mind egesz esztendő altal valo fő innepekre es minden felé szükseges dolgokrol es artikulusokrol a regi es mastani Doctoroknac magyarazasoc szerint, Döbrötzömbe, Töröc Mihal által, 1563 (RMK I. 54.) Der Band enthält ausgewählte Predigten der Propheten und Schriften der Apostel.[2]

1. Die erste Predigt, die sich mit der Geburt Christi befasst, die auch als Weihnachts-Predigt bezeichnet wird, basiert auf dem dritten Kapitel des ersten Buches Mose.

In der ersten Predigt verwendet Melius für die Schlange das hebräische Wort „Hanachasah":[3]


Miert czalta meg à kegio at. A Kegio.) Sid: Hanachaſah, az az. Amaz neue-zetes, eſmeretes kigio, az az, kegio képbẽ es formaba ſöltözöt Satan. Alnakab vala.) Miert hogy az ördög bünnec hazugſanac attia, es ö neki tulaydona à czalardſag, Ioan. 8 1 Tim. 2. 2 Theſſa2. eg. 22. Iregykedic vala az emberi nemzetre,

Tatsächlich ist וְהַנָּחָשׁ (1Mose 3,1) in der Hebräischen Bibel zu finden, was fast identisch ist mit der Schreibweise von Melius, nur ohne die Konjunktion וְ.[4] Vollkommen wäre aber seine Transkription, wie wir sehen mit zwei „á" Vokalen und ohne „ah" am Ende des Wortes.

veiből, Magyar Hírmondó Budapest, 1983, 10. I. rész, Melius Juhász Péter: Herbárium Kolozsvár, 1578. Heltai Gáspárné műhelyében, Utószó, 383–422. 388.; PIFKÓ, D.: A Chamaecytisus (Fabaceae) nemzetség ismerete a Kárpát-medencében, Kitaibel Pál munkásságát megelőző időszakban, KALAPOS, T. VOJTKÓ, A. (szerk.): Botanikai Közlemények, 104. kötet 2017/1. sz. 43– 83. 60.; PÉTER H., M.: Kájoni János 1673-ban írt Magyar Herbárium című művében található néhány gyógynövény értékelése mai ismereteink alapján *Székelyföld,* 2020, 24. évfolyam, 8. szám, 91–103. 94.; Mélius Juhász Péter: Jelenések könyve magyarázatos bibliafordítás, 1568, Új Könyvpiac, 2018, 28. évfolyam, 1. szám, június, 14.; https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-eletrajzi-lexikon-7428D/m-76AF9/melius-juhasz-peter-76D55/

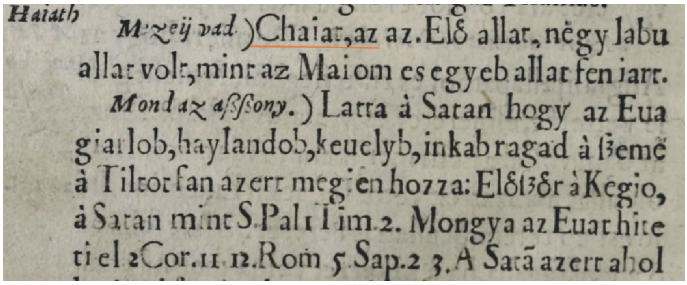
[2] https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=4&layout=s

[3] https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=13&layout=s ;The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament by Ludwig Koehler and Walter Baumgartner translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson © 1994, 1995, 1996, 1999, 2000 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 3.7. 691.

[4] Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker Copyright © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (The Groves Center). All Rights Reserved. Version 2.5. Verse 55 of 23213.

Melius beschreibt hier in seiner Predigt, wie Satan die Gestalt oder Form einer Schlange angenommen hat. Für Melius war es offensichtlich, dass Satan in einer konkreten Gestalt, wie der Form einer Schlange, in den historischen Figuren der damaligen Kirchengeschichte erschien. Interessanterweise findet Melius, wie immer, auch jetzt den neutestamentlichen Zusammenhang zu dieser Stelle im Neuen Testament, diesmal aus 2. Petrus 2. Ich denke dabei willkürlich an den Vers14, weil er immer nur das Kapitel angibt. Im Vers steht: Sie haben nur Augen für die Ehebrecherin, sind unaufhörlich bereit zur Sünde, locken leichtfertige Seelen an, ihr Herz ist getrieben von Habsucht – Kinder des Fluchs![5] In einer solchen konkreten menschlichen Verhaltensform ist die Sünde für Melius erkennbar.

2. Im Predigttext ist das nächste hebräische Wort „Chaiat" aus 1Mose 3,1 zitiert, in dem es heißt, dass die Schlange listiger war als alle Tiere des Feldes:[6]


Haiath Mezeij vad )Chaiat,az az. Elő allat, négy labu allat volt,mint az Maiom es egyeb allat fen iart. Mond az aſſzony. ) Latta à Satan hogy az Eua giarlob,hayandob,keuelyb,inkab ragad à ſʒemẽ à Tiltot fan azert megien hozza: Előſʒör à Kegio, à Satan mint S.Pal 1 Tim.2. Mongya az Euat hite ti el 2Cor.11.12.Rom 5.Sap.2 3. A Satã azert abol

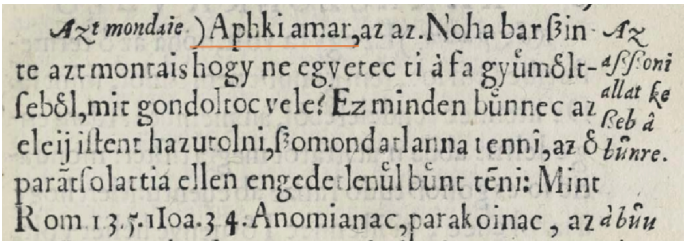
Der Buchstabe Jod wird ohne Dagesch mit ‚i' transkribiert, sonst ist die Wiedergabe des häbrischen Wortes חַיַּת richtig. Melius bezieht den Begriff חַיַּת in seiner Predigt auf die vierbeinigen Tiere und erwähnt dabei nur den Affen. Dies ist besonders interessant, da es so wirkt, als ob er bereits geahnt hätte, dass die Frage nach der Abstammung des Menschen in ein paar Jahrhunderten ein Thema wird. Seine Beobachtung lässt darauf schließen, dass er sich möglicherweise schon damals mit der Idee der Evolution auseinandergesetzt hat. Indem er den Affen als einziges Tier hervorhebt, öffnet er eine Tür zur späteren Diskussion über die Herkunft des Menschen. In Bezug auf diesen Begriff חַיַּת nennt der Autor keine Zusammenhänge aus dem Neuen Testament.

---

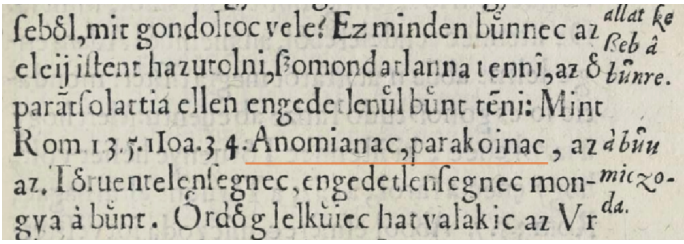
[5] https://www.bibleserver.com/LUT/2.Petrus2

[6] https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=15&layout=s; Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) Verse 56 of 23213; The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 310.; https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose3

3. Der dritte hebräische Ausdruck in dieser Predigt bezieht sich immer noch auf 1 Mose 3,1, wo der Autor den Ausdruck „Aphfki amar" verwendet:[7]


Azt mondaie ) Aphki amar, az az. Noha bar ßin Az
te azt montais hogy ne egyetec ti à fa gyümölt- assoni
ſeböl, mit gondoltoc vele? Ez minden bünnec az allat ke
eleij iſtent hazutolni, ſomondatlanna tenni, az ö Reb à
parätſolattia ellen engedetlenül bünt tëni: Mint bünre.
Rom 13.5. 1Ioa. 3 4. Anomianac, parakoinac, az à bün

Die Wiedergabe des Ausdrucks אַף כִּי־אָמַר ist ebenfalls genau, was jeden einzelnen Konsonanten betrifft. Nur am Anfang des Verbs, „amar" hätte er „á" schreiben können. Wahrscheinlich betont der Autor diesen Ausdruck, weil die Betonung, die die Schlange in ihren Worten verwendet, darauf abzielt, das der Mensch das Gesagte Gottes hinterfragt. Diese Formulierung unterstreicht, dass Melius den hebräischen Ausdruck betont, um die List und die Hinterfragung der Schlange gegenüber dem göttlichen Wort zu verdeutlichen. Die Hervorhebung des Wortes des Schöpfers auf diese Weise betrachtet der Autor als Sünde und erwähnt in der Predigt zwei griechische Ausdrücke, die auch im Neuen Testament vorkommen, nämlich „Anomia" und „parakoi" – wie Melius schreibt:[8]


ſeböl, mit gondoltoc vele? Ez minden bünnec az allat ke
eleij iſtent hazutolni, ſomondatlanna tenni, az ö Reb à
parätſolattia ellen engedetlenül bünt tëni: Mint bünre.
Rom 13.5. 1Ioa. 3 4. Anomianac, parakoinac, az à bün
az, Törueneleníegnec, engedetlenſegnec mon- micz o-
gya à bünt. Ördög lelkülec hat valakic az Vr da.

Das Interessante an dem Ausdruck παρακοή ist,[9] dass hier im Wort „parakoi" der griechische Buchstabe Eta (η) nach dem modernsten griechischen Sprachgesetz und der grammatikalischen Regel, wie das „i" in dem englischen Wort „machine" ausgespro-

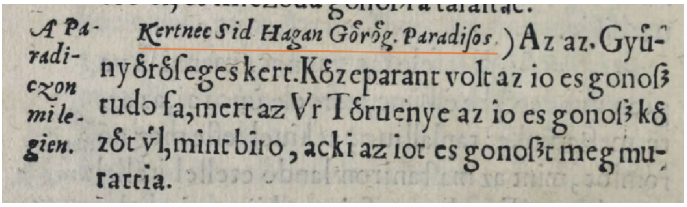
[7] https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=16&layout=s; Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) Verse 57 of 23213;

[8] https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=16&layout=s ;

[9] A Greek–English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2.8. 767.

chen und so geschrieben wird, also als ein langes „i".[10] Für den Autor ist die Sünde in den Persönlichkeiten der Kirchengeschichte jener Zeit zu erkennen, und er sagt, dass sie teufelsgleich seien, weil sie dem Wort und Gebot des Herrn widersprechen und stattdessen den Worten Satans und der Menschen glauben. Als Zusammenhang aus dem Neuen Testament erwähnt Melius Römer 5. Natürlich gibt der Autor nur das Kapitel an, aber in Römer 5,19 finden wir einen Bezug zur Ungehorsamkeit:[11] Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten.[12] Diese Formulierung zeigt, wie Melius die Passage aus Römer 5 zitiert, um das Thema Ungehorsam hervorzuheben, das zentral für seine Argumentation ist. In 1.Johannes 3,4 finden wir den Ausdruck ἀνομία:[13] Wer Sünde tut, der tut auch Unrecht, und die Sünde ist das Unrecht.[14] Natürlich gibt Melius auch hier nur das Kapitel an. Diese Formulierung verdeutlicht, dass der Autor den Begriff „Anomia" erwähnt nur, um die Verbindung zur Gesetzlosigkeit im Neuen Testament zu zeigen.

4. In Melius' Weihnachtspredigt wird auch das hebräische Wort „Hagan" erwähnt:[15]


A Paradiczon mi legien.

Kertnec Sid Hagan Gőrőg. Paradisos.) Az az. Gyümyőrőſeges kert. Közeparant volt az io es gonoſz tudo ſa, mert az Vr Iſtuenye az io es gonoſz közöt vl, mint biro, acki az iot es gonoſzt megmurattia.

Er schreibt dieses Wort jedoch nicht ganz korrekt, da er nur „Hagan" schreibt. Korrekt wäre die Schreibweise „Haggán", bei der nach dem Artikel der Buchstabe Gimel mit einem Dagesch versehen wird und für Patach ein Qametz verwendet wird. Melius benutzt also den Ausdruck „Hagan" großzügig, weil das ursprüngliche hebräische Wort

---

10 BIEN, P. GONDICAS, D. RASSIAS, J. KARANIKA, A. BIEN, C. Y.: Greek today : a course in the modern language and culture, Dartmouth College Press, University Press of New England, Hanover, N.H., 2004, xxvii

11 Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Nestle–Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 3.7. Verse 4912 of 7968.

12 https://www.bibleserver.com/LUT/R%C3%B6mer5

13 Novum Testamentum Graece Verse 7444 of 7968; A Greek–English Lexicon of the New Testament 85.

14 https://www.bibleserver.com/LUT/1.Johannes3

15 https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=17&layout=s

im Text הַגָּן (1Mose 3,3 ) wäre.[16] Diese großzügige Schreibweise deutet darauf hin, dass der Autor die Regeln der hebräischen Sprache nicht genau befolgt. Die Übersetzung von 1Mose 3,3 aus dem Hebräischen ins Deutsche lautet: aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret sie auch nicht an, dass ihr nicht sterbet![17] Dieser Vers ist Teil des Dialogs zwischen Eva und der Schlange, in dem die Schlange Eva dazu verleitet, das göttliche Verbot zu hinterfragen und zu übertreten.

Kann sein, dass die Wiedergabe von „Hagan" in der Predigt nicht ganz genau ist, während die Übersetzung des Wortes ins Griechische als „Paradisos" jedoch sehr präzise ist. Dieses Wort wird im Griechischen verwendet, um den Garten Eden zu bezeichnen und ist eine präzise Übersetzung des hebräischen Begriffs.[18] Hier können wir uns natürlich wieder darauf einigen, dass „Paradisos" nicht genau die Wiedergabe von παράδεισος ist.[19] Im klassischen Griechisch wird nämlich das Epsilon, Iota „ει" als „ei" ausgesprochen, während in der modernen griechischen Aussprache „ει" wie ein einfaches „i" ausgesprochen wird.[20] Daher kann „Paradisos" eine Anpassung an die moderne Aussprache sein. Dieser Unterschied zeigt, dass es eine Diskrepanz zwischen der traditionellen und der modernen Aussprache gibt, was zu unterschiedlichen Schreibweisen führen kann und Melius richtet sich nach der modernen Aussprache. Jedenfalls werden die hebräischen und griechischen Begriffe „Hagan" und „Paradisos" exegetisch bei Melius dahingehend erläutert, dass der Baum in der Mitte des Gartens der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse war, denn das Gesetz des Herrn sitzt zwischen Gut und Böse wie ein Richter, der das Gute und das Böse zeigt.

Der Baum in der Mitte des Gartens ist also für Melius das Gesetz, das als Richter entscheidet, was gut oder schlecht ist. In der Exegese von Melius wird das Gesetz Gottes mit einem Richter verglichen, der zwischen Gut und Böse unterscheidet und so den Menschen zeigt, was richtig und was falsch ist. Der Baum, der im Zentrum des Gartens steht, symbolisiert das Gesetz und fungiert als Entscheidungsinstanz, die bestimmt, was richtig oder falsch ist. Diese Interpretation verbindet die Rolle des Baumes im Garten Eden mit der Funktion des göttlichen Gesetzes als Richtschnur.

---

16 Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) Verse 58 of 23213.

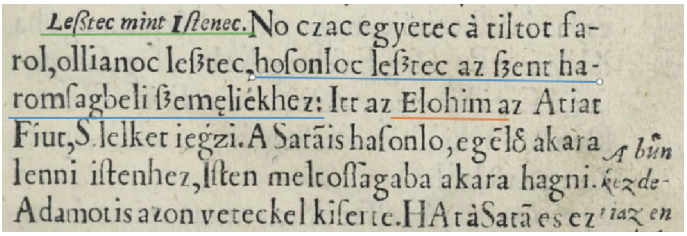
17 https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose3

18 A Greek–English Lexicon 761.

19 LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 4.8 Copyright © 2012, Bernard A. Taylor and Dale M. Wheeler. All rights reserved. Septuaginta, edited by Alfred Rahlfs Editio altera by Robert Hanhart ©2006 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. See the module "Accordance Module Info" for more details. Version 5.6 Verse 59 of 28971.

20 VARGA, Zs. J.: Bibliai görög olvasó- és gyakorlókönyv, Hernád Kiadó, Sárospatak 2015, 13.; „ει i as in machine" – BIEN, P. GONDICAS, D. RASSIAS, J. KARANIKA, A. BIEN, C. Y.: Greek today xxix.

5. Das fünfte Wort der Predigt von Melius ist „Elohim":[21]


Leßtec mint Iſtenec. No czac egyetec à tiltot ſa-
rol, ollianoc leßtec, hoſonloc leßtec az ßent ha-
romſagbeli ßemęliekhez: Ict az Elohim az Atiat
Fiut, S. lelket iegzi. A Satãis haſonlo, egẽlõ akara A bün
lenni iſtenhez, Iſten meltoſſagaba akara hagni. kezde-
Adamotis azon veteckel kiſerte. HA tà Satã es ez tiaz en

Das Zitat stammt aus 1Mose 3,5, in dem es heißt: sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.[22] Die Transkription des Begriffs ist perfekt in Bezug auf seine lexikalische Form: אֱלֹהִים.[23] Der Autor bemerkt zum Begriff Elohim, dass es hier eigentlich darum geht, dass ihr den Personen der Heiligen Dreifaltigkeit ähnlich werdet. Melius konkretisiert den Ausdruck „Heilige Dreifaltigkeit" im Zusammenhang mit Elohim in der Predigt, wenn er über die Worte der Schlange spricht. Er sagt, dass „Elohim" hier den Vater, den Sohn und den Geist bezeichnet. Melius sieht in der Ähnlichkeit mit Gott eine verfluchte Unersättlichkeit, praktisch das Verlangen, das den Menschen zur Sünde verleitet.

Als neutestamentlicher Zusammenhang ist in der Predigt unter anderem Offenbarung 18 angegeben. Hier wird zum Beispiel in den Versen 2 und 3 beschrieben, dass Babylon, die große Stadt, gefallen ist: Und er rief mit mächtiger Stimme: Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon, die Große, und ist eine Behausung der Dämonen geworden und ein Gefängnis aller unreinen Geister und ein Gefängnis aller unreinen Vögel und ein Gefängnis aller unreinen und verhassten Tiere. Denn von dem Zorneswein ihrer Hurerei haben alle Völker getrunken, und die Könige auf Erden haben mit ihr Hurerei getrieben, und die Kaufleute auf Erden sind reich geworden von ihrer großen Üppigkeit.[24]

Melisus besiegelt und aktualisiert die Sünden seines Zeitalters – Papsttum, Erzbistum, Krämerei – auch mit der lateinischen Übersetzung „Eritis":[25]

---

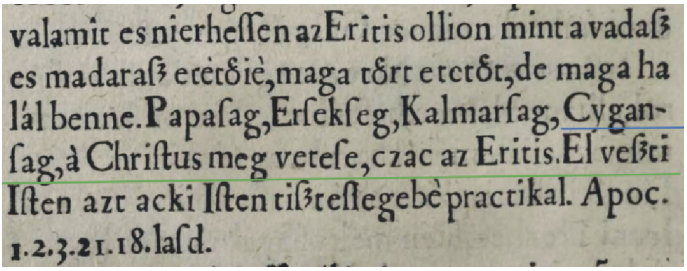
21 https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=20&layout=s

22 https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose3

23 The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 52.

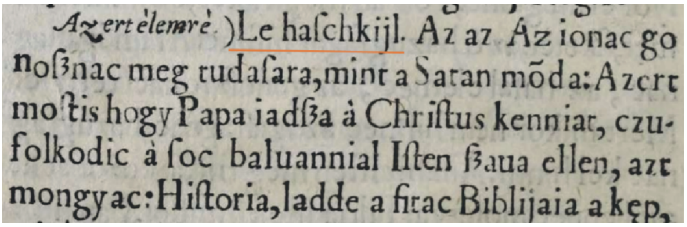
24 https://www.bibleserver.com/LUT/Offenbarung18

25 https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=21&layout=s


valamit es nierheſſen azEritis ollion mint a vadaſ̄
es madaraſ̄ etetőiè,maga tőrt etetőt,de maga ha
lál benne.Papaſag,Erſekſeg,Kalmarſag,Cygan-
ſag,à Chriſtus meg veteſe,czac az Eritis.El veſ̄ti
Iſten azt acki Iſten tiſ̄teſſegebè practikal. Apoc.
1.2.3.21.18.laſd.

Melius denkt bei dem Wort *eritis* an Persönlichkeiten seines Zeitalters, die zu denjenigen gehören, die ungehorsam sind, Taten begehen, die aus Ungehorsam gegenüber Gott entstehen und deshalb zu Grunde gehen müssen. Bemerkenswerterweise wird dabei auch das Zigeunertum im Hinblick auf die Verachtung Christi erwähnt. Melius sieht und weiß, dass Gott diejenigen verliert, die in den Bereich der Gottesverehrung eingreifen, das heißt, die wie die Figuren der damaligen Kirchengeschichte Sünde begehen. Ihr Schicksal ist im Urteil besiegelt.

6. Das sechste hebräische Wort in der Predigt, das Wort שָׂכַל,[26] ist in der Hifil Infinitivform[27] besonders interessant, weil der hebräische Buchstabe ש mit dem deutschen „sch" transkribiert wird: Le haschkijl:[28]


Azert èlemrè )Le haſchkijl. Az az Áz ionac go
noſ̄nac meg tudaſara,mint a Satan mõda:Azert
moſtis hogy Papa iadſ̄a à Chriſtus kenniat, czu-
folkodic à ſoc baluannial Iſten ſ̄aua ellen, azt
mongyac:Hiſtoria,ladde a firac Biblijaia a kęp,

Die Transkription des hebräischen Vokals Hireq und des Konsonanten Jod ist mit ‚ij' präzise vom Verb לְהַשְׂכִּיל transkribiert. Das Wort findet sich in 1Mose 3,6, wo das Wort im Kontext des Verführens von Eva im Garten Eden erscheint. Der Vers lautet: Und die Frau sah, dass von dem Baum gut zu essen wäre und dass er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte. Und sie nahm von seiner Frucht und

26 The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 1328.
27 Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) Verse 61 of 23213.
28 https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=23&layout=s

aß und gab ihrem Mann, der bei ihr war, auch davon und er aß.[29] In diesem Zusammenhang wird שָׂכַל, als „klug machte" übersetzt. Dieses Wort impliziert Einsicht.[30]

Melius verweist bei seiner Erklärung auf Jesaja 44 als alttestamentlicher Zusammenhang zu der Stelle in 1Mose 3,6. In Jesaja 44,18 heißt es: Sie wissen nichts und verstehen nichts; denn sie sind verblendet, dass ihre Augen nicht sehen und ihre Herzen nichts merken können.[31] Dieser Vers beschreibt den Zustand der geistlichen Blindheit und des Unverständnisses, der die Menschen davon abhält, die Wahrheit zu erkennen. Melius zieht hier eine Parallele zwischen dem Sündenfall und der Situation zur Zeit Jesajas. Im Garten Eden ließ sich Eva von dem Verlangen nach Weisheit verführen, was zum Fall des Menschen führte. Für Melius führt das Streben nach Weisheit ohne wahres Verständnis und Einsicht zur Blindheit und zum Fall. Diese Blindheit beschreibt er als charakteristisch für das Volk in Jesajas Zeit, das sich von Gott abwendet und stattdessen auf Götzen vertraut. In Jesaja 44 wird die geistliche Blindheit des Volkes deutlich, das den wahren Sinn der Geschichte nicht erkennt. In Verbindung mit 1Mose 3,6 betont also Melius den Mangel an Einsicht in der Zeit von Jesaja. Das Verlangen nach Weisheit im Garten Eden führte zum Fall, was durch die Blindheit und das fehlende Verständnis als Sympton der Sünde auch in Jesaja 44 zum Fall führt, was für Melius unterstrichen wird.

Melius verweist auch auf einen weiteren alttestamentlichen Zusammenhang in Verbindung mit 1Mose 3,6, auf Daniel 12, wo er offensichtlich an die Verständigen im 12,3 denkt. In diesem Vers heißt es: Und die Verständigen werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.[32] Hier bezieht sich das Wort „die Verständigen" (וְהַמַּשְׂכִּילִים) auf jene, die Einsicht besitzen.[33] Dieser Vers unterstreicht, dass diejenigen, die göttliche Weisheit besitzen, in der Ewigkeit erstrahlen werden. In diesem Zusammenhang betont Melius also die positive Bedeutung des Wortes שָׂכַל die sich in der tiefen Gotteserkenntnis ausdrückt, als Zeichen der wahren Einsicht, die sich auch in der Ewigkeit widerspiegelt.[34]

In Melius' Erklärung wird auch die Aufgabe des verständigen Menschen klar umrissen. Er betont: „Dort sollst du lernen, wo Gott lehrt, aus dem Wort Gottes, nicht außerhalb des Wortes Gottes." Diese Aussage unterstreicht, dass wahre Einsicht nur durch das göttliche Worte erlangt werden kann. Melius fordert dazu auf, sich ausschließlich auf das Wort Gottes zu stützen, um wahre Weisheit zu erlangen, und warnt

---

29 https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose3

30 The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 1328.

31 https://www.bibleserver.com/LUT/Jesaja44

32 https://www.bibleserver.com/LUT/Daniel12

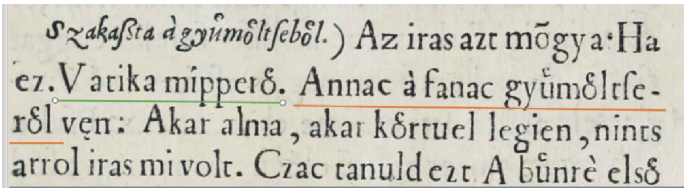
33 Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) Verse 20752 of 23213.

34 The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 1328.

davor, nach Wissen außerhalb von Gottes Wort zu suchen. In Daniel 12,3 wird das hebräische Wort מַשְׂכִּילִים im Griechischen mit συνίημι übersetzt,[35] was interessanterweise auch in Matthäus 15,10 vorkommt.[36] Melius selbst verweist auch auf dieses Kapitel als neutestamentlichen Zusammenhang. In Matthäus 15,10 ruft Jesus das Volk zu sich und sprach zu ihnen: Hört zu und begreift…[37] Hier ruft Jesus die Menschen dazu auf, nicht nur zuzuhören, sondern das Gehörte auch wirklich zu verstehen. Melius erwähnt diese Parallele offensichtlich, weil er die wahre Weisheit betonen möchte. Für ihn ist es wichtig, dass die Menschen das Wort Gottes nicht nur hören, sondern es auch tief begreifen und im Leben anwenden. Im neutestamentlichen Text, der das Problem des Händewaschens anspricht, Jesus spricht darüber, dass es hier nicht um die äußeren Traditionen wie das Händewaschen geht, sondern um das wahre Verständnis seiner Lehre. Jesus weist darauf hin, dass nicht das, was in den Mund des Menschen hineingeht, ihn verunreinigt, sondern das, was aus seinem Mund herauskommt, verunreinigt den Menschen. Das Wesentliche davon sollen die Zuhörer mit ihrem Verstand erfassen.

Also die Verständigen orientieren sich immer am Wort Gottes und nicht außerhalb davon. Das kann für Melius der Kern der Verbindung zwischen diesen beiden Bibelstellen (Dan 12 und Mt 15) sein.

7. Die siebte Transkription des hebräischen Wortes in der Predigt scheint auch großzügig zu sein. Es wird „Vatika mipperó“ geschrieben, während im Text וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ (1Mose 3,6) steht:[38]


Szakaſsta à gyümölcſeből.) Az iras azt mõgya: Ha
ez. Vatika mipperől. Annac à fanac gyümölcſe-
ről vęn: Akar alma, akar kőrtuel legien, nincs
arrol iras mi volt. Czac tanuld ezt. A bűnrè elsõ

Es ist interessant, dass in der Transkription des Wortes וַתִּקַּח das Dagesch fehlt, während es im Wort „mipperó“ vorhanden ist. Auch im Wort „Vatika“ fehlt der Buchstabe „Cheth“ (ח) am Ende, und korrekt wäre das Wort „mipperó“ als „mippirjó“.

---

35 LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 28888 of 28971; Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) Verse 20752 of 23213; A Greek–English Lexicon of the New Testament 972.

36 Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 499 of 7968.

37 https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us15

38 https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=24&layout=s; Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) Verse 62 of 23213.

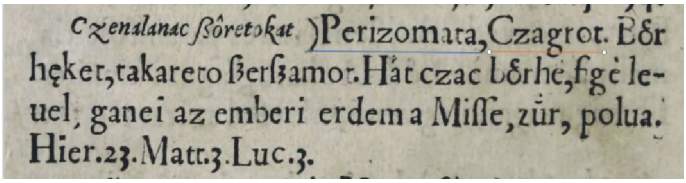
Melius versteht jedoch die Funktion des QAL Stamms, weil es für ihn scheinbar auf den Kontext hinweist. Er schreibt nämlich in seiner Erklärung zur Stelle, dass es sich um die Frucht dises Baumes handelt.

Melius versteht auch die Bedeutung von פְּרִי gut,[39] da er vermerkt, dass es sich entweder um einen Apfel oder eine Birne handeln könnte, es jedoch keine schriftlichen Hinweise darauf gibt, was es tatsächlich war. Mit dieser Bemerkung zieht Melius den Boden unter vielen späteren Darstellungen weg, insbesondere von den Darstellungen, bei denen der verbotene Baum im Garten Eden als Apfelbaum gezeigt wird.

Es ist kein Zufall, dass in 1Mose 3,6 das Wort von פְּרִי mit καρπός übersetzt wird,[40] und dass Melius denselben Text als neutestamentlichen Zusammenhang kennzeichnet, nämlich Römer 1, wo der Begriff καρπός ebenfalls vorkommt.[41] Wir können an Römer 1,13 denken, wo Paulus schreibt: Ich will euch aber nicht verschweigen, Brüder und Schwestern, dass ich mir oft vorgenommen habe, zu euch zu kommen – wurde aber bisher gehindert –, damit ich auch unter euch Frucht schaffe wie unter andern Heiden.[42] Hier wird καρπός als „Frucht" übersetzt.

Die Verbindung im Neuen Testament zum Fruchtbaum im Garten Eden ist treffend, da Melius bemerkt, dass es keine schriftlichen Beweise dafür gibt, ob es sich um einen Apfel oder eine Birne handelte. Viel wichtiger ist, ob man gehorsam ist: *„Lerne das nur. Der erste Weg zur Sünde ist es, falschen Lehren zuzuhören. Der andere Weg ist, sich Gott nicht zu beugen."* Paulus hingegen hat Gott gehorcht und kann die Frucht seines Dienstes erwarten.

8. Das achte, von Melius zitierte hebräische und griechische Wort in dieser Predigt stammt aus 1Mose 3,7:[43]


Czenalanac ſŏretokat )Perizomata, Czagrot. Eŏr
hęket, takareto ſerſamor. Hát czac Lŏrhe, fgė le-
uel, ganei az emberi erdem a Miſſe, zŭr, polua.
Hier. 23. Matt. 3. Luc. 3.

Der Vers lautet: Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schur-

39 The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 967.

40 LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 62 of 28971; A Greek–English Lexicon of the New Testament 509.

41 Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 4788 of 7968.

42 https://www.bibleserver.com/LUT/R%C3%B6mer1

43 https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=25&layout=s

ze.[44] Es geht in dem Zitat um diese Schurze. Eine interessante Tatsache bei dem Zitat ist, dass Melius zunächst das Wort „Perizomata" (περιζώματα) zitiert, also die griechische Übersetzung von חֲגֹרֹת .[45] Allerdings ist die Schreibweise von חֲגֹרֹת nicht ganz korrekt, da Melius „Czagrot" schreibt. Er liest also den hebräischen Buchstaben „Zade" (צ) anstelle des hebräischen Buchstabens „Cheth" (ח). Er liest außerdem den Buchstaben ג am Anfang des hebräische Wortes ohne den Vokal Cholem, der am Ende des Wortes, beim „Resh" nicht fehlt: חֲגֹרֹת.

„Zu Melius' Verteidigung sei gesagt, dass es für ihn einen Grund für die Verwechslung von ‚Cheth' und ‚Zade' geben könnte, denn das ungarische sprachgeschitliche Wörterbuch kennt das Wort „cagor", und es verweist genau auf dieses Zitat aus der Predigt: „Sie machten sich Felle (Schurze), „czagor", Lederstücke, Bedeckungswerkzeuge (Werkzeuge zur Reinigung und Verarbeitung von Leder)."[46]

Melius' Erklärung hat auch einen neutestamentlichen Zusammenhang mit der Geschichte von Johannes dem Täufer in Matthäus 3. In diesem Kapitel erfahren wir tatsächlich etwas über einen ledernen Gürtel: Er aber, Johannes, hatte ein Gewand aus Kamelhaaren an und einen ledernen Gürtel um seine Lenden; seine Speise aber waren Heuschrecken und wilder Honig (Mt 3,4).[47] In seinem Zitat bezieht sich Melius im neutestamentlichen Teil auf den Ledergürtel, aber hier steht nicht das Wort περιζώματα, sondern ζώνη .[48] Melius aktualisiert hier auch den alttestamentlichen Text (1Mose 3,7) und kommt im Zusammenhang mit dem Ledergürtel zum menschlichen Verdienst: Mist, Kot ist der menschliche Verdienst. Hier erwähnt er gleichzeitig das große liturgische Ereignis seiner Zeit, die Messe.

9. Melius' Predigt zu Weihnachten enthält noch das 9. und zugleich letzte hebräische Zitat, das aus 1Mose 3,8 stammt. Der Ausdruck „Leruhach haijom" steht hier im folgenden Text: Und sie hörten Gott den HERRN, wie er im Garten ging, als der Tag

---

[44] https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose3

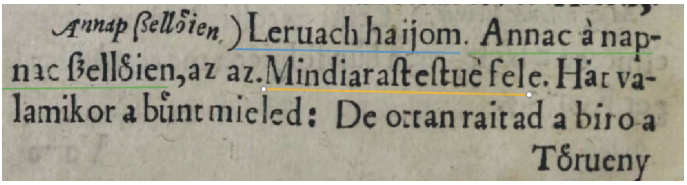
[45] LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 63 of 28971; Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) Verse 63 of 23213; A Greek–English Lexicon of the Septuagint, Second Edition (LEH-2) Compiled by J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie with the collaboration of G. Chamberlain. © 1992 & 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Second edition © 2003 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Used by permission. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2.5 Paragraph 22210 of 30437; The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 290.

[46] „Czenalanac szoretokat, czagrot, [csagrot?], bőrheket, takareto szerszamot." – Melius Péter: Christus közbenjárásáról való prédikációk. Debr. 1561. – SZARVAS, G. SIMONYI, ZS. (Szerk.): Magyar nyelvtörténeti szótár, A legrégibb nyelvemlékektöl a nyelvújításig, Hornyánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése, Budapest, 1890, Első Kötet, 341.

[47] https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us3

[48] Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Verse 52 of 7968; A Greek–English Lexicon of the New Testament 431.

kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seiner Frau vor dem Angesicht Gottes des HERRN zwischen den Bäumen im Garten: [49]


Annap ßellßien. ) Leruach haijom. Annac à nap-
nac ßellßien, az az. Mindiaraſteſtuè fele. Hát va-
lamikor a bűnt mieled: De ottan raitad a biro a
Tőrueny

Die Übersetzungen geben den Text לְרֽוּחַ הַיּֽוֹם oft auf besondere Weise wieder, indem sie in die Übersetzung den Abend oder die Kühle einfließen lassen. So wird aus dem Text לְרֽוּחַ הַיּֽוֹם kühle Dämmerung, abendlicher Wind oder ein kühler Tag. In diesen Übersetzungen erscheint auf irgendeine Weise die griechische Übersetzung von לְרֽוּחַ הַיּֽוֹם, der Begriff δειλινόσ was „gegen Abend" bedeutet.[50] Károli übersetz nur die zwei wörter רוּחַ, יוֹם, „als der Wind des Tages ging".[51] Der ursprüngliche hebräische Ausdruck (in 1. Mose 3,8) bedeutet „die Abendbrise des Tages" und bezieht sich auf die Tageszeit, wenn die Luft abkühlt und eine angenehme Abendbrise weht. In moderneren deutschen Übersetzungen wird dies eher als „bei der Kühle des Tages"[52] oder „beim Tagwind"[53] wiedergegeben. Melius ist korrekt, als in seiner Übersetzungen, für ihn der Text לְרֽוּחַ הַיּֽוֹם „beim Windhauch des Tages" bedeutet. Das heißt, seine Übersetzung enthält nur die Wörter רוּחַ und יוֹם, sonst nichts, und nicht in der Übersetzung, sondern nur in der Anmerkung wird es erwähnt: „bald gegen Abend".

Für Melius bedeutet in seiner Auffassung der Abend das Urteil, weshalb er den Text dementsprechend erklärt: am Abend des Urteils, am Ende der Welt wirst du die Dinge deiner Sünden sehen. Das Bild der Verurteilung der Sünde ist also der Abend, das Urteil, als man die Folgen seiner Sünde sieht. Das Bild der Verurteilung der Sünde wird bei Melius mit dem Abend oder dem Ende der Welt (dem Jüngsten Gericht) verbunden. Es ist der Moment, in dem die Konsequenzen der Sünden, die „Folgen seiner Sünde", sichtbar werden. Dieses Symbol verdeutlicht, dass jeder Mensch am Ende für seine Taten Rechenschaft ablegen muss.

---

[49] https://library.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_0054/?pg=25&layout=s; https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose3

[50] LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Verse 63 of 28971; A Greek–English Lexicon of the New Testament 215.; Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) Verse 64 of 23213; https://szentiras.hu/KNB/Ter3; https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z3; https://biblia.hu/biblia_k/k_1_3.htm

[51] „az napnac ele mentébe" – Szent Biblia azaz: Istennec o és Wy Testamentumanac...1–2. kötet Károlyi Gáspár (ford.) A kötetek az eredeti hasonmásai. Mantskovit Bálint ny. Vizsoly 1590 Magyar Helikon Budapest 1981. 3.

[52] https://www.bibleserver.com/ELB/1.Mose3

[53] https://www.bibleserver.com/EU/1.Mose3

In Zusammenhang mit diesem Gedanken erwähnt Melius unter anderem 2. Korinther 5 als neutestamentlichen Bezug. Paulus spricht hier davon, dass wir und alles, was wir tun, vor dem Richterstuhl Christi erscheinen müssen, damit jeder für das belohnt wird, was er getan hat, sei es Gutes oder Böses: Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf dass ein jeder empfange nach dem, was er getan hat im Leib, es sei gut oder böse.[54] So sieht Melius die Verbindung zwischen dem Begriff der Sünde im Garten Eden und seiner Auslegung im Neuen Testament.

Zusammenfassend können wir Folgendes sagen: Melius kannte den hebräischen Text der Bibel. Die genauen oder weniger genauen Transkriptionen stammen bei ihm aus einer spezifischen Logik. Er kannte auch die Septuaginta und den griechischen Text des Neuen Testaments. Seine Zusammenhänge beruhen auf einer gewissen Konkordanz, von der er seine Kenntnisse schöpft, wenn er die Begriffe in breiteren alttestamentlichen und neutestamenlichen Zusammenhängen erklärt. In seiner Predigt sehen wir eine ganzheitliche Sichtweise, die die Verknüpfung zwischen den beiden Teilen der Bibel verdeutlicht und zeigt, wie die Lehren des Alten Testaments im Neuen Testament eine erweiterte oder erfüllte Bedeutung erhalten. Außerdem verwendet er seine grammatikalischen Kenntnisse in der Übersetzung, einschließlich der Interpretation von Wortstämmen. Seine Exegese ist an seine eigene Zeit gebunden.

## LITERATUR

A Greek–English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2.8.

A Greek–English Lexicon of the Septuagint, Second Edition (LEH-2) Compiled by J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie with the collaboration of G. Chamberlain. © 1992 & 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Second edition © 2003 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Used by permission. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2.5.

BIEN, P. GONDICAS, D. RASSIAS, J. KARANIKA, A. BIEN, C. Y.: Greek today : a course in the modern language and culture, Dartmouth College Press, University Press of New England, Hanover, N.H., 2004.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker Copyright © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves

[54] https://www.bibleserver.com/LUT/2.Korinther5

Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (The Groves Center). All Rights Reserved. Version 2.5.

LXX Rahlfs Tagged Greek Septuagint (LXX1) Kraft/Taylor/Wheeler Septuagint Morphology Database v. 4.8 Copyright © 2012, Bernard A. Taylor and Dale M. Wheeler. All rights reserved. Septuaginta, edited by Alfred Rahlfs Editio altera by Robert Hanhart ©2006 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. See the module "Accordance Module Info" for more details. Version 5.6.

MÉLIUS JUHÁSZ, P.: Jelenések könyve magyarázatos bibliafordítás, 1568, Új Könyvpiac, 2018.

Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (GNT28-T) Nestle–Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 3.7.

PÉTER H., M.: Kájoni János 1673-ban írt Magyar Herbárium című művében található néhány gyógynövény értékelése mai ismereteink alapján *Székelyföld,* 2020.

PIFKÓ, D.: A Chamaecytisus (Fabaceae) nemzetség ismerete a Kárpát-medencében, Kitaibel Pál munkásságát megelőző időszakban, KALAPOS, T. VOJTKÓ, A. (szerk.): Botanikai Közlemények, 104. kötet 2017.

RMK I. 3 – RMK I. 198 Melius Juhász Péter (1536–1572)**:** RMK I. 54 – Válogatott pédikációk. Döbrötzömbe [Debrecen]. 1563. Töröc.

SZABÓ, A.: Debrecenhez kötődő Füveskönyvek, *Debreceni Szemle,* Debrecen és a régió tudományos műhelyeinek folyóirata, 2017.

SZARVAS, G. SIMONYI, ZS. (Szerk.): Magyar nyelvtörténeti szótár, A legrégibb nyelvemlékektöl a nyelvújításig, Hornyánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése, Budapest, 1890.

Szent Biblia azaz: Istennec o és Wy Testamentumanac…1–2. kötet Károlyi Gáspár (ford.) A kötetek az eredeti hasonmásai. Mantskovit Bálint ny. Vizsoly 1590 Magyar Helikon Budapest 1981.

SZLATKY, M.: (szerk.): Minden doktorságot csak ebből késértek. Szemelvények a XVI–XVII. század magyar nyelvű orvosi kézikönyveiből, 10. I. rész, Melius Juhász Péter: Herbárium Kolozsvár, 1578. Heltai Gáspárné műhelyében, Magyar Hírmondó Budapest, 1983.

The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament by Ludwig Koehler and Walter Baumgartner translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson © 1994, 1995, 1996, 1999, 2000 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 3.7.

TÚRI, T.: Sermon and Apocalypse: Pál Karádi and the Protestant Tradition, Abstracts, *Keresztény Magvető* 2017.

VARGA, ZS. J.: Bibliai görög olvasó- és gyakorlókönyv, Hernád Kiadó, Sárospatak 2015.

ZVARA, E.: Figyelő, Meliusz Juhász Péter műveinek facsimile kiadása, *Magyar Könyvszemle,* 2011.

https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-eletrajzi-lexikon-7428D/m-76AF9/melius-juhasz-peter-76D55/

https://www.bibleserver.com/LUT/2.Petrus2

https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose3
https://www.bibleserver.com/LUT/R%C3%B6mer5
https://www.bibleserver.com/LUT/1.Johannes3
https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose3
https://www.bibleserver.com/LUT/Offenbarung18
https://www.bibleserver.com/LUT/Jesaja44
https://www.bibleserver.com/LUT/Daniel12
https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us15
https://www.bibleserver.com/LUT/R%C3%B6mer1
https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us3
https://szentiras.hu/KNB/Ter3;
https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z3;
https://biblia.hu/biblia_k/k_1_3.htm ;
https://www.bibleserver.com/ELB/1.Mose3
https://www.bibleserver.com/EU/1.Mose3
https://www.bibleserver.com/LUT/2.Korinther5

FABINY Tibor

# LEONHARD GOPPELT ÉS A TIPOLÓGIA MINT „PNEUMATISCHE BETRACHTUNGSWEISE”*

**ABSTRACT**

The standard book on typology is still Leonard Goppelt's *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (1939). Goppelt examined the significant New Testament passages against the background of the contemporary Jewish interpretation of Scripture in Hellenistic Judaism. Goppelt's thesis received an implicit criticism by Rudolf Bultmann in 1950. Bultmann tried to provide a hermeneutical ground for his own rejection of typology and he criticized Goppelt for having failed to distuinguish between the "hermeneutic method" of "prophecy and fulfillment" and typology. In 1952 Gerhard von Rad gave a fuller treatment to this subject and said "typological thinking is an elementary function of all human thought and interpretation" and without this analogical way of thinking there would be no poetry. Goppelt's reply was that Bultmann's idea of typology was different from the concept of typology in the New Testament. In discussing Paul's use of typology Goppelt emphasized that it is not a "hermeneutical method" (as Bultmann put it) but a "spiritual approach" *("pneumatische Betrachtungsweise")* "that reveals the connection ordained in God's redemptive plan between the relationship of God and man in the OT and that relationship in the NT."

*Keywords:* hermeneutics, typology, hermeneutical method, prophecy and fulfilment, poetry, spiritual approach

A hagyományos és legközismertebb értelemben a tipológia az írásmagyarázatnak (egzegézisnek) az a módszere, amely – az Ó- és az Újtestamentum szoros kapcsolatát feltételezve – az egyes ószövetségi eseményekben, személyekben vagy dolgokban olyan 'előképet', 'előrevetülést', vagy 'árnyékot' lát, amelyek majd az Újszövetségben teljesednek be; az egykori 'minták', 'modellek' itt valósággá válnak, s így 'betöltetnek'. A Jordánon való átkelést például a keresztség, Izsák fiúi engedelmességét Krisztus, a mennyei manna eledelét pedig az Eucharisztia előképeként fogták fel... A tipológia nemcsak *prefiguratio* vagy *adumbratio,* hanem *postfiguratio* is, tehát nemcsak *Vorbild* (előkép), hanem *Nachbild* (utókép) is.

* A tanulmány a szerző korbban megjelent írásainak szerkesztett változata.

A tipológia teológiai újrafelfedezése Leonard Goppelt nevéhez fűződik, akinek az 1939-ben írt fiatalkori műve, *Typos,* ma is alapmű a teológiai szakirodalomban. Bultmann 1950-ben írt egy részletesebb tanulmányt a tipológiáról, amelyben részben bírálta Goppelt nézeteit, másrészt a tipológiát – véleményünk szerint tévesen – a görög és a keleti gondolkodásra jellemző ciklikus időszemlélettel hozta összefüggésbe. A huszadik századi Ószövetség-kutatásban először Gerhard von Rad mutatta ki a tipológia jelentőségét, s Bultmann-nal szemben hangsúlyozta, hogy a tipológiai gondolkodásmód nemcsak az ókori Kelet sajátossága, hanem „mindenfajta emberi gondolkodás és értelmezés elemi funkciója... ezen értelmező, analógiás gondolkodásmód nélkül nem volna költészet." Újabban egyes zsidó írásmagyarázók (Michael Fishbane) arra is rámutatnak, hogy a tipológia már a Genezisben is felfedezhető, hiszen e könyvben is nagyon erős az ismétlődés, illetve a visszatérés motívuma: Isten ugyanazokkal a szavakkal áldja meg Noét az újjáteremtett földön, mint amivel egykor Ádámot áldotta meg (1Móz 9,1–2, vö. 1Móz 1,28), s Isten az emberrel kötött szövetségét majd Ábrahámmal újítja meg (1Móz 12,1–3). A Tórában, majd a történeti könyvekben a szerzők tudatosan rámutatnak az analóg helyzetekre vagy személyekre: pl. az ÚR azt az ígéretet adja Józsuénak, hogy „veled leszek, ahogyan Mózessel is vele voltam" (Józs 3,7). Az üdvtörténeti szempontból döntő események nemcsak hasonlítanak egymáshoz, hanem későbbi szerzők tollán egybe is mosódhatnak: pl. a 114. zsoltárban az Exodus, a Vörös-tengeren való átkelés azonossá válik a Jordánon való átkeléssel. Az ószövetségi tipológia azonban a próféciákban éri el a csúcspontot, különösen Deutero-Ézsaiásnál. Itt többször is találkozunk az „új Exodus", „új Dávid" kifejezésekkel, s a történelem hitvallásszerű felidézésével, amikor a régi események mintegy reaktualizálódnak.

Az Újszövetségben egzegetikai szempontból számos „klasszikus" tipológiai hely van: Mt 12,39–40; Jn 3,14; Róm 5,14; 1Kor 10,1–11; Gal 4,22–26; Kol 2, 16–17; Zsid 8,4–5; 9,8–9; 23–24; 10,1; 1Pt 3,20–21. Természetesen a tipológia másképpen jelenik meg a szinoptikusoknál, Pál apostolnál, Péter levelében vagy éppen a Zsidó levélben. Különbséget lehet tenni „horizontális", illetve „vertikális" tipológia között, ha összevetjük Pál apostol tipológiáját a Zsidó levél tipológiájával. Érdemes külön elemezni István vértanú beszédének sajátos tipológiáját (Csel 7,2–60). Most azonban tekintsünk el a tipológia sajátos megjelenési formáitól, az egzegetikai finomságoktól, s irányítsuk figyelmünket a tipológiai gondolkodás egészére! Goppelt megállapítja, hogy a tipológiai szemlélet végig kimutatható az Újszövetségben. Bultmann-nal ellentétben jogosan hangsúlyozza, hogy a tipológia nem hermeneutikai vagy egzegetikai „módszer", hanem „lelki látásmód" *(pneumatische Betrachtungsweise),* amely felfedezi a kapcsolatot Istennek a történelemben végbemenő megváltási tervének egyes eseményei között.

Az Újszövetség következetesen azt sugallja, hogy Izrael történelme egy személyben rekapitulálódik, mégpedig Jézus Krisztusában. Ez azt jelenti, hogy Krisztusban „betöltődik" Izrael sorsa, hiszen az evangélium betölti a törvényt, az Újtestamentum az Ótestamentumot. Ugyanakkor Jézus az Ószövetség egyes figuráit is betölti, hiszen ő *a* pró-

féta, *a* király, *a* szenvedő szolga, az ember fia. Fontos hangsúlyoznunk, hogy a típus (latinosan: figura) elválaszthatatlan a beteljesedéstől, s a beteljesedés hermeneutikai értelmét kell megvilágítanunk ahhoz, hogy a tipológiai gondolkodás jelentőségét felismerhessük.

A beteljesedés fogalma és gondolata masszív erővel vonul végig a Szentíráson. Kár, hogy a köztudatban a beteljesedést leginkább egy jövendőmondás (predikció) beigazolódásaként fogjuk fel, s ilyennel a racionális vagy a modern gondolkodás nem tud sokat kezdeni. A beteljesedés bibliai jelentése véleményünk szerint sokkal gazdagabb a beigazolódás mechanikus gondolatánál. A Bibliában a beteljesedés a „teljesség”, „tökéletesség”, „érettség”, „beérés” gondolatával rokonítható. Legtalálóbban Ézsaiás prófétánál jut ez kifejezésre: „ilyen lesz az én igém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.” (Ézs 55,11) A beteljesedés vagy a beteljesítés olyan, mint a „betöltődés”. Ha az ige „talál”, akkor eléri célját, „feltöltődik”, működésbe lép.

Ezen a ponton kell utalnunk a *tipológia* szó eredetére. A *typos* (latinul *figura*) a *typtein* (tuptein) igéből származik, ami azt jelenti, *ütni, nyomot hagyni.* Úgy is mondhatnánk, hogy a *typos* Isten „ujjlenyomata” vagy „lábnyoma”. Tehát a *figura,* legyen az a „szenvedő szolga”, az „ember fia”, a „király”, a „próféta” stb. mint figura önmagában „üres”, amit be kell tölteni. A keresztény hit szerint Jézus nemcsak az Ótestamentum számtalan figuráját töltötte be, hanem magát az Ótestamentumot is, és az életével nekünk is „figurát”, „mintát”, „példát” adott, s ezt a mintát nekünk is be kell töltenünk. Életünkkel mindnyájan betöltünk valamilyen mintát vagy mértéket. Jézus figyelmezteti a farizeusokat, hogy ők „atyáik mértékét” töltik be (Mt 23,32). Meg kell jegyezni, hogy a bibliai „atyaság”, illetve „fiúság” fogalma is tipológiai, hiszen benső lelki kapcsolatra utal. Tehát mi se az atyáink mértékét töltsük be, hanem Pál apostol szavaival Jézus legyen a „typos” (ebben az esetben: „példa”) számunkra (vö. 1Tim 1,16, illetve 2Tim 1,13). Elmondhatjuk tehát, hogy a tipológia mélyebb értelme nemcsak a hagyományos értelemben vett „prefigurációt”, vagyis „előképezést”, „árnyékozást” jelent, hanem „posztfigurációt” is, nemcsak egy eseménynek, személynek az „előképét”, hanem az „utóképét” is jelenti, a tipológiai engedelmességet is, „imitáció”-t is, Kempis Tamás értelmében.

Amíg az elmúlt évtizedekben a tipológiával a teológusok viszonylag keveset foglalkoztak, a képes beszéddel és a nyelvi alakzatokkal foglalkozó irodalomtudomány annál jelentősebb felfedezéseket tett a tipológia természetével kapcsolatban. Northrop Frye szerint a tipológia ugyanúgy beszédalakzat, mint a metafora, az allegória vagy a mítosz. A tipológia leginkább a metaforával rokonítható, hiszen mindkét alakzatban két elem van jelen, de az azonosságot állító metafora pl. „Ti vagytok a föld sója” esetében az azonosított elemek szimultánok, a tipológia esetében az idő dimenziója választja el a típust annak beteljesedésétől, az ún. antitípustól. „A tipológia olyan beszédalakzat”, írja Frye, „amely időben mozog, a típus a múltban létezik, az antitípus pedig a jelenben, s ha a típus a jelenben van, akkor az antitípus a jövőben lesz.” Az idődimenzió következtében a tipológia sajátos történelemszemléletet eredményez. A tipologikus történelemszemlélet

és gondolkodásmód ellentétes a kauzális gondolkodással. Frye szerint a kauzalitás múltorientált; alapja a múltnak az értelem, megfigyelés és a tudás révén történő megismerhetősége. A tipológia ezzel szemben jövőorientált látásmód; alapja a hit, a remény, a vízió. Amíg a „hátrafelé" következtető kauzális gondolkodás egy idősíkon, csak horizontálisan mozog, addig az előremutató, előremozgó tipológiában a minőségileg magasabb szférába való „ugrás" vertikális mozzanata is megfigyelhető.

Goppelt ezt a magasabb szinten történő ismétlődést („nagyobb van itt Salamonnál", Mt 12,42) *Steigerung*nak nevezi. Tehát például Keresztelő János betölti Illés figuráját, de Keresztelő János nem csupán Illés egyik visszatérése vagy megismétlődése, hanem egy üdvtörténetileg magasabb szinten történő megvalósulása vagy beteljesedése. A legtöbb beteljesedés eszkhatológiai rezonanciát hordoz: a páska-vacsora az eucharisztia előképe, de az eucharisztia maga is előkép, ha a mennyei lakomára gondolunk.

Amíg a modern bibliatudósok az egyes bibliai iratok különbözőségét hangsúlyozzák, a nyelv természetét figyelő és a képzelőerőt használó irodalmárok a különféle bibliai iratok egységét is észlelik. A tipológia éppen erről a különbözőségen is túlmutató belső koherenciáról és egységről tanúskodik.

Végezetül utalnunk kell arra, hogy az írásmagyarázat történetében a tipológia sokszor összemosódott az allegóriával. Különösen igaz ez az egyházatyák egzegézisére, például Órigenészre, de még Ágostonra is. Ám az allegorikus gondolkodás elvont eszmékkel vagy fogalmakkal hoz kapcsolatba bibliai személyeket vagy eseményeket, tehát végeredményben a görög szellemiség öröksége. A tipológia alapja ezzel szemben a konkrét történetiség, s ez abból az ótestamentumi zsidó szemléletből származik, amely saját történetét és eredetét tudatosan vallotta, s hitvallásában azt újra és újra recitálta. A lutheri reformáció egyik célkitűzése az volt, hogy a teológia megtisztuljon a rárakódott filozófiai (főleg a görög) hagyományoktól. Ennek értelmében Luther radikálisan elvetette a középkori allegorizálás gyakorlatát, noha fiatalon maga is alkalmazta azt. A tipologikus szemléletet azonban Luther mindvégig megtartotta, s ezért vallotta, hogy az Ószövetségben ugyanaz az Úr szól hozzánk, mint az Újszövetségben. Luther olvasatában az Ószövetség történései a hívő ember számára mindig aktuálisak. Mivel nem a létezés, hanem a hit analógiájában gondolkodott (s ez a tipológiai gondolkodás lényege!), a hívő zsinagógában is az egyházat, Isten népét látta: az egyház története Isten népének története. Így a Genezis-kommentárban Luther Ézsau és Jákob küzdelmét úgy olvasta, mint az uralkodó hamis egyház és az elnyomott igaz egyház küzdelmét...

## 1. GOPPELT „*TYPOS*"-A: 1939

1939-ben az ekkor még csak huszonnyolc éves, de később híressé váló újszövetséges teológus, Leonhard Goppelt (1911–1973) megjelenteti az erlangeni egyetemen elfogadott, Strathmann és Althaus vezetése alatt készített disszertációját *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Typos. Az Ószövetség tipológiai jelentősége

az Újszövetségben) címen.( Leonhard Goppelt. *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen,* Gütersloh, Bertelsmann, 1939.) A *Typos*t mintegy harminc évvel később, 1966-ban és 1969-ben reprint kiadásban, egy jelentős, 1964-ben írt tanulmánnyal a függelékben újra kiadják németül, majd – jelezvén, hogy majd' fél évszázaddal később sem veszít aktualitásából – a könyv 1982-ben angol fordításban is napvilágot lát. Leonhard Goppelt neve Magyarországon nem ismeretlen, kétkötetes művét, a Jürgen Roloff szerkesztésében 1976-ban posztumusz megjelent *Az Újszövetség theológiáját* 1992-ben lefordították magyarra és kiadták (Leonhard Goppelt, *Az Újszövetség theológiája 1–2.* Ford. Dr. Szathmáry Sándor és Ablonczy László. Budapest, A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992). E munkában a szerző így summázza egykori művének jelentőségét:

> (Az Újszövetség) csak akkor kapja meg a tulajdon intenciója szerinti magyarázatot, ha a történeti elemzésen túl az Ószövetség beteljesedése felől értelmezzük. Azt, hogy az Újszövetség magát a beteljesedés szituációja felől értelmezi, megkíséreltem, *„Typos…”* című kutatásomban bemutatni, melyet G. von Rad egészen magáévá tett. Miközben maga Bultmann ezt a kérdést félretolta, a hatvanas években iskolája befogadta (*Uo.* l. kötet, 37–38).

## A *TYPOS* „ANTI-MARKIONIZMUSA”

A teológiai jelentőségen túl az 1939-ben publikált *Typos* etikai bátorságról is tanúskodott, hiszen a náci Németország hivatalos Ószövetség-ellenes teológiai klímája, amely a kereszténységet minden júdaista befolyástól meg akarta tisztítani, aligha kedvezhetett egy olyan könyvnek, amely az Ószövetség szerepét és jelentőségét már címében is egyértelműen igenelte. A *Deutsche Christen* nevéhez fűződő hírhedt „náci Biblia” az Ószövetség helyett a germán mitológiát helyezte az Újszövetség elé. Az extrém ideológusokon (Rosenberg, Wienke, Bergmann, Leffler, Lothar) kívül oly jelentős teológusok is támogatták a kurzust, mint Emanuel Hirsch. (Az egyes szerzők műveire vonatkozó bibliográfiát lásd: D. H. L. Baker, *Két szövetség – egy Biblia*. Hermeneutikai Füzetek 15, Hermeneutikai Kutatóközpont és Harmat Kiadó, Budapest, 1998.) Disszertációja elején Goppelt szembeállítja Hirsch Ószövetség-ellenes nézetét többek között annak a W. Vischernek a krisztocentrikus Ószövetség-szemléletével, aki egyébként a hitvalló egyházhoz tartozott. (W. Vischer híres és sokat vitatott könyve németül 1934-ben jelent meg. Az 1949-es angol nyelvű kiadás lett nagyon népszerű: *The Witness of the Old Testament to Christ I. The Pentateuch*. London, ET., 1949. Vischernek a hitvalló egyházzal való kapcsolatáról lásd Baker, *i.m.,* 82. old.) A náci Németországban hivatalosan is teológiai programmá nyilvánított Ószövetség-ellenesség természetesen nem új keletű dolog az egyház történetében. Már a 2. század derekán Markion radikálisan elvetette a Ószövetséget, mondván, az Ószövetség „zsarnok”, „haragvó” Jehovája teljesen idegen az Újszövetség emberszerető „Atya”-fogalmától. Markiont az egyház hosszú évszázadokon keresztül természetesen eretneknek tekintette, századunk elején azonban a liberális Har-

nack a tudományos szövegkritika előfutárát látta benne. (A. Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott,* Leipzig, 1921, [2]1924. Reprint: Darmstadt, 1960.) Goppelt könyve bevezetőjében tudatosan szembeszáll az egyházat újra fenyegető markiónista veszéllyel. E. Ellis Goppelt könyvének 1982-ben megjelent amerikai kiadása elé írt előszavában pedig így fogalmaz: „Meglehetősen furcsa jelenség a modern egyházban az Ószövetséggel szemben tanúsított markiónista magatartás, amely valószínűleg a hagyományos lutheranizmus „törvény és evangélium" megkülönböztetésének eltorzításából származik." (E. Earle Ellis, „Foreword", in: Leonhard Goppelt, *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New.* Ford. Donald H. Madvig. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1982, xi.) Ellis nemcsak Harnack munkásságában, hanem Bultmann teológiájában is a rejtett markiónizmus feléledését látja, hiszen a marburgi teológus így fogalmazott: „a keresztény hit számára az Ószövetség már nem kinyilatkoztatás, az Ószövetség nem tekinthető Isten igéjének." (Rudolf Bultmann, „The Significance of the Old Testament for the Christian faith", in: B. W. Anderson (szerk.), *The Old Testament and the Christian Faith,* New York, 1963, 31.)

### A *TYPOS* SZERKEZETE

Érthető, hogy Goppelt könyve irritált és provokált minden látens és manifeszt markiónizmust az egyházban és a teológiában. Goppelt munkája eredetileg két részből állt: az első részben megvizsgálja a tipológia jelenségét a palesztin és a hellenista júdaizmusban (Philon), a második részben a tipológia újszövetségi szerepét járja körül. A *Typos* második részében Goppelt a szinoptikus evangéliumokat és az Actát vizsgálja a tipológia szempontjából. Először Jézus személyének tipológiai jelentőségét: „próféta", „Dávid fia", „ember fia", „szenvedő szolga" stb. gondolja végig (IV. fejezet), majd Jézus Krisztus egyházának tipológiáját: „tizenkét törzs – tizenkét tanítvány", „manna – úrvacsora", „Sínai hegy – pünkösd" stb. (V. fejezet). A VI. fejezet foglalkozik a páli levelek tipológiájával: „Ádám – Második Ádám", „Ábrahám gyermekei", „testi-lelki Izrael". A VII. fejezet a Zsidókhoz írt levél sajátos „vertikális" tipológiáját veszi szemügyre, a VIII. fejezet pedig János evangéliumának „teremtés-tipológiáját" elemzi. Goppelt kimutatja, hogy a tipológia kapcsán az Újszövetségben egy sajátos *Steigerung*ot (azaz „fokozást", illetve „magasabb szintre való emelést") figyelhetünk meg: „több van itt, mint Salamon", „több van itt, mint a templom," stb. Goppelt az újszövetségi könyvek alapos elemzése után leszűri a végső konklúzióját, miszerint a tipológia az Újszövetség alapvető írásmagyarázati elve, ugyanakkor semmiképpen sem tekinthető valamiféle „zárt rendszernek". A tipológia nem egy szabályokat kidolgozó „hermeneutikai módszer", hanem sokkal inkább egy olyan gondolkodás-, és szemléletmód, olyan előretekintő „lelki látásmód" *(pneumatische Betrachtungsweise),* amely az üdvtörténet beteljesedését állandóan szem előtt tartja.

## 2. Bultmann burkolt kritikája: 1950

### Bultmann tipológia-fogalma

Rudolf Bultmann (1884–1976) 1950-ben a *Theologische Literaturzeitung* hasábjain egy tanulmányt közölt „A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme” címen (Hermeneutikai Füzetek 11, 15–20). A tanulmányt nyugodtan tekinthetjük Goppelt kritikájának: noha a főszövegben Goppeltre csak egyszer történik utalás, ám a lábjegyzetek majdnem egyharmada Goppeltre történő hivatkozás és bírálat. Bultmann a következőképpen definiálja a tipológiát: „A *tipológia* mint hermeneutikai módszer az Újtestamentum óta az Ótestamentum olyan egyházi értelmezését jelenti, amely az abban előforduló alakokat, eseményeket vagy intézményeket a Jézus Krisztus eljövetelét követő üdvkorszak alakjainak, eseményeinek vagy intézményeinek *előképeként, előábrázolásaként* fogja fel (Hermeneutikai Füzetek 11, 15).

### A tipológia és a ciklikus időszemlélet

Bultmann szerint a tipológia mint egzegetikai módszer rokon azokkal az eljárásokkal, amelyek az Ószövetség szavait *jövendölésként* értelmezik. A két „módszert” azonban el kell egymástól határolni. A Goppeltet érő első kritika az, hogy ezt a megkülönböztetést nem teszi meg, könyvében „nem látja világosan ezt a különbséget.” (Hermeneutikai Füzetek 11, 15) Bultmann szerint „A tipológia az *ismétlődés,* a jövendölést bizonyító módszer pedig a *beteljesülés* gondolatát fejezi ki.” (Hermeneutikai Füzetek 11, 15) E két módszernek kétféle időszemlélet felel meg: az ismétlődés eszméjére építő tipológia a ciklikus, a beteljesülésre építő jövendőmondás pedig a lineáris időszemléletre vonatkoztatható. A ciklikusságnak, az idő körkörös mozgásának képzete az ókori Keletről és a görög kultúrából származik. Ám az ószövetségi próféták az idő körkörös mozgásának képzetét már igen korán az *eszkhatológikus remény* szolgálatába állították. A bultmanni felfogás szerint a tipológia nem más, mint a ciklikus időszemléletnek, az ismétlődés gondolatának az *eszkatologizálása*.

### Goppelt további „hibái”

Bultmann a továbbiakban vitatja egyes bibliai helyek (pl. 2Pt 3,5kk, 12kk) tipológiaként való értelmezését, mondván: a jelen esetben nem a vízözön-tűzvész tipológiai kapcsolatáról, hanem csupán kozmológiai elméletről van szó. (Hermeneutikai Füzetek 11, 18. old.) Helyteleníti Bultmann Goppeltnek azt a nézetét is, hogy a *Steigerung* elsősorban a tipológiára jellemző, a tipológia ugyanis megtűri az antitézist is (Mt 12,41–42). Bultmann vitatja azt is, hogy a Zsidó-levélben találkozna a „vertikális „ és a „horizontális” tipológia (Hermeneutikai Füzetek 11, 23).

Bultmann végső következtetése, hogy Goppelt túl messze megy, amikor az Újtestamentumban tipológiák után kutat (Hermeneutikai Füzetek 11, 24. old.), ugyanis az

„eszkhatológikus (illetve keresztény) kor alakjainak párhuzamba állítása az Újtestamentum alakjaival nem minden esetben tipológia. Izrael történetének egyes alakjait: a türelmes Jóbot (Jak 5,11), az imádkozó Illést (Jak 5,17), egyes bűnösöket, mint Kain, Ézsau és Koré hordája (Júd 11; 2Pt 2,15; Zsid 12,16; Jel 2,12.20) figyelmeztető példaként a jelenlegi közösség elé állítani még nem tipológia, hanem a parenézis régi módszere, mely mindig múltból vett példákkal dolgozik." (Hermeneutikai Füzetek 11, 24)

### A BULTMANNI KRITIKA NÉHÁNY VONÁSA

Bár tanulmányunk végső konklúzióját ezen a ponton még nem kívánjuk megelőlegezni, Goppelt válaszának felidézése előtt megkíséreljük a bultmanni kritika néhány jellemző vonását megragadni. 1) Azonnal észrevehetjük, hogy Bultmann *fogalmi,* illetve *kvázi-filozófiai síkra* vetíti a kérdést („ciklikus", ill. „lineáris" időszemlélet). 2) Egy rendkívül *exkluzív* (kizárólagos) tipológia-fogalmat igyekszik bevezetni, s ennek alapján próbálja bizonyítani, hogy a Goppelt által említett példák többsége nem tekinthető tipologikus példának. 3) Az exkluzív fogalomhasználat lehetővé teszi számára, hogy marginalizálja, illetve trivializálja a tipológia újszövetségi jelentőségét. 4) Azzal, hogy a bibliai tipológiát a keleti időszemléletre vezeti vissza, mint a *bibliai gondolkodástól idegen jelenséget* mutatja be. 5) Definíciója több ponton is vitatható és cáfolható: a) szerinte a tipológia „egyházi értelmezés"; b) „az Újtestamentum óta" az „Ótestamentum egyházi értelmezése". Bultmann nem látja, hogy tipológia már az Ószövetségben is jelen van, tehát semmiképpen sem „egyházi értelmezésről", hanem bibliai gondolkodás- és szemléletmódról van szó.

### GERHARD VON RAD BULTMANN-BÍRÁLATA

Két esztendővel később, 1952-ben, tehát jóval Goppelt válasza előtt, a neves ószövetségi teológus, Gerhard von Rad „Az Ótestamentum tipológiai értelmezése" című tanulmányában megvédi Goppelt tézisét, Bultmann nézeteit pedig kritika tárgyává teszi (Hermeneutikai Füzetek 11, 26–42). Gerhard von Rad szerint a „tipológiai gondolkodásmód mindenfajta emberi gondolkodás és értelmezés elemi funkciója; ... ezen analógiás, értelmező gondolkodásmód nélkül nem volna költészet." (Hermeneutikai Füzetek 11, 26) Kimutatja, hogy a Keletről származó „mitologizáló, spekulatív tipológia szinte teljesen idegen volt az ókori Izrael számára" (Hermeneutikai Füzetek 11, 27), és megkérdőjelezi, hogy „szükséges-e ezt a fajta tipológiai gondolkodásmódot – Bultmann nyomán – elsősorban a világperiódusok régi, keleti elméletével kapcsolatba hozni." (Hermeneutikai Füzetek 11, 28) Von Rad a tipológia alapvető eszméjét nem az „ismétlésben", hanem a „megfeleltetésben" (korrespondencia) látja (Hermeneutikai Füzetek 11, 28), Goppelt munkájáról pedig így szól: „Goppelt könyvének véleményünk szerint az a fő érdeme, hogy rámutatott arra, hogy e tipológiai gondolkodásmód mennyire meghatározó és sokféle az Újszövetségben". (Hermeneutikai Füzetek 11, 28) Goppelt lényegi

felismerése továbbá az, hogy a tipológia és az allegória között lényegi különbség van, a tipológia a történelemhez és a tényekhez kötődik, az allegória pedig az elvont, lelki, spirituális igazságokhoz (Hermeneutikai Füzetek 11, 29).

Közismert, hogy Goppelt nézetei Gerhard von Rad munkásságán keresztül az ószövetségi teológia számára milyen megtermékenyítő hatásúak voltak. Lássuk ezután, hogy – mintegy tizennégy évvel később – miképpen válaszolt maga Goppelt Bultmann burkolt, de tekintélye következtében minden bizonnyal nagyhatású támadására.

## 3. Goppelt válasza Bultmann-nak: 1964

### Bultmann tipológia-fogalmának hiányossága

Goppelt Bultmann-nak adott válasza tehát mintegy tizennégy év múlva születik meg, ekkor publikálja ugyanis Goppelt ugyancsak a *Theologische Literaturzeitung* hasábjain „Apokalyptik und Typologie bei Paulus” (Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben) című lényeges tanulmányát. (Hermeneutikai Füzetek 11, 43–73) 1969-ben Goppelt a tipológiával kapcsolatban még egy jelentős munkát tett közzé: ő írta a *typos* szócikket a *TDNT*-ben (Leonhard Goppelt, *„typos”,* in G. Kittel és G. Friedrich (szerk.) *Theological Dictionary of the New Testament,* Grand Rapids, Michigan, ET, 1964–, 8. kötet, 246–259). Tanulmánya elején Goppelt rámutat, hogy Bultmann 1950-es tanulmányának (amely egy német teológiai konferencia elnöki beszéde volt) tipológia-fogalma nem azonos az Újszövetség tipológiájával, ugyanis Bultmann a vallástörténeti szemlélet hatására elutasítja a két szövetség kapcsolatát és az üdvtörténet gondolatát. Bultmann számára a tipológia az antikvitásban fellelhető „restauráció” eszméjére vezethető vissza. Az eltelt időben azonban – mondja Goppelt – Gerhard von Rad már az Ószövetségben is felfedezte azt az autentikus biblikus tipológiát, amelynek újszövetségi vetületéről ő maga írt 1939-ben. Az ötvenes és a hatvanas években egymástól teljesen külön fejlődött a Bultmann-féle újszövetségi és a von Rad-féle ószövetségi teológia. A két irányzat között Wolfgang Pannenberg próbált meg hidat verni, aki Bultmann-nal szemben azt hangsúlyozta, hogy a kinyilatkoztatás és a történelem nem választható el egymástól, von Raddal szemben pedig azt, hogy az Ószövetség és az Újszövetség közötti kontinuitást nem a tipológiában, hanem az apokaliptikában lehet megragadni. Ezt a lépést Goppelt Bultmann lényeges meghaladásának véli, hiszen a bultmanni hermeneutika gyöngéje, hogy megtöri a két szövetség közötti kontinuitást, tagadja az Újszövetség üdvtörténeti önértelmezését, és nem hajlandó a kinyilatkoztatásról és a történelemről korrelatív módon gondolkodni. Ahhoz, hogy a tipológia fogalmát tovább finomítsuk, pontosabban annak megértését még inkább elősegítsük, meg kell válaszolnunk azt a fennmaradó kérdést, hogy mi az apokaliptika és a tipológia fogalmának egymáshoz való viszonya.

### AZ APOKALIPTIKA ÉS A TIPOLÓGIA VISZONYA

Goppelt rámutat, hogy Pál apostol gondolatvilágában egyszerre van jelen a tipológia és az apokaliptika. Például 1Kor 15,20–28-at sokan apokaliptikának fogják föl, pedig az sokkal inkább tipológia. Mi a közös az apokaliptikában és a tipológiában? Goppelt szerint az, hogy mindkettő úgy értelmezi a történelmet, hogy közben az eszkatonra mutat. Amíg az apokaliptika úgy tekint a történelemre, mint ami a végkifejlet felé tart, addig a tipológia úgy, mint e végkifejlet előképére. (Tanulmánya végén Goppelt a páli apokaliptika és tipológia viszonyát részletesen is kifejti, jelen írásunk ezzel a kérdéssel nem kíván foglalkozni.)

### A TIPOLÓGIAI SZEMLÉLET ÁRNYALTABB MEGFOGALMAZÁSA

Goppelt Pál apostol levelei kapcsán igyekszik a tipológia árnyaltabb megértéséhez eljutni. Itt is az allegória és a tipológia szembeállításával indítja gondolatmenetét: amíg az allegória nem figyel a történetiségre és a literális értelemre, addig a tipológia komolyan veszi azt; amíg az allegorizálás a Biblián kívüli világi irodalomban is elterjedt módszer, addig a tipológia csak a Biblia világára jellemző.

A *typos* szót, amely eredetileg „ütést", „lenyomatot", „pecsétnyomatot" jelent, Pál apostol teszi hermeneutikai szakkifejezéssé. Ezért érdemes közelebbről megvizsgálni az ő tipológia-fogalmát. A tanulmánybeli megfogalmazás később Goppelt *Újszövetségi theológiá*jában is visszaköszön, ezért a már meglévő magyar fordítás kedvéért az ottani szöveget idézzük:

> Az Ószövetség tipológiai értékelése nem egzegetikai módszer, de annál inkább világosan meghatározott szemléletmód, amelyet meditatíven alkalmazott Pál: a Krisztus-esemény felől visszapillantva, az ószövetségi személyekben, intézményekben vagy eseményekben Isten végidőbeli cselekvésének az előre való kiábrázolásait veszi észre. Ezek a típusok nem valami történelmi analógiák: ezek Istennek az emberrel való kapcsolatai, melyről az Ószövetség tesz bizonyságot, ezek megfelelő, de egyúttal eszkatologikusan felfokozott, beteljesedett Isten-kapcsolatot hirdetnek meg pozitívan, vagy antitetikusan. A meghirdetés-jelleg Istennek ígéretei iránti hűségén nyugszik. Ezért a tipológia az ószövetségi történelemábrázolás történetiségétől messzemenően független. Ábrahámnak Istennel való kapcsolata, amely például a Gen 15,6-ban szólal meg, prófétai kijelentés, amely függetlenül is érvényes Ábrahám történeti vallásosságától. (Ablonczy László ford., Leonhard Goppelt, *Az Újszövetség theológiája* 2. rész, 54)

A tanulmányban Goppelt megismétli negyedszázaddal korábban már kimondott gondolatát, hogy a tipológia nem hermeneutikai módszer, hanem „lelki látásmód" *(spiritual approach, pneumatische Betrachtungsweise),*

> amely feltárja az isteni üdvösségtervben megalapozott összefüggést az ószövetségi és az újszövetségi Isten-kapcsolat között. Amikor tehát tekintetünk ide-oda vándorol Isten és az

ember találkozásának jelen idejű és – az Írásokban lejegyzett – múlt idejű tanúbizonyságai közt, akkor egymásra vonatkoztatva, kölcsönösségükből kiindulva értelmezzük őket, s ezáltal az evangélium fényében írjuk körül az emberi egzisztenciát. Mindehhez nem elégséges a filozófia vagy a mítosz, de még az apokaliptika sem, mivel a körülírás nem állít fel tipológiai rendszert, hanem Isten üdvösségszerző tettének és üdvösségtervének lényeges jegyeit villantja fel. (Hermeneutikai Füzetek 11, 57)

### A tipológiai megközelítés eredete

Goppelt szerint a tipológiai megközelítés eredetéről három dolog bizonyosan elmondható. (1) A tipológia nem ismert dolog az őskereszténység nem-biblikus, hellenista környezetében. (2) Kizárólagosan a zsidó környezetben fordul elő, de itt is csak úgy, mint az eszkhatológiai princípium. (3) A júdaizmusban föllelhető tipológiának megvan a maga előzménye az Ószövetség eszkhatológiájában. (Hermeneutikai Füzetek 11, 60)

### Bultmann tévedése

Bultmann nem veszi figyelembe, hogy a tipológia eredetét az Ószövetségben, és nem a keleti vallások ciklikus időszemléletében kell keresni. Pedig a prófétáknál, különösen Deutero-Ézsaiásnál jellemző az a gondolat, hogy „Ímé, újat cselekszem” (Ézs 43,19). A próféta a *régi*vel írja le az *új*at, de a hangsúly az „új”-on van és nem a „régi”-n, tehát szó sincs itt ciklikus visszatérésről! A tipológiát és a próféciát tehát nem lehet egymástól elválasztani: a tipológia inkább egy olyan princípium, amely formálja és felmutatja a próféciát (Hermeneutikai Füzetek 11, 62). Bultmann-nak arról a gondolatáról, hogy a tipológia az ismétlődés (visszatérés) motívumának „eszkhatológizálása”, Goppelt azt írja, hogy ez módszertanilag csupán egy „vallásfenomenológiai elvont konstrukció”, amely csupán fogalmi elemeket kreál, de nem mond semmit arról, hogy miképpen keletkezett e jellegzetesen bibliai megközelítés (Hermeneutikai Füzetek 11, 61). Végezetül Bultmann csupán általános „újszövetségi tipológiáról” beszél és nem veszi figyelembe azokat a lényegi különbségeket, amelyek például a páli tipológia és a Barnabás-levél tipológiája között van. A visszatérés motívuma például csak a Barnabás-levélre jellemző, Pálra nem (Hermeneutikai Füzetek 11, 61).

### A tipológia kinyilatkoztató funkciója

Goppelt hangsúlyozza, hogy amikor Pál a jelent eszkhatológiai beteljesedésként fogja fel, akkor ugyanazt az Ószövetségre visszatekintő hermeneutikát gyakorolja, amit Jézus is alkalmazott az evangéliumok tanúsága szerint. Amikor Jézus arról szólt, hogy „nagyobb van itt” (Jónásnál, Salamonnál, Dávidnál, a templomnál), beteljesítette a próféciákat, de hangsúlyos, hogy *Ő* teljesíti be, s nem egy, a zsidó várakozásoknak megfelelő személy. Jézus rámutatott, hogy, ami „most” történik, annak eszkhatológiai jelentősége van. A tipológia tehát új, ám rejtett formában ad kinyilatkoztatást: hit által. Az Írás tehát föltárja, hogy *valóban* mi is történt Jézus tanításában és cselekedetében, ami a látszat

szerint alig különbözött más próféta vagy rabbi tanításától és cselekedetétől. Mindaz, aki megengedi, hogy hitét kipróbálják, ugyanúgy „bevonatik" az Istennel való kapcsolatba mint tipologikus elődei: az Ószövetség hithősei (Hermeneutikai Füzetek 11, 64).

## 4. A TIPOLÓGIA ÉS A TÖRTÉNETKRITIKAI MÓDSZER

Több mint száz éve sokan azt állítják, hogy a történetkritikai módszer érvénytelenítette a tipológiát, a „Jézusban beteljesedett kinyilatkoztató esemény" e fontos interpretációját. Leggyakoribb vádak a tipológiával szemben a következők: 1) a tipológia olyan jelentést ad a szövegnek, amely túlmutat a literális jelentésen és nincs benne a textusban; 2) a tipológia sokszor olyan ószövetségi eseményeken alapult, amelyek megtörténtét a történetkritika megcáfolta vagy kétségbevonta; 3) a tipológia tompítja az Ószövetség tanúságtételének speciális jellegét, s ez az Ószövetség önkényes szelekciójához vezet. Goppelt rámutat, hogy L'Amsler és von Rad kellőképpen megválaszolták az első és a harmadik vádat, hiszen bizonyították: az Ószövetség már eleve olyan könyv, amely túlmutat önmagán, amely nyitott a jövőre. Rentdorffot idézve pedig azt hangsúlyozza Goppelt, hogy a teológusnak nem a történelem szemüvegén keresztül kell tanulmányoznia a teológiát, hanem a teológia szemüvegén át a történelmet, hiszen a történelem maga is interpretáció. Ha a történelmet a teológia szempontjából vizsgáljuk, akkor nem kerülünk a „történeti igazság" és a „kérügmatikus igazság" kettősségének zsákutcájába. A tipológia érvényessége – mondja Goppelt – nem az egyes események historicitásán múlik, hanem Istennek a történelemben való önkinyilatkoztatásán. Hasonlóképpen, a két szövetség kapcsolatát egyedül csak abban lehet keresni, amiben az Újszövetség is keresi: Isten hűségében. A kinyilatkoztató események mint Isten hűségének megnyilvánulásai formálják teológiai történelemszemléletünket. Ha ezek az események más jelentésre utalnak, akkor meghaladhatjuk a szűk historicizmus és a történelemellenes egzisztencializmus kényszerű alternatíváját is. Tehát ha megértjük a kinyilatkoztató események és a történelem, valamint a történelem természetének kapcsolatát, akkor bátran állíthatjuk, hogy az Újszövetség tipologikus megközelítése történelmileg és teológiailag egyaránt legitim, még a történetkritika szempontjából is – fejezi be gondolatmenetét Goppelt (Hermeneutikai Füzetek 11, 69).

## 5. KONKLÚZIÓ

A fentiekben Bultmann és Goppelt nézeteltérését tudatosan konfrontáltuk, mert a vita figyelemmel követése több szemponttal is gazdagíthatja a tipológiával kapcsolatos ismereteinket. Úgy látjuk, hogy a tipológia iránti hazai – jelenleg még érdektelen vagy félreértő – hozzáállás a kritikai paradigma terméke. A teológiai gondolkodás a racionalizmus hatására érzéketlenné vált a metaforikus, szimbolikus vagy tipologikus gondolkodás

iránt. A költészet és a művészetek ma is őrzik ezt a „lelki látásmódot”. A teológiai gondolkodásnak is újra fel kell fedeznie azt. Leonhard Goppelt vagy Gerhard von Rad úttörő munkát végeztek e teológiai újrafelfedezésben. Goppeltnek Bultmann-nal való összeütközése szükségszerű volt, s Bultmann – akarata ellenére – erősítette a folyamatot, ami a tipológiát ismét a teológiai gondolkodás homlokterébe hozta. A „vita” stílusán megfigyelhettük, hogy sohasem a másik fél személyére esett a hangsúly, a tárgy elsődlegességének mindig alárendelődött a nézeteltérés. Ezzel is magyarázható, hogy a „válaszok” mindkét esetben több, mint egy évtizedet várattak magukra, s az egyet nem értésre való utalás sokszor csak a jegyzetekre korlátozódott.

A vitában egyértelműen állást foglaltunk: többnyire Goppelt, s nem Bultmann oldalán álltunk. Véleményünk szerint Bultmann nem értette, illetve félreértette a tipológia lényegét. Állásfoglalásunkkal azonban nem kívántuk megkérdőjelezni a bultmanni életmű nagyságát vagy annak még ma is sokakat – jelen sorok íróját is – inspiráló hatását. A tipológia értelmezése kapcsán azonban kötelességünk volt rámutatni Bultmann fogyatékosságaira, s az idehaza kevésbé ismert másik újszövetséges teológus, Leonhard Goppelt időtálló érdemeire. (A kérdés bővebb kifejtséhez lásd: Fabiny Tibor, Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem, L’Harmattan Kiadó, 2016.)

Tord FORNBERG

# HÄRKEBERGA CHURCH – AN EXAMPLE OF A LATE MEDIEVAL *LECTIO DIVINA*

**ABSTRACT**

Sweden is extremely rich in late Medieval church art. One reason is that the country has never been occupied by someone and the Lutheran Reformation was not really iconoclastic in Sweden. Even small countryside churches, especially in the region around Lake Mälaren west of Stockholm, are treasure troves of late Medieval Biblical interpretation. One of those small churches is the one in Härkeberga some 60 kms northwest of the capital. Here we find lots of Biblical figures and events, "read" in the light of typology as in the well-known Biblia pauperum. In addition, there are apocryphal motives, church fathers, saints making up the whole interpretative pattern used by the church. There are also folkloristic motives showing the precarious life outside of the church (mainly in the porch) and also a great number of symbolic motives, probably alluding to various virtues to be shown or sins to be avoided. We find a more or less complete presentation of the message promoted by the late Medieval Church, just some decades before the Reformation changed the situation in depth.

Historical-critical exegesis, which can be considered a scholarly variant of *lectio humana,* is distinctly different from Catholic confessional exegesis because of their different presuppositions. The concept of *lectio divina* is not used here in its more technical sense of Christian meditative reading of holy texts. The difference between the two ways of reading is evident, for instance, when two Biblical apparatuses in Swedish are compared, the one in the official state-supported *Bibel 2000* with its historical, linguistic and text-critical notes, and the apparatus that is added in *Katolsk studiebibel,* 'Catholic study Bible', where the notes (in addition to those in *Bibel 2000*) carry a theological message and are intended to help the reader to understand the Biblical texts in the light of the tradition of the worldwide Catholic church.

The two concepts of *lectio divina* and *lectio humana,* however, do not really contradict each other, but rather complement each other. Both methods of reading find their background in the historical meaning of the text. However, neither one of them is compatible with literalistic reading of Evangelical fundamentalism.

Sweden has had the advantage never having been occupied by any foreign power and thus has not suffered the destruction of its cultural inheritance that often follows in the aftermath of occupation. Neither did the Lutheran reformation in the 16th century result in any large-scale destruction of Medieval ecclesiastical art. The Protestant theologians in Sweden most often were not in fact iconoclastic. Moreover, the country was poor in the centuries after the Reformation, much as a result of repeated foreign military commitments, in Germany and Poland and even as far away as Austria. As a consequence, the country lacked the economic resources required to replace its Medieval churches with newly built baroque churches, something that often happened in central and southern Europe. For these reasons much of Sweden's ecclesiastical art was preserved for the future, in southwestern Sweden (the county of Västergötland, east of Gothenburg) and on the island of Gotland, and perhaps even more in the district around Lake Mälaren west of the capital Stockholm.

Many Swedish churches present good examples of late Medieval *lectio divina,* where nothing in the architecture or decoration of these churches is arbitrary. We may summarize that temporality is obliterated within the walls of the church. The church building expressed what God has revealed once and for all time. The church in the small countryside village of Härkeberga some 60 kilometres northwest of Stockholm is probably one of the best examples of this. It was erected around AD 1300. Some two centuries later, in the 1480's, its walls and its ceiling were richly decorated by Albertus Ymmenhusen. He was a versatile German painter, better known as Albertus Pictor (*pictor* being the Latin word for 'painter'), and active in central Sweden over several decades, assisted by many co-workers under his guidance. The pictorial art in the churches was of course extremely important in a time when the majority of the church congregations could neither read nor write.

The porch which was added to Härkeberga church in the late 1470's can be described as a no man's land between on the one hand the secular world with all its demonic powers such as trolls and ghosts outside of the church and the church yard, and on the other hand the world within the church, protected by divine presence. This is evident already from its pictorial narrative. The chaotic powers in the world outside the church are omnipresent in the images in the porch, for instance the picture of Shoe Ella, a hag who was more evil than the Devil himself. She was so evil that not even the Devil dared come close to her but had to use a long stick in order to hand over a pair of shoes to her in gratitude for her causing a married couple to break up. Another picture among the many shows a witch riding to the witches' Sabbath on a broomstick, which breaks when the church bell tolls. Motifs like these and many others allude to the existence of a divine power that is active in the church and able to defeat the powers of evil, but whose presence cannot be taken for granted in the secular world outside of the church.

Another picture that we can often find in late Medieval paintings in the porches, for instance in Härkeberga, is the so-called wheel of life, a symbol of man's vain struggle for power and success, which, however, always and necessarily ends with death. It shows a man in his youth, in the prime of life, then as an old man and finally as a corpse prepared for the eternal darkness of death. The motif is supplied with four Latin statements: *rengnabo,* 'I shall reign', *rengno,* 'I reign', *rengnavi,* 'I have reigned' and finally *sum sine rengno,* 'I am powerless'. This motif of course serves the purpose of reminding the onlooker that our days on this earth are numbered and the end is certain. It is to be considered together with another picture which focuses on what the pious and the worldly are thinking of: We can never evade death, but if we are focused on Christ instead of the temptations of this world, we need not fall victim to the eternal darkness of death.

The road to be chosen to an eternity with God is illuminated by two pictures: The Mass of Pope Gregory the Great, when Christ appeared in bodily presence on the altar in Santa Croce in Gerusalleme in Rome during a Eucharistic service, and the Rosary, which was introduced in Sweden towards the very end of the 15th century through the Carthusian monastery Pax Mariae in Mariefred, not far from Härkeberga, that is about the time when the paintings were done. It is here we find how the Virgin Mary serves as a mediator between God and the praying Christians.

It is clear that the way to salvation is outlined already in the porch: it is through a pious life in the Church. But what is the way to be taken concretely by the ordinary human? The answer is given immediately above the door that opens into the church building itself. Here we find how Christ blesses those who leave this chaotic world with all its trolls and other dangerous and evil creatures by entering the church building.

Those who choose to do so find themselves at once in front of a big and fairly traditional painting showing the last judgment (today hidden by a gallery that was erected in AD 1773), without doubt to emphasize the importance of the decision to leave the values of the secular world and live in the divine sphere of the Church – the church building corresponding to the heavenly Church. The hinges of the big door opening to the nave of the church are on the left, so the eyes of those who enter are automatically turned toward the right.

Two important objects then come into view, first of course is the baptismal font, always located at the entrance of the nave, most often near its Western end (though there are no traces of it today in Härkeberga) in order to emphasize that baptism, one of the seven sacraments of the Church, is the only way through which a new-born boy or girl can enter the Church and live in the presence of God.

The second object to be seen from the very entrance is a large crucifix from the 14th century and thus some 150 years older than the paintings by Albertus Pictor. It shows Christ suffering on the cross and clearly expresses late Medieval soteriology, a focus that

was strengthened by the devastating Black Death epidemic around AD 1350 and several decades onwards. His suffering and death for our salvation was a topic that remained central for the painting program in its entirety almost a century and a half later.

Looking around, the visitor is surrounded by Biblical figures, by angels and saints, as shown on Albertus Pictor's paintings. In this way the visitors themselves become participants in the great salvation story. The first scene to be encountered is the so-called Mercy Seat showing the Trinity: God the Father, surrounded by angels, holds the crucified Christ in his arms. The Holy Spirit in the shape of a dove stands on the left crossmember. It is clearly the Trinity that is shown, but the scene is not a static one. It is to be understood together with the painting of the Mass of Gregory in the porch: God the Father offers his sacrificed Son in the sacrament of the Eucharist and then lifts him up to heaven again. The motif of the Mercy Seat also points forward to the late Medieval iconography showing the Virgin Mary with her dead Son resting in her lap.

If the eyes of the visitor follow the left-hand side of the church, that is the north side, the main altar being in the East, one finds, as can be expected in a medieval and thus Catholic church, the remnants of a suite of Passion motifs, serving to make the Passion narrative alive for the visitors. The only scene that is clearly visible today shows a picture of the Descent from the Cross. The other motifs were destroyed when the gallery was constructed, when windows were made or enlarged and when the imposing pulpit was made in AD 1791.

The pictorial program in all its details in Härkeberga church is to be understood against the background of the so-called *Biblia pauperum*. One copy of this collection of pictures is kept in the György Klimó library in Pecs, another one in Esztergom, still another one is the well-known manuscript *Codex Palatinus Latinus 871* in the Vatican library, from the second quarter of the 15th century. The interpretative pattern in the *Biblia pauperum* is dominated by typology: An event or a person in the Old Testament points forward to and is fulfilled in Christ, a connection that is often made by only a seemingly minor detail. This way of interpreting events or persons mentioned in the Old Testament is to be found already in the Bible; the use of the Jonah story in Matt 12:38–42 and of the bronze serpent in John 3:14 to take just two examples. Augustine of Hippo in the early fifth century, with his massive influence on the Western Latin church, supported this way of understanding the Biblical texts, when he stated that the New Testament lies hidden in the Old Testament, and that this in its turn reaches its fulfilment and clarity in the New (*Quaestiones in Heptateuchum* 2.73).

Only a few of these motifs, present on the walls and the ceiling of the Härkeberga church, can be mentioned here, in order to illustrate how the method works: The shame of Noah (Gen 9:20–27), interpreted by the text "When Ham saw his father's nakedness, he laughed scornfully", and how Elisha was mocked by the boys of Bethel

(2 Kings 2:23–24), interpreted by the text "God's wrath smote them that derided Elisha, shouting 'Go away, thou baldhead.'" These two scenes prefigure how Christ was derided by the Roman soldiers during his suffering. The similarity lies in the derision itself, no matter how or why this happened and who was involved.

Many more examples may be mentioned: The scenes of how God gave manna from heaven and water from the rock in the desert of Sinai (Exod 16:14–15; 17:5–6) prefigure the sacraments of Baptism and Eucharist. Joseph who was thrown into a well (Gen 37:24) points to how Jesus was laid in his tomb, the story of the prophet Jonah (Jon 1:15–2:1; 2:11) prefigures Jesus' death and resurrection (as we have seen already in the gospels), Moses at the burning bush in the desert of Midian (Exod 3:2–6) heralds how the Virgin Mary could carry Jesus in her bosom without being consumed by the divine presence. The number of such typologies is very large, in the *Biblia pauperum*-manuscripts and in small countryside churches – the church in Härkeberga being one of the prime examples.

We have seen that the open scrolls with texts that accompany many of the pictures are often helpful for clarifying their meaning. Many of them are in Latin, and their main purpose was evidently to guide the priest in his preaching, which of course took place in the vernacular, in this case Swedish. Many of those texts for natural reasons point to the suffering of Jesus as the focal point of Christian soteriology. This impression is of course strengthened by the large crucifix, which had been in the church for more than a century when Albertus was active there, and by the pictures of the instruments of Christ's passion that are in the chancel vault.

Mariology is another important part of the theological program in Härkeberga. It comes to the fore in at least two scenes from *Pseudo-Matthew* 4 and 8, the Medieval Latin version of the much older *Protogospel of James,* on how the three-year-old Mary was brought to the temple and handed over to the priests there and then some ten to fifteen years later her betrothal with Joseph. Though badly preserved, the apocryphal legend of the visit of the holy family to a band of robbers can also be found, in the choir.

Mariological motifs with greater importance for the teaching of the Church are of course also to be found. The Assumption of the Virgin being lifted up by angels is depicted as is her Coronation, the latter typologically prefigured by the scene showing Esther with King Ahasuerus (Esth 2:16). The textual scroll even reads *asswerus id est Christus, hester id est maria,* 'Ahasuerus is Christ, Esther is Mary', scenes that ultimately point forward to the apocalyptic Madonna of Rev 12:1–18. These scenes are all represented in the church in Härkeberga.

Biblical motifs with the Virgin are also to be found on the walls of the church, the Annunciation, and one with the baby Jesus sitting in the lap of his mother, painted next to a picture showing Moses at the burning bush in Midian, which is certainly no

coincidence. Mary's bosom and the burning bush were not consumed in spite of the divine fire present there. Motifs such as these just mentioned remind the visitors of the Incarnation, the central moment in the salvation history, when those taking part in the Eucharistic service are expected to bow their heads when the Nicene Creed is read out. Most of these Mariological motifs are to be found on the northern side of the choir and the nave. Probably there was originally an altar for Mary at the place where the big pulpit was erected some three or four centuries later. Many Medieval pieces of art that had survived the Reformation were destroyed in the late 18th and early 19th centuries, the Age of Enlightenment, when numerous Swedish churches were rebuilt in a way that made them similar to big lecture halls.

Finally it is important to mention that the visitor to the church would already have met the Virgin in the presentation of the Rosary in the porch. There she is shown as the one who intercedes the prayers of pious Christians to God. It is only exceptionally that the Father is shown in the shape of a human being, the exceptions being when the Father and the Son together crown the Virgin as Queen of Heaven and in depictions of the Mercy Seat, when the Father is shown holding a crucifix with his Son as focus for meditation at the Eucharist. As we have already seen, both these motives are represented in Härkeberga.

Even if it is evident that the paintings are dominated by the typological perspective with its background in the *Biblia pauperum,* Albertus Pictor was of course influenced by other sources as well, which were widely used during the Late Medieval era. We may think of *Speculum humanae salvationis,* 'Mirror of man's salvation', a collection from the early 14th century, similar to the better known *Biblia pauperum,* with a motif showing the young David fighting with a bear (1 Sam 17:36), not with Goliath (1 Sam 17:40–50) as in the *Biblia pauperum*. Other sources include the very widely spread collection of legends, *Legenda aurea,* by Jacobus de Voragine from around AD 1260, and *Physiologus,* a rich collection of material about plants and animals that was known already in Greco-Roman antiquity. There (and in Härkeberga) we find the Phoenix bird as a witness of the resurrection from the dead, used earlier in *1 Clement* 25 (probably from the late 90's AD), and the pelican who feeds her young with the blood from her own chest, pointing forward to Jesus' sacrificial death.

Another Medieval legend that is used is the one about the Mass of Gregory, mentioned above, on how Christ once showed himself on the altar when Pope Gregory celebrated Mass, certainly to prove the truth of the doctrine of transubstantiation, sanctioned at the Fourth Lateran Council in AD 1215. The truth of the doctrines of the church was important not only for theologically educated people like the clerics in the great cathedrals of the cities but also for ordinary people in small countryside churches like the one in Härkeberga.

We can add a great number of pictures, difficult to interpret, such as the one that might show a camel with three humps and similar fanciful creatures. Many of them

may, we do not know for certain, be symbols for various virtues or lusts and serve to illustrate the ethical teaching of the Church.

One picture, however, that is easy to understand is the one showing the merciful Veronica, who according to Medieval legend received the picture of Christ's face on her towel in gratitude for her wiping his face when he struggled with the cross on his way to Golgotha. There may be a connection with the establishment by the Franciscans of the so-called *Via dolorosa* in Jerusalem in the 14th century, Veronica today being remembered at the 6th station.

We can summarize by saying that the artistic program in Härkeberga is immersed by the piety of late Medieval Latin Christianity, both in scholarly theology and its more folkloristic traits. The painter himself, Albertus Pictor, and his employees were totally up-to-date regarding the interpretative tradition.

In conclusion it must be mentioned that the paintings also show the authorities through the ages who made this faith their own and can serve as guarantors for its trustworthiness. Thus, we find the four gospel authors as crown witnesses for Christ, we find those four Latin church fathers who are regularly depicted together: Ambrose, Augustine, Jerome and Gregory the great, and in addition the four crowned virgins, who are also often shown together: the saints Barbara, Dorothea, Katherine of Alexandria and Margareth of Antioch, and the two patron saints of the church in Härkeberga: John the Baptist and S:t Laurence. All these, and many more, are shown as witnesses of the faith of the Church, as it had been commented upon and understood in the living tradition up to the 1480's. Then the priests could preach the gospel with the help of the art on the walls and the ceiling of their local church. Härkeberga was only one among countless other such churches.

We can state that the church as discussed in this paper provides the visitor with a comprehensive theological frame for the Christian message. The main source of inspiration seems to be a typological understanding of the Bible, resulting in a normative package that is clearly different from a historical-critical *lectio humana*. The historical reading of the Bible must always serve as the starting-point for all Bible study, but it needs to be complemented by some kind of *lectio divina,* for instance by focusing upon typology or the *quadria*-pattern, which was so important throughout Medieval times.

## HÄRKEBERGA CHURCH

Albertus Pictor and late Medieval Biblical Interpretation






Regnabo
Regno
Regnau









**Vandringen genom Röda havet.** 2 Mos 14:15 ff; Bp prototyp till Jesu dop.
Text: In exodor legitur quod pharao intrauit mare rubrum post filios israelis et dominus reduxit aquas maris super eos/I Exodus (2 Mos) står att läsa att Farao tågade in i Röda havet efter Israels barn och att Herren lät havets vatten återvända över dem.

**The march across the Red Sea.** Exodus 14:15 ff; Bp prototype of the baptism of Jesus.
Text: In Exodus it is written that Pharao marched after the children of Israel into the Red Sea and that the Lord let the waters of the sea cover them.

**Der Durchzug durch das Rote Meer** (2.Mose 14, 15ff), in der Armenbibel eine Metapher für Jesu Taufe. Text: In Exodus (2.Mose) steht, dass der Pharao den Kindern Israels folgend ins Rote Meer zog und der Herr die Meeresfluten über ihnen (dem Heer des Pharao) zurückfließen ließ.



**Kristi dop • The baptism of Christ • Die Taufe Christi**
Matt 3:13–17 Mark.1:9–11 Luk 3:21–22
Matt 3:13–17, Mark 1:9–11, Luke 3: 21–22
Matthäus 3, 13–17, Markus 1, 9–11, Lukas 3, 21–22









## LITERATURE

Harlin, Tord and Bengt Norström, *The Pride of Härkeberga* (Enköping: Enköpings kyrkliga samfällighet, 2003). The pictures that accompany this article are taken by Tord Harlin and used with his permission.

de Lubac, Henri, *Medieval exegesis* 1–3 (Grand Rapids: Eerdmans and Edinburgh: Clark, 1998–2009).

The Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church* (Vatican City: Libreria editrice Vaticana, 1993).

### THREE IMPORTANT BOOKS ON THIS TOPIC IN SWEDISH:

Fallberg Sundmark, Stina, *Teologi för praktiskt bruk. Frälsningshistoriska perspektiv på* Summula *av Vaksala* (Skellefteå: Artos, 2014).

Härdelin, Alf, *Världen som yta och fönster. Spiritualitet i medeltidens Sverige* (Stockholm: Runica et Mediaevalia, 2005).

Öberg, Jan *et alii* (eds.), *Den mångsidige målaren* (Stockholm: Runica et Mediaevalia, 2007).

Csilla GÁBOR

# *LECTIO* AND *EXPLANATIO* IN A 17TH CENTURY MANUSCRIPT. WAYS OF EXPLAINING THE SCRIPTURES IN THE SERMONS OF MÁRTON KÁLDI

**ABSTRACT**

In recent years, research in church history and literary history has provided much new information regarding the activity of the Jesuits in early modern Hungary, but there is still much unexplored territory and many unknown texts. Márton Káldi (1568-1632) was the brother of the Bible translator György Káldi, himself a Jesuit. He worked in various functions in Gyulafehérvár, Kolozsvár, Kassa, Brno, Vienna, and other places. His literary activity was previously unknown to researchers. A few years ago I came across his manuscript sermons for Sundays and feasts of the year in the Batthyaneum in Gyulafehervár, compiled in 1623, and later I had the opportunity to study in detail his collection of sermons for saints' feasts, finished in 1626 and stored in the ELTE University Library in Budapest.

In my lecture I will focus on the two manuscripts, paying attention to the distinctive two-part structure of the texts: on the one hand, the dogmatic teaching, mostly nuanced, based on biblical exegesis, always followed by a discussion of a moral issue, always linked to the pericope; on the other hand, the polemical tone. Particular attention is paid to the way in which the late ancient and medieval biblical hermeneutical tradition is applied, sometimes renewed, and linked to the liturgical period.

*Keywords:* Márton Káldi, Jesuits, Early Modern Catholic preaching, sermons, biblical interpretation

## PRELIMINARY THOUGHTS: THE CONTEXT OF THE THEME

If the "well-educated public" familiar with Hungarian literature were asked to name and characterise in keywords 17th-century Hungarian authors who created works that are still relevant today from a literary and aesthetic point of view, Péter Pázmány and Miklós Zrínyi would certainly be mentioned immediately, and perhaps a few representatives of memoirs or historical prose would also be added to the imaginary list. However, it is not certain that if we restrict the circle to early modern religious literature, everyone would be able to name easily some of Pázmány's contemporaries and co-workers who were also writers – except for those who are strictly professionals, of

course. The Bible translator and preacher György Káldi,[1] Gáspár Tasi, who achieved a kind of one-man language reform through his translations,[2] Gergely Marosvásárhelyi[3] or Mátyás Hajnal, who wrote a wide variety of devotional and also polemic texts,[4] Mihály Veresmarti, who recorded the external and internal events leading to his own conversion to Catholicism in a lengthy autobiograpyh and later wrote polemical writings,[5] and their companions not listed here are no longer part of the repository of general knowledge. It is understandable, of course, that not every achievement can be considered representative, but this forced and often arbitrary selection casts an unnatural light on the oeuvres of those who did not disappear into oblivion: it gives the impression, for example, that the Catholic Revival and the extensive Pázmány oeuvre that emerged in its wake were the result of a one-man enterprise, or at least a punctual phenomenon and undertaking without any antecedents or context, and indeed isolated...

The process of establishing a literary canon is often random, and perpetuates the biases, ideological or literary views of a given era, sometimes revealing the many problems associated with perceiving historical distance;[6] and sometimes (bad) luck also plays a role in what gets caught in the grid or falls out of it: works that have remained in manuscript, lying latent for centuries, such as the collection of poems by Kata Szidónia Petrőczi could not be a determining force in literary processes in her own time;[7] the canon was, of course, partly adjusted by professionals after the discovery, but this could only be an a posteriori correction.

---

[1] György Káldi (1573–1634) was a Jesuit preacher. His translation of the Bible was published in 1626, two volumes of his sermons for Sundays and holidays in 1631, and his collection of sermons explaining the Ten Commandments in 1681 (RMNY 1352, 1509, 15010, 4375).

[2] Gáspár Tasi (16–17th centuries) was a Jesuit-educated secular scholar who translated devotional works into Hungarian. While translating one of Roberto Bellarmino's collections of meditations, he created a large number of specialized terms in Hungarian (RMNY 1761).

[3] Gergely Marosvásárhelyi (1560?–1623) was one of the first generation Jesuits to write in Hungarian, author and translator of devotional treatises and meditations (RMNY 1151, 1128, 1271, 1289).

[4] Mátyás Hajnal (1578–1644) was a Jesuit preacher, poet, and student of Péter Pázmány. His first published work was a Jesuit-inspired, dogmatic book of emblems and meditations (RMNY 1422).

[5] Mihály Veresmarti (1572–1645) was first a Calvinist preacher, then, after his conversion to Catholicism in 1610, a Catholic priest and author of works on religious debate (e.g. RMNY 1850, 1788, 1902).

[6] The numerous ramifications and the vast literature on the subject cannot be dealt with here; brief and fruitful remarks: Szilágyi: 2000, 569–572.

[7] The collection by Kata Szidónia Petrőczi (1662–1708) containing 45 poems was discovered in 1864, and in 1874 Kálmán Thaly published a large excerpt from it. Cf. S. Sárdi: 1976, a comprehensive statement on page 138: "It is one of the losses of Hungarian literature that, like so many other artistic values, this poetic oeuvre could not influence the process of intellectual life with the force of relevance in its time."

## "Unlucky" preacher, lucky researcher

In the next section, we will discuss a corpus of texts which in a sense has a similar fate to that of Kata Szidónia Petrőczi. A few years ago I took a research trip to the Batthyaneum Library in Gyulafehérvár (Alba Iulia, Romania). My primary goal was – according to my current interests and the project at that time – the medieval codex that contained the story *The seven wise masters*. Looking further afield, I casually asked for the manuscript that aroused my curiosity while reviewing the catalogue compiled by Róbert Szentiványi: the manuscript in question is described as containing the Sunday and feast-day Gospel commentaries "from Pentecost to Advent" of a certain Márton Káldi of the *Jesuit order,* from the year 1623, in quarto size, containing 898 pages. The catalogue also announced that the first part of the sermons ("Pars prima contionum") was in the University Library of Eötvös Loránd University in Budapest – so the following plan and task was given.[8]

I have come across Márton Káldi's name in documentary and historical studies of the order before, but in these I found information mostly about the places where he worked, and sometimes about his actions representing Jesuit interests: that, for example, he was superior in Gyulafehárvár; that at one point, during the tense interactions between anti-Trinitarians and Catholics in 1603, he arrived in Kolozsvár (Cluj, Romania) as the legate of Mózes Székely; that, because of the uncertain situation, Giovanni Argenti, the Italian Jesuit missionary in Transylvania, wanted Káldi to leave Transylvania; that he was given the task of revising György Káldi's translation of the Bible.[9] I have also come across a reference to the fact that he preached so successfully in Kassa (Košice, Slovakia) that the General of the Order himself, Claudio Acquaviva, congratulated him on this and on his work for the glory of God: "gratuleturque ei successu concionum et laborum pro Dei gloria susceptorum."[10]

By gathering and systematizing the scattered data, mainly based on the data collection of László Lukács, I tried to reconstruct some kind of biography.[11] Accordingly he was born on the 5th of November 1568 in Nagyszombat (Trnava, Slovakia), entered the Jesuit order on the 16th of August 1586 in Brünn (Brno, Czechia). He took his quadruple vows on the 18th of March 1606, and died in Szepeskáptalan (Spíšská Kapitula, Slovakia) on the 26th of August 1632.[12] With regard to his positions and responsibilities, it also turns out that he studied rhetoric in Olmütz (Olomouc, Czechia) and

8 Szentiványi: 1958, 69.

9 Veress ed.: 1983, 109–110; 112–113; 151.

10 Balázs, Kruppa, Lázár, Lukács eds.: 1995, 306.

11 Lukács: 1978, 703.; Lukács ed.: 1981, 128; 692; 704; 847; Lukács ed.: 1987, 295; 354–355; 409.

12 Márton is five years older than György (born in 1573), both are originated from Nagyszombat (Trnava, Slovakia). Márton died two years before György (death of György Káldi 1634, October 30.).

philosophy and theology in Graz,[13] then he taught rhetorics and ethics. In Krummau (Český Krumlov, Czechia) he was the praeceptor of Humanities and rhetorics. From the end of 1599 to 1615 he worked in Kolozsvár as a preacher, professor of controversy, prefect of studies, and confessor, and from 1603 to 1604, he was the superior in Gyulafehérvár. His next assignment was in Kassa, where he achieved success with his sermons, as acknowledged by the Jesuit general, Claudio Acquaviva, in the letter quoted above. Meanwhile he returned to Kolozsvár, then he completed his third probation in Brünn, where he was also master of novices and confessor, then became superior in Zagreb. Between 1613 and 15, he was again in Graz, this time as a reviewer of the Hungarian-language Bible. He was also a preacher in Homonna (Humenné, Slovakia) and Vienna. He spent the last nine years of his life in Szepesség (Spiš, Slovakia), also as a preacher, at the invitation of Zsuzsanna Erdődy, the devout Catholic widow of the Lutheran Kristóf Thurzó (1583–1614), chief magistrate of Szepes and Sáros counties. This was a typical Jesuit career, with studies abroad (though never reaching the Eternal City), a wide variety of sometimes quite difficult jobs, and at times even life-threatening situations.

## THE MANUSCRIPTS FROM AFAR

The *de tempore* manuscript in the Batthyaneum contains sermons for the Sundays of the liturgical year from Pentecost to Advent *(Pünkösdtűl fogua, Aduentig),* and according to the title page it is the second part – knowing the standard format for sermon collections, the first part had to include sermons from Advent to Pentecost.[14] The volume in Budapest is a *de sanctis* collection covering the entire church year; expressed by the names of the feasts of saints from apostle St Andrew (his feast day: November 30.) to Francis Xavier (his feast day: December 3.). Despite this structural closedness, this volume also appears to be a fragment of some lost material: the title page identifies itself as the second part of the third section.[15]

The possessor inscription in both volumes dates from 1641, but while in the Gyulafehérvár volume the college of Nagyszombat is indicated as the owner, the Budapest volume indicates the college of Szakolca (Skalica, Slovakia). A marginal note on page 1 of the Budapest volume reports on the start of the work, according to which Káldi began writing in Szepesség on the 25th of October 1623; there is also a Latin note (in the form of an expression of gratitude) about its completion: according to which the volume was completed on the feast day of St Vincent de Paul, i.e. on the 2nd of April

[13] There is no evidence that he studied in Rome (as did Pázmány and György Káldi), as was the case with the most gifted young seminarians of the time. Cf. Balázs, Monok: 1990, 7.

[14] Káldi: 1623.

[15] Káldi: 1626.

1626, in the same place, on the estate of Zsuzsanna Erdődy.[16] Both are clean, well-organized manuscripts with few and clearly visible corrections, using marginal notes well known from contemporary manuscripts and printed works, and with a detailed index at the end of the volumes.

The bibliographical references of the 19th and 20th centuries often confuse the two Káldis: the catalogue of Róbert Szentiványi directs us to the bibliography of Carlos Sommervogel on the Márton Káldi item,[17] but there we find the printed sermon volume of György Káldi for Sundays and holidays.[18]

So far, so little is known about the fate and routes of the manuscripts that it seems irresponsible even to ask questions: all that is known is that in 1641 the two volumes were kept by two different colleges in the Upper Hungary, and the manuscript never appears to have been printed. There must have been a certain degree of esteem within the Jesuit order concerning the material, perhaps even an internal record, if – given the generosity of dubious value in today's eyes of the Jesuits in preserving the manuscripts of their members – they did not throw them out.[19]

## Layers and perspectives of Scripture interpretation

Márton Káldi's sermons are generally characterized by a two-part structure. One part consists of dogmatic teachings based on scholarly biblical interpretation, followed by a discussion of a moral issue, which he applies to his presumed audience of readers or listeners. The other branch is the regularly recurring polemical tone, with which he seeks to refute, destroy or ridicule Protestant doctrines and, in some cases, pious practices, without targeting those belonging to other faiths: rather, he seeks to strengthen the members of his own denomination. Repeatedly recurring sentences that declare rationalization to be the organizing principle of the text include statements *(propositio)* such as the following: "But let us turn to the Gospel: first I will explain its literal meaning, and then give a few testimonies for the improvement of our morals and the strengthening of our faith."[20] In fact, this is not only a matter of textual organization, but also of correct knowledge of the faith which is a requirement for salvation, as follows: "Many Catholic Christians are condemned because they do not know certain things that

16 Káldi: 1626, 1., and 1261.

17 Szentiványi: 1958, 69.

18 Sommervogel: 1893, 898. On this page, Szentiványi highlights item 4.

19 According to Lajos György (admittedly referring to the manuscript material in the Kolozsvár library), "the Jesuits did not attach any particular importance to the manuscripts." (György: 1994, 73.)

20 "De lassunk az Euangeliomhoz, melynek elöször bötüiet magyarazom meg, es oszton egynehany tanusagot adok mind erkölcsyünknek megiobbitasara hasznost, s-mind hitünknek meg-erössitesere." (Káldi: 1623, 379.)

are necessary for salvation."[21] (So, note this: it is not only a dissolute life or error in faith that can lead to damnation, but also a lack of knowledge that leads to salvation…)

Behind this rationalization process, we can see the Jesuit preaching style required by the central leadership of the order, which focuses on the spiritual development of the audience and identifies the task of the preacher as edification through the intelligent interpretation of passages from the Scriptures.[22] This approach is not far from that of the generation of Hungarian Jesuits mentioned here, since György Káldi's recommendation to the reader is in a similar spirit, when he indicates "a clear witness of the true Faith and the Good Morals" as the aim of his collection.[23] Furthermore, Pázmány explains in the preface to the readers of his sermons that he not only wants to teach about good and evil, but that his aim is "to first persuade reason by all kinds of strong reasons."[24] No such reflection can be found in Márton Káldi's work (the author's preface, where such a declaration of intent would have been appropriate, is unfortunately missing from the surviving volumes), but the awareness with which he repeatedly emphasizes the importance of understanding faith is certainly informative. For its verbal power, too, it is worth quoting from the third sermon of the third Sunday after Trinity: "If any one would ask how he may come to the Lord and helper, I say that with two spiritual feet, one is the reason which is the seat of faith poured into us, the other is the will which is the place of divine love."[25]

The strategies of scriptural exegesis – a kind of early modern *lectio divina,* or learned biblical interpretation – are best understood when we look closely at a longer passage. The third sermon for Trinity Sunday[26] can be a good example because it sometimes hints at the overall problems of understanding the Bible properly. The pericope of the sermon is chapter 3 of the Gospel of John: the meeting of Jesus and Nicodemus. But the sermon, as usual, quotes only the first sentence, indicating the locus: "There was a man named Nicodemus. Joan. 3."[27] The sermon is based on a detailed description of the behavior of the main character of the Gospel scene (a Pharisee), the analysis and actualization of which serves as the starting point and premise for all the issues that arise: "To deny faith is a great sin," says the first point, and this can be well illustrated (among other biblical characters) by the double behavior of Nicodemus, "who knew

---

21 "a Catholicus keresztyének közzülis sokan uesznek el, miuel nemely dolgokat nem tudnak, mellyeket szükség uolna az üdüössegre tudniok." (Káldi: 1623, 339.)

22 Details: Bitskey: 1979, 44–48. See also: Regius: 1612, 239–241.

23 Káldi György: 1631, VII.

24 Pázmány: 1903, XXIV.

25 "Ha penig tudni akarná ualaki, mikeppen iarulhasson ehez az Vduözitöhöz, es segetöhöz: azt felelem, hogy ket lelki-lábbal, eggyik az értelem, mely a mi belénk-öntetet hitnek szeki; a masik az akarat, mely az Isteni szeretetnek helye." (Káldi: 1623, 146.)

26 Káldi: 1623, 60–70.

27 The pericope is in front of the first sermon: Káldi: 1623, 37.

that Christ our Lord was the Master sent from heaven, and that he truly taught the ways of God, yet he visited Christ at night, lest the other Pharisees should understand his opinion about Christ."[28] The central theme of the conversation between Jesus and Nicodemus is rebirth through water and the Holy Spirit, which provides the inspiration for the second part of the discourse: "Baptism is necessary." The theme of the third part is succinctly summarized as "The Holy Scriptures are difficult," which is related to Nicodemus in the sense that "although he was a learned doctor, he did not immediately understand Christ's words."[29] The fourth part continues the previous subject: "A preacher must preach the truth," which is related to the idea of Christ as the true teacher in such a way that, according to his own words, "he said what he knew for certain, and testified to what he saw."[30] Finally, the fifth part is about "No one has ascended into heaven except Christ," which is based on John 3,13: "No one has ascended into heaven except the one who descended from heaven, the Son of Man."
The sermon then shifts almost unnoticed from a scholarly explanation of the gospel to its application for the presumed reading/listening audience, and then to a faith debate with Protestants – let's briefly see how. In Nicodemus, so the first part, "there were things to be both reproved and praised",[31] and the continuation deals with his *vituperative* characteristics: that the learned doctor (and several other Pharisees) feared the Jews, and therefore foolishly conformed to the expectations of his fellows rather than to the truth he had discovered, exchanging eternal value for temporal, finite value. And the moral of the scene is generalized in a rhetorical question: "For is it not a foolishness to love a lesser thing rather than a greater, a lower thing rather than a nobler?"[32] Then comes the application: "Today there are many who are like Nicodemus and the Pharisees, whose behavior I find very surprising."[33] What is so surprising about this behavior is explained in the continuation of the text, which presents biblical examples as arguments: "For why do we seek glory, when it is only God who can give it... That is why Saint David said: I would rather be rejected by my God than live with the wicked... The right hand of the Lord has exalted me, namely from peasentry to nobleness, from sheperdness to royalty, from exile to principality and silence. Daniel, the prophet boasts of the Lord, and therefore writes of himself: God gave Daniel favor and mercy among the governors of the butlers… Then why seek the glory of men, knowing that it lasts but a moment, and is nothing but smoke and hay, which today is here and tomorrow is cast into the furnace?"[34]

---

28 Káldi: 1623, 60. (Below I quote the points of the *proposition of* the sermon from the same page.)
29 Káldi: 1623, 66.
30 Káldi: 1623, 67.
31 Káldi: 1623, 61.
32 Káldi: 1623, 61.
33 Káldi: 1623, 61.
34 Káldi: 1623, 61–62.

This contrast of the finite and infinite, temporary and eternal, combined with Nicodemus's attitude, leads the thought further when the text warns that the denial of Christ is not the only possible way of rejecting him: those who reassure themselves that "they never denied Christ", "should remember that one can deny Christ in two ways, even if one professes with one's mouth. One way is by despising, abandoning, or refusing to accept the knowledge that he through the Holy Mother Church has given us; or by concealing it when it is demanded of them... Another way is by living a wicked life, denying Christ as the pagans do, and perhaps even more wickedly than they."[35]

And, of course, there are plenty of illustrative examples for both cases. This time, it is worth focusing on the first possibility, in which it is noteworthy that – without any polemical overtones, at least for the time being – the speaker emphasizes the ecclesiological dimension of confession about Christ: the emphasis is placed on the mediation of revelation by the Church and on the acceptance of this mediation. After listing and classifying the cases of denial of Christ in the first category (laziness and other negligence in the service of God, disregard for asking true teachers about matters of faith), and after giving practical guidance on what to do when professing one's faith involves danger or is even life-threatening (the basic principle being that one should be cautious, but that denial of the faith is forbidden even in heated situations), he turns to the essence of error in faith with an associative train of thought, in a passage that is barely longer than a mention: it is fitting for those who err to hear Christ's words in the Gospel passage of the day, but also elsewhere, that "they are senseless,"[36] because they do not understand and explain them as Christ, but stir up foreign meanings."[37] The essence of error is therefore misunderstanding or misinterpretation. The same expression can be found in György Káldi's *Oktató intés* (Instructional Admonition), in a different context but with a similar outcome: it is not enough that Gáspár Károlyi "translated the Holy Scriptures incorrectly in countless places," but with his marginal notes he also "led them to a foreign meaning."[38]

The second part of the sermon, which deals with the necessity of baptism, gives practical advice for cases where there is no time or opportunity for the solemn baptism of a newborn (whose life is in danger): in such cases, anyone can baptize the child, "provided that the woman allows the man to perform the baptism if he is present and wishes the

---

35 Azok, akik azzal nyugtatják magukat, hogy "ök soha a' Christust meg nem tagadták", "iol eszekbe vegyék, hogy két képpen tagadhattya ualaki meg a' Christust, ha szinte szajjal meguallyais. Egy képpen, ha megueti, elhadgya, auagy fel nem akaria uenni azt a' tudomant, mellyet ö az Anyaszentegyhaz altal elönkben adott; auagy midön kiuantatik el-titkollya… Más-képpen gonosz életiuel tagadhattya meg ualaki a' Christust, ugy uiseluén magat, mint a' poganyok, es talam még azoknalis gonoszbul." (Káldi: 1623, 62–63.)

36 In the pericope, Jesus responds to Nicodemus's perplexed question about rebirth with the following words: "You are a teacher of Israel, and you do not understand?" (Jn 3,10.)

37 Káldi: 1623, 64.

38 Káldi György: 2003, 229.

child to be baptized," and, more importantly from our point of view: "But no one may give their child to be baptized by ministers of another religion, because that is not right and is almost the same as making a covenant with the devil."[39] The classification of Protestants is therefore harsher here than in the previous passage: they are placed in the same category as the unbelievers, with reference to a passage from St. Paul.[40]

The starting point of the third part, as we can remember, is the observation that even the learned Nicodemus had difficulty understanding the Scriptures. From here, the debate with the Protestants continues in an increasingly confrontational tone. Here is the relevant passage:

> "The ignorant preachers begged for alms yesterday with their greasy bags, and today they dare to teach what they have never learned. A few days ago, they did not even know grammar, and now they explain the secrets of the Bible. Who can praise such things? How dare they stand in the pulpit! How dare they take the writings of the prophets and apostles into their hands? Is it not true that if the blind leads the blind, both fall into the pit? I know what you will say to this, that there are many ignorant priests among the papists, which I do not deny; but I reply that our priests do not preach their own thoughts, but believe the more learned, and do not depart from the teachings of the holy fathers. But preachers of other faiths do not care about the holy fathers or their own teachers, according to the words of Christ himself [Luc 6.40]. A disciple is not above his master, and everyone will be perfect when he is like his master. When we press them in disputation with the words of the Holy Fathers, or with Luther and Calvin, they reply that they do not care about them, because they are men and can make mistakes, as if they were gods or angels, and they always find the middle ground. However, they do not want to follow those who are more learned than themselves, and on the other hand, they are stubborn and cannot follow anything other than what St. Peter writes [2 Peter 3:16]: that these ignorant and false people have distorted the Scripture to their own harm and to the harm of others, like ignorant pharmacists and cooks do, who mix harmful herbs into medicines and food, thereby destroy themselves and others."[41]

---

39 Káldi: 1623, 66.

40 Cf. 2 Cor 6.14. ("Az hitetleneckel, ugymond, igát ne hordozzatok.")

41 "a' tudatlan socé praedikatorok penig tegnap siros táskáual koldultanak, es ma menten tanitani merik azt, a' mit soha nem tanultanak, egy nehany nap elöt a' grammaticat sem tudtak, es menten a' biblianak mely titkait feitegetik. Ki dicsyérhet efféle mod nélkül ualo dolgokat? Miképpen mernek a' praedikallo székbe felallani! miképpen merik a' prophetaknak es Apostoloknak irasit kezekbe uenny? Nem igazé hogy ha uak uakot uezet, mind ketten a' uerembe esnek? Tudom mit mondanak erre, hogy a' pápisták közöttis sok tudatlan papok uadnak, a'mit én nem tagadok: de mind azáltal azt felelem, hogy a' mi papiaink nem tulaidon feiek gondolattyát praedikallyák, hanem tudosbaknak hisznek, es a' szent atyák tanitása mellöl el nem tauoznak: de a' mas hiten ualo praedikatorok sem a' szent atyakkal nem gondolnak, sem az magok mesteriuel, maga Christus urunk mondása szerint; [Luc. 6.40.] A tanituany nem fellyeb ualo az ö mesterénél: tökélletes leszen penig minden, ha ollyan leszen mint az ö mestere: midön azért a' disputatioba auagy a' szent Atyak mondasiual, auagy Luteréuel es Caluinuseual szorongattyuk öket, az[t] felelik, hogy ök azokkal nem gondolnak, mert emberek léuén azokis, uétkezhettenek, mintha ök Istenek, auagy Angyalok uolnanak, es mindenkor a' targynak közepit talalnak. Holot azért magoknal tudosbakat köuetni nem akarnak, es más felöl tök a feiek, nem

Behind the raw style in the above passage, the difference in approach between the Catholic and Protestant perspectives on the Bible and the principles of biblical interpretation is nicely revealed.[42] Márton Káldi does nothing more here than reiterate the well-known position of his Church on the interpretation of Scripture: the Church and the tradition of interpretation it preserves, are the holders and depositories of the valid interpretation, and both the preachers and the community of the faithful are obliged to conform to this. It is this communal knowledge that Protestantism, in its view, opposes when, by naming the Word as the final authority,[43] questions the authority of the Church, thus opening the way to a multiplicity of possible interpretations, including (for example, based on ignorance) erroneous and dangerous interpretations.

Márton Káldi takes advantage of this danger, of the misguided path due to lack of knowledge, and presents the existence of an authenticated, officialized interpretation of the Church as a security against the inevitable ignorance among the proclaimers of the faith (on both sides, by the way).

Following the text, we can see that the tone gradually becomes harsher, and this does not change in the rest of the sermon: part IV calls the Protestant preachers liars,[44] "those who preach uncertain or purely invented things, such as the Lutherans, Calvinists, and other heretics".[45] This is followed by a list of accusations against Catholics. These misguided individuals "would often have nothing to say if they did not spew forth grandiose lies about monks, priests, Jesuits and nuns, and even individually about Catholic Christians, against their conscience."[46] The specific issue here is the veneration of saints. The text does not engage in theoretical debate, but merely rejects as fiction the Protestant accusation that Catholics worship idols and venerate saints as gods: "they have never heard this from us, nor read it in our writings," and for details on the shameful lies of the heretics, he refers to the *Kalauz* by Pázmány: there "those who wish to do so will find it."[47] We found it: the eighth part of the third book of the first

köuetkezhetik egyeb, hanem a' mit szent Peter ir; [2. Pet. 3.16.] hogy ezek A tudatlanok meg hamisityak az irasokat a' magok ueszedelmére, söt egyebekéreis, mint a' tudatlan patikarosok, es szakácsyok, kik ártalmas füeket egyelitnek az oruossagba es eledelbe, mellyekkel mind magokat, s-mind egyebeket el-uesztenek." (Káldi: 1623, 66–67.)

42 Szabolcs Oláh detects and analyses similar differences in the debate between Péter Bornemisza and Miklós Telegdi: Oláh: 2005, 13–31.

43 Cf. Fabinyi: 1998, 219.

44 "Hazugok a teuelygö praedikatorok" (Káldi: 1623, 67.).

45 … "a' kik bizonytalan, auagy merö költöt dolgokat praedikálnak, ugymint a' Luteristak, Caluinistak, es egyéb téuelygök" (Káldi: 1623, 67.)

46 Káldi: 1623, 67.

47 Káldi: 1623, 67.

edition collects and refutes the accusations made against Catholics,[48] while the thirteenth book, entitled "On the veneration of the saints and invocation for their help, with a brief explanation of the images and symbols," devotes a chapter to each of the subjects mentioned in the sermon.[49]

## Conclusions and further perspectives

Márton Káldi's two volumes of manuscript sermons provide a more nuanced view of the practice of preaching in the first half of the 17th century, while, through their striking details, they also reveal a new profile as a writer. Perhaps it is clear from the brief overview above that we are dealing with a unique and powerful body of work that deserves further study and, of course, the source deserves to be published. It certainly meets at least one of the basic criteria for canonization: what Harold Bloom describes as giving the impression of a mysterious strangeness upon first encounter, rather than fulfilling our expectations.[50]

The two volumes differ somewhat in terms of pastoral conduct: the Sunday sermons focus more emphatically on conveying the content of the faith and strive to present Catholic teaching in a clear, contrasting, and controversial manner – that is, in a way that confronts Protestant views. This explains the polemical nature of the work. The *de sanctis* volume places greater emphasis on moral teaching and, perhaps as a consequence of its references to the examples of the saints, on the theology of history and the signs of providence in history.

## Bibliography

### Primary sources

György Káldi, *Az vasarnapokra-Valo Predikatzioknak Elsö Resze*. Pozsony, 1631. (RMNY 1509.)

György Káldi, "Oktató intés. Melyből a keresztyén ember künnyen ítéletet tehet a magyar nyelven írott kálvinisták Bibliájáról", in *"Az keresztyén olvasóknak" Magyar nyelvű bibliafordítások és -kiadások előszavai és ajánlásai a 16–17. századból,* eds. Edina Zvara, József Jankovics, Budapest: Balassi, 2003.

Márton Káldi, *Az Evangeliomoknak mellyeket vasarnapokon es egyeb Ünnep napokon esztendő altal oluasni es praedikállani szoktanak magyarazattyanak, Masodik resze. Mely magaba foglallya Pün-*

[48] Pázmány: 1613, 224–242. Since neither the second nor the third edition of the *Kalauz (Guide)* had been published when Márton Káldi wrote his sermons, it is appropriate to use the first edition for reference purposes.

[49] Pázmány: 1613, 779–797.

[50] "When you read a canonical work for a first time you encounter a stranger, an uncanny startlement rather than a fulfillment of expectations." (Bloom: 1994, 3.)

*kösdtűl fogua, Aduentig valo vasarnapi Euangeliomokat / Az Euangeliomoknak, praedikatioknak, es azok reszeinek szamat, a köuetkezendö folianson talalod meg. / Irattatot Jesuitak rendin ualo Nagyszombathj Kaldi Marton altal. Anno Domini MDCXXIII id est 1623.*

Márton Káldi, *Az Evangeliomoknak mellyeket vasarnapokon, es egyeb ünnepeken esztendő altal oluasni es praedikallani szoktanak magyarazattya. Harmadik reszenek masodik resze. Mely magaba foglallya a' szentekröl ualo euang[eliomo]kat es prae[dikació]kat. Mellyeknek, es azok reszeinek szamat, a' következendö folianso[n] talalod meg. Irattatot Jesuitak rendiböl ualo Nagyszombati Kaldi Marton altal.* [1626]

Péter Pázmány, *Isteni igazsagra vezerleo Kalavz*. Pozsony, 1613.

Péter Pázmány *Összes Munkái VI.,* ed. György Kanyurszky. Budapest:, 1903.

Carolus Regius, *Orator christianus*. Rome, 1612.

István Szamosközy, *Erdély története*. Budapest: Magyar Helikon, 1977.

**SECONDARY SOURCES**

Mihály Balázs, István Monok, *Pápai szemináriumok magyarországi alumnusai: Adalék a jezsuita iskoláztatás kezdeteihez*. Szeged: JATE Pedagógiai Tanszék, 1990.

Mihály Balázs, Tamás Kruppa, István Dávid Lázár, László Lukács eds, *Jezsuita okmánytár I*. Szeged, 1995.

Sándor Bene, "A Szilveszter-bulla nyomában", in *"Hol vagy, István király?" A Szent István-hagyomány évszázadai,* ed. S. B. Budapest: Gondolat, 2006.

István Bitskey, *Humanista erudíció és barokk világkép: Pázmány Péter prédikációi*. Budapest: Akadémiai, 1979.

Harold Bloom, *The Western Canon: the Books and School of the Ages*. New York–San Diego–London, 1994.

Tibor Fabinyi, *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.

Lajos György, *A kolozsvári római katolikus Lyceum-könyvtár története (1579–1948)*. Budapest: Argumentum, 1994.

Ladislaus Lukács, *Catalogi presonarum et officiorum Provinciae Austriae S.I., I. (1551–1600)*. Roma, 1978.

Ladislaus Lukács ed., *Monumenta Antiquae Hungariae III.* Roma, 1981.

Ladislaus Lukács ed., *Monumenta Antiquae Hungariae IV.* Roma, 1987.

Szabolcs Oláh, "A tanúságra hívás retorikája és a vita dialektikai elvű elutasítása (Bornemisza *Fejtegetés*e és Telegdi *Felelet*e)", in *"Tenger az igaz hitrül való egyenetlenségek eláradott özöne…" Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról,* eds. János Heltai, Réka Tasi, Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 13–31.

Margit S. Sárdi, *Petrőczi Kata Szidónia költészete*. Budapest: Akadémiai, 1976.

Robertus Szentiványi, *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum Bibliohtecae Batthyányanae*. Szeged, 1958.

Carlos Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Tome IV.* Bruxelles–Paris, 1893.

Márton Szilágyi, "Filológia, irodalomtörténet, kanonizáció. Klasszikus módszertudat és új kihívások között", *Helikon* 46(2000),

Endre Veress ed., *J. Argenti iratai, 1603–1623,* Szeged: JATE Bölcsészettudományi Kara, 1983.

GERÉBY György

# EGY ATYA ÉS KÉT FIA*
## (THE TWO SONS OF THE ONE FATHER)

**ABSTRACT**

The traditional interpretation of the Parable of the Prodigal Son (Lk 15, 11–32) concentrates on the moral message. After an overview of the history of the interpretation of the parable, I suggest that while the moral interpretation stands, the parable's fundamental message is salvation-historical, proposed by the minority of the patristic commentators. The two sons are the two nations, the younger son the Gentiles, while the elder son symbolises the Jews. The main clue lies in the decyphering of the exchange between the Father and the Elder Son, clad in two Old Testament quotations hitherto overseen in the commentary literature. The Elder Son reproaches the Father in the form of a quote of a commandment of the Law while the Father answers gently with a line from a Psalm, showing the same love to the Elder Son as to the Younger. Additional observations by István Perczel show that the festivities at the reception of the Prodigal Son allude to the Feast of Sukkot (the harvest) and the sacrifice of the Fatted Calf on the Eighth Day, the Shemini Atzeret.

*Keywords:* the Parable of the Prodigal Son (Lk 15, 11–32), moral interpretation; salvation historical interpretation, Judaism and Christianity; history of hermeneutic

A vallástalan zsidó családból származó, majd a kikeresztelkedése előtti pillanatban tudatosan zsidóvá lett Franz Rosenzweig (1886–1928) zsidóság és kereszténység ellentétének minden lehetséges megoldásával szemben azt az elvárást támasztotta, hogy abból a kereszténység számára az derüljön ki, hogy „a zsidóságot saját nem *múltbéli* gyökerének, hanem *örök* gyökerének lássa"[1]. Rosenzweig szerint kereszténység és zsidóság viszonyát csak akkor lehet fogalmilag létrehozni, ha olyan teológiai válasz születik, melyben a kereszténység nem *temporálisan,* hanem *logikailag* tételezi fel a zsidóság létezését. Rosenzweig ezután még egy még erősebb állítást is megfogalmaz: teológiailag elismerte az egyháznak a Kinyilatkoztatás egész világon való elterjesztésében való gondviseléstől

* Egy korábbi angol változat megjelent: Geréby György 2004: „The two sons of the one father. The salvation-historical interpretation of Lk 15,11–32." In Y. Schwartz, Volkhard Krech (szerk.): *Religious Apologetics – philosophical Argumentation*. Religion in Philosophy and Theology 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 335–362.

[1] Tatár Gy. (1990), 220. Kiemelés az eredetiben.

rendelt szerepét. Egyik oldalról ez azt jelenti, hogy a zsidóság is rá van utalva a kereszténységre saját üdvtörténeti szerepének betöltéséhez.

Rudolf Ehrenfeldhez 1913-ban írott levelében Rosenzweig kimondja, hogy el tudja fogadni Krisztus egyházának a világban betöltött szerepét, egészen pontosan János 14,6 versének értelmében „... senki sem jut az Atyához, hacsak nem őáltala. Senki sem *jut* az Atyához másként áll azonban a dolog, ha valakinek már nem szükséges az Atyához jutnia, minthogy már nála *van*. És ez Izráel népének az esete (nem az egyes zsidóé)."

A kereszténység felől pedig az elismerés feltétele az, hogy „Nem az egyes zsidó Izráel népéhez való tartozásának az elismeréséről van szó ... hanem magának ennek az Izráel nevű népnek a keresztény *teológia* álláspontjáról történő elismeréséről."[2] A zsidók „nyakasságának" érvényes keresztény teológiája, az Újszövetség utáni zsidóság létének magyarázata azonban „vagy »újszövetségi szóval« lehetséges, vagy sehogy."[3]

Ezen a ponton merül fel az „újszövetségi szó", ami nem másutt, mint Lukács evangelistánál, a tékozló fiú parabolájában (Lk 15, 11–32) jelenik meg. (Mivel a példabeszédet, felteszem, mindenki jól ismeri, ezért nem ismertetném.)

A példabeszédnek hagyományosan két értelmezése van, a morális és az üdvtörténeti. A morális értelmezés a példabeszéd első feléhez kapcsolódik, és jól érthető: az Atya az Isten, akinek van egy hűséges és egy hűtlen fia. Amikor a hűtlen fiú, aki minden vagyonát bűnökben emésztette fel, visszatér, az atya, vagyis az Isten szeretettel fogadja. Ráadja a „legelső ruhát," (ἡ στολὴ ἡ πρώτη – ezt a fordulatot úgy szokták fordítani, hogy a „legszebb", illetve a „legdrágább ruhát" adja rá a fiára, ami pontatlan), és levág egy hízott borjút (τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν), ami után nagy örömünnep következik. Ez a morális értelmezés szerint arról szól, hogy amikor a bűnös megtér, az Isten szívesen, szeretettel fogadja, elfelejti minden bűnét, ráadja a legelső ruhát, vagyis az isteni kegyelem ruháját, amelyet a bűnbeesés előtt viselt a Paradicsomban, és még egy hízott borjút is levág, amit szokás Krisztus áldozataként értelmezni.

A morális értelmezés intuitív: a megtérő bűnös és a megbocsátó apa alakjában megjelenő tanítást összefoglalóan úgy is emlegetik, mint az „evangéliumot az evangéliumban"[4]. A kommentátori hagyományban az első pillanattól kezdve ez a morális értelmezés lett uralkodó.

Igen ám, csakhogy a példabeszédnek két része van, amelyből az első könnyebben vésődik az emlékezetbe, mint a második. A második rész ugyanis az atya és idősebbik fia közötti párbeszédből áll, mely, mint látni fogjuk, többnyire megoldhatatlan problémát jelentett és jelent – egy elgondolkodtató vakfolt miatt. Ezt a vakfoltot szeretném most láthatóvá tenni.

---

[2] *I.m.* 12.

[3] F. Rosenzweig: „Viszontválasz Rudolf Ehrenberg válaszlevelére." In Tatár (1990), 15.

[4] *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest: Szent István Társulat, 1976, 1198 b. A Lukács szerinti evangéliumot fordította és magyarázta Kosztolányi István.

A példabeszéd csak Lukácsnál található, azaz nincsen párhuzama sem a szinoptikusoknál, sem Jánosnál. Jézus maga nem értelmezi. Lezáratlanul ér véget. Nem tudjuk meg, hogy mi történik az idősebb fiúval, hogy végül csatlakozik-e az ünneplőkhöz, vagy sem, és nem tudjuk meg azt sem, vajon az Atya megharagudott-e rá, amiért nem csatlakozott, vagy sem (lásd Mt 22,1–14), sőt azt sem, hogy a két testvér viszonya miként alakult a továbbiakban.

További érdekessége, hogy *nem tudunk ószövetségi, de rabbinikus vagy görög irodalmi párhuzamáról* sem, amihez elég a Strack–Billerbeck kommentárt átnézni.[5] Természetesen ez nem azt jelenti, hogy ne találnánk benne utalásokat az Ószövetségre. A kisebbik fiú a 12. versben MTörv 21,17 szerint kikéri jussát, mely fele az idősebb testvért megillető résznek. A disznótenyésztés hagyományosan a pogányság szimbóluma, ami átkot von maga után. A paráznaság (15,30 – ami a bálványimádás és a sokistenhit jelképe) és van párhuzam egyéb részletekre is, mint például gyűrűre vagy palástra is.[6] Jer 31,9 szerint az Úr azt mondja, hogy „atyja leszek az Izráelnek", és a magyarázóknak feltűnt Iz 53,6 az elveszett bárányokról, vagy Péld 13,15, illetve Zsolt 82,5 versei az ember eltévelyedéséről és a bűnös útjának sötétségéről és keménységéről. Természetes az utalás az isten irgalmasságáért való fohászkodásra (pl. Zsolt 51,3). Matthew Henry veszi észre a saruk egy lehetséges értelmezését Ef 6,15 alapján: „és felsaruzván lábaitokat a békesség evangéliumának készségével". Hasonlóképpen adódik párhuzam a 32. zsoltár első sorával: „Boldog az, akinek hamissága megbocsáttatott, vétke elfedeztetett." Ezek és hasonló megfigyelések azonban még nem nyújtanak igazi támpontokat az értelmezés problémájának eldöntéséhez.

Az értelmezés legnagyobb problémája az, hogy a példabeszédben *két* fiúról van szó, és a két fiú alakja két tökéletesen egyenlő részben különül el, rétorikailag szigorúan párhuzamos módon, amit például az mutat, hogy a két rész ugyanazokkal a szavakkal végződik (24. és 32. versek).

A probléma már a korai egyházban is felmerült.[7] Damasus pápa (366–384) 383 körül a kor legtekintélyesebb biblikusához, Jeromoshoz (kb. 340–420) fordult: Ki az az atya, aki vagyonát megosztja fiai között? Kik a fiúk? Ki a fiatalabb fiú? Ki az idősebb fiú? Miképpen tékozolta el az örökségét? Mit értsünk azon, hogy éhínség tört ki, s a vidék ura disznópásztorrá fogadta, moslékot evett, aztán visszatért atyjához, aki köntössel és gyűrűvel fogadta, s aki kedvéért hizlalt borjút vágtak? Ki a nagyobb testvér, mit is dolgozott a mezőn, és miért irigykedett testvére fogadtatására?[8]

---

[5] Sem Fiebig (1912), 198, sem a valamivel későbbi és sokkal bővebb Strack, H.L. Billerbeck (1924), 212–218 nem találja érdemleges párhuzamnak még nyomát sem.

[6] Jeremias (1962), 129. 74. lj.

[7] A középkor végéig elemzi – elsősorban a latin – kommentár-irodalmat Wailes (1987), 236–245.

[8] Hieronymus, *Ep*. xxi. *Ad Damasum de duobus filiis*. PL 22, 379 sk. (A régi kiadásokban e levél száma 146.)

A pápa két értelmezést ismer. Az egyik az idősebb testvérben Izráel népét látja, a fiatalabban pedig a pogányokat. Ekkor azonban felmerül az a kérdés, hogyan értelmeztessék az idősebb fiú szájából elhangzó mondat: *„Ímé annyi esztendőtől fogva szolgálok néked, és a te parancsolataidból egyet át nem hágtam"* (Lk 15,29)? És hogyan válaszolhatja az atya, hogy *„Fiam, te mindenkor én velem vagy, és mindenem a tiéd!"?* Ha viszont a két fiú nem a két népet, hanem az emberiségen belül a bűnöst és az igazat jelképezi, miként fér össze az igaz emberrel, hogy a megtérő bűnös iránti megbocsátásra irigykedjék? Nem kis dologról van szó, hiszen a halál is a sátán irigysége folytán lépett a világba.[9]

Jeromos válaszlevele a Tékozló fiú első részletes kommentárja,[10] habár előtte már Tertullianus (kb. 160–240) szükségét érezte, hogy tisztázza a parabola jelentését.[11] Tertullianus azokkal vitázik (talán Irenaeusszal?), akik a példabeszédet a keresztényekre és a zsidókra értelmezik. A fiatalabb testvér azonban csak akkor szimbolizálhatja a keresztényeket, ha az idősebb a zsidókat jeleníti meg. Tertullianus éppen ezért ellenérveit az idősebb testvér és a zsidók azonosítása ellen koncentrálja. Fő érvét az idősebb fiúnak az atyához intézett szavai szolgáltatják: *„Ímé annyi esztendőtől fogva szolgálok néked, és a te parancsolataidból egyet át nem hágtam."* De hát hány helyet nem lehetne felhozni akár a Törvényből, akár a prófétáktól, mondja, ahol a zsidók törvényszegőknek neveztetnek, mert az Úr szavát egyenesen megvetették? Éppen ezért az atya szavainak: *„Fiam, te mindenkor én velem vagy, és mindenem a tiéd"* címzettjét nem lehet Izráel népének tekinteni. Tertullianus szerint éppen, hogy a zsidók azok, akik az atyai házat elhagyják, akik még ma is idegen földön tengetik életüket e világ urainak szolgálva. *„Másik testvért keressenek hát a keresztények maguknak, mert a zsidókat e példabeszéd nem tűri meg."*[12] Tertullianus végül a fejezet elején szereplő „bűnösöket és vámosokat", azaz az istent nem ismerőket azonosítja a tékozló fiúval, az istent ismerőket pedig az idősebbel.[13] Azt azonban Tertullianus nem magyarázza meg, hogy az Istent ismerők miért lennének ilyen féltékenyek a megtérő lelkekre.

Tertullianus azért veti el a „két nép" olvasatot, mert ragaszkodik ahhoz, hogy az Újszövetség felől a Törvénynek nincs önértéke. Innen nézve a példabeszéd második fele nem érthető, hiszen az Atya és Izráel közötti beszélgetés fenntartaná Izráel kiválasztottságát. Ez lesz a fő problémája az összes későbbi kommentátornak is.

---

9 *I.m.* 380.

10 A parabola első említését Irenaeusnál (kb.130–kb.200) találjuk, *Adv. Haer*. IV.36.7 és 8. Irenaeus az idősebb fiút kétszínűséggel vádolja, hogy bár ő is tervezett elmenni, otthon maradt, ezt a szándékát eltitkolva; A. Rousseau (ed.), Irénée de Lyon,1965: *Contre les hérésies* Livre IV. Paris: du Cerf. Sources Chrétiennes n. 100/2. Mindenesetre Irenaeus párszavas megjegyzése is a parabola üdvtörténeti értelmezésére látszik utalni.

11 Tertullianus, *De pudicitia* c.8–9.

12 „Quaerant igitur alium christiani suum fratrem; iudaeum enim parabola non recipit." Tertullianus *De pudicitia* 8.

13 „Quis labat de valetudine, nisi qui Deum nescit? quis salvus ac sanus, nisi qui Deum novit? Has duas species de genere fraternas haec quoque signabit parabola." *i.m.* 9.

Visszatérve Jeromoshoz, ő abból indul ki, hogy mivel Jézus nem értelmezi a példabeszédet, a példabeszéd környezetét kell vizsgálni, jelesül, hogy mi a példabeszéd kontextusa. Mivel ez a szövegkörnyezet a farizeusok és írástudók morgását idézi meg, a példabeszéd is elsősorban nekik szól. Jeromos rendkívül részletes magyarázatai között megtaláljuk azt a később teljesen általános nézetet, hogy a tékozló fiú hazatérésekor leölt „hízott borjú Krisztus, illetve a Krisztus áldozata". Fontos észrevenni, hogy a hízott borjú, vagy esetleg tinó, semmiképp sem „tulok", mint Károlinál. A borjú (μόσχος) a Bírák könyvében kerül elő (Bír 6, 25–27).[14] A zsidók elfordultak Istentől, és Baál bálványát imádják, neki mutatnak be áldozatot, de Gedeon éjszaka lerombolja Baál oltárát, kivágja a bálvány szent ligetét, és annak fáit meggyújtva mutatja be a hízott borjú egészen égő áldozatát, amivel kiengeszteli az Istent. A „hízott borjú" láthatólag a bálványimádásból megtért nemzetek kiengesztelődésére utal, ami viszont a „két-nép"-értelmezést támogatja.

A példabeszéd második feléhez érve Jeromos két lehetőséget vizsgál. Az egyik szerint az idősebb fiú a szenteket személyesíti meg. Ekkor azonnal érthetővé válik az mondat, hogy *„a te parancsolataidból egyet át nem hágtam",* de az továbbra sem érthető, hogy miképp irigykedhetnének a szentek a megtérő fiatalabbra, hiszen megtérése fölött sokkal inkább örömet kellene érezniük. A másik lehetőség Jeromos számára is az, hogy az idősebb fiú a zsidókat jelenti. Ez a magyarázat, mondja Jeromos, érthetővé teszi az irigykedés motívumát, valamint azt is, hogy a *„mezőn vala",* mivel a törvény igája alatt az evilági ígéreten munkálkodott. Ugyanakkor érthetetlen marad, hogy miért dicsekedne a parancsok betartásával? Nem mond-e ellent ennek a más üdvösségére való irigykedés? Vajon a parancsok betartásával való dicsekvés nem tüstént a parancs áthágása-e, hiszen ki dicsekedhet bűntelenséggel Isten előtt?[15]

Jeromos végül úgy dönt, hogy az első lehetőség a helyes értelmezés. Az igaz idősebb fivér irigykedésének problémáját azzal védi ki, hogy a példabeszéd ezzel is azt kívánja megmutatni, hogy egyedül Isten bűntelen.[16]

Ambrus (kb. 340–397) szintén ismeri a „két nép"-értelmezést. Mint mondja, „nem bánja, ha valaki a két népként érti a fivéreket"[17]. Magyarázata azonban a „hízott borjú", illetve az „Isten báránya" és a (kecske)gödölye közötti különbséget kihasználva váratlan fordulatot vesz: amikor az idősebb testvér bárány helyett kecskegidát kér magának, az

---

[14] Perczel István hívta fel a figyelmemet, hogy Lukács az Alexandriai Kódex változatát követi, ami nem felel meg sem a maszoréta héber szövegnek, sem a Pesittá szír Ótestamentum szövegének, sem a Vatikáni Kódex görög szövegének. Az összes többi szöveg ugyanis bikáról beszél, és egy második bikát is említ, ami nem illenék Lukács történetéhez.

[15] Vö. Zsolt 50,7 és 129, 3.

[16] Hieronymus, *Ep*. 22.34. PL 22,391.

[17] „Nec invidemus si qui duos fratres istos velit referre ad populos duos, ut sit adulescentior populus ex gentibus tamquam Israhel, cui frater maior paternae benedictionis invidit. Ambrosius, *Expositio euangelii secundum Lucam.'* Lib. 7. PL 15,1763.

a zsidók választását jelképezi Jézus és Barabás között. *„Aki a gödölyét kéri, az Antikrisztust követi. Krisztus ugyanis jóillatú áldozat.*[18] Ambrus láthatólag Jn 5,43 alapján a zsidók választását az Antikrisztus választásával teszi egyenlővé. Ugyanakkor láthatólag nagyon zavarban van az Atya és az idősebb fiú párbeszédének értelmezésével. A *„te mindenkor énvelem vagy, és* mindenem *a tiéd"* fordulatot azzal a kiegészítéssel értelmezi, hogy tudniillik ez igaz lehet, de csak azzal a feltétellel, ha megszűnik irigykedni fiatalabb testvérére. Még ekkor is két további lehetőség marad. A *„minden"* vagy a Törvény szerinti *„mindent"* jelenti, vagy a másik esetben az Újszövetség szerinti *„mindent"* is, feltéve, ha az idősebb fiú megkeresztelkedik. A jó atya az idősebb fiú üdvözülését is akarja, s így mondhatja neki, hogy *„te mindig velem vagy",* mint a törvény alatt élő zsidó vagy mint az igaz pogányok (vö. Róm 2,14).[19] Ambrus tehát az egész emberiséget osztaná fel bűnösökre és igazakra – de az igazak miért irígykednének?

Az Ambrus által felvetett értelmezés elfogadhatatlan Ágoston számára. Habár Ágoston alkalmasint morálisan is magyarázta a példabeszédet, de többször utalt az üdvtörténeti értelmezés lehetőségére is. Amit viszont határozottan elvetett, az az Ambrustól származó, az Antikrisztust választó zsidóság képe volt.[20] Egyrészt, mint mondja, érthetetlenek lennének az Atya szavai, másrészt nyilván ott volt a háttérben a zsidóság önálló üdvtörténeti szerepéről alkotott, Ambrusétól alapvetően eltérő véleménye. Ágostonnak ugyanis kulcsmetaforája „Krisztus mint a szegletkő,"[21] aki a két, egymástól különböző falat, azaz a két népet egyesíti magában, pontosabban majd az eszkhatologikus pillanatban.[22] Ágostonnak természetesen nincs kétsége afelől, hogy Krisztus elvetése miatt a jelenkori zsidók elvesztették kiválasztottságukat – ugyanakkor pontosan tudja, hogy a zsidók léte hitelesíti a kereszténység igazságát. Ágoston híres érve szerint ugyanis, ha a pogányok azzal próbálkoznának, hogy mindezt (az Újszövetséget és a Krisztust) csak a keresztények találták ki, akkor mindig rá lehet mutatni a zsidókra, akik azt az Ószövetséget őrzik, amely Ószövetség a Krisztus melletti leghatalmasabb tanúbizonyság.

Az ágostoni üdvtörténeti értelmezést követi Arles-i Caesarius (kb. 470–542). Az atya az Istent, a két fiú a két népet jelképezi. (A morális értelmezésről nem esik szó.) Az idősebb fiú személyében a zsidók keresendők, akik mindig az atyával voltak, mert övék volt a törvény és a próféciák, és megmaradtak az egyetlen isten tiszteletében (legalábbis azok

---

[18] Anselmus, „Qui haedum quaerit exspectat Antichristum; Christus enim boni odoris est victima." PL 15, 1764.

[19] „Sed bonus pater etiam hunc salvare cupiebat, dicens tu mecum semper es, vel quasi iudaeus in lege, vel quasi iustus in communione." *I.m.*

[20] Augustinus, *QQ. Evangeliorum* q.33. PL 35,1344–1348, különösen 1347D.

[21] Mt 21,42, Mk 12,10, Lk 20,18 (vö. Zsolt 117,22 és Iz 28,16), ApCsel 4,11, Ef 2,20, 1Pét 2,7.

[22] „Hogyan vált az a kő, melyet az építők elvetettek, szegletkővé, ha nem olyan módon, hogy a körülmetéltek és az előbőrüket megtartók népei két, különböző irányból összefutó falként egyazon szögletben mintegy a béke csókjában forrnak össze?" *Tract. adv. Judaeos* 8.11. Blumenkranz (1946), 173–175. Ágoston nagyon sokat használt képének előfordulásait felsorolja *i. m.* 174, 44. lj. Ez a gondolat alkothatja a római Sta. Pudenziana templom apszis mozaikjának eszmei hátterét is.

a zsidók, akik kitartanak a parancsolatok mellett), míg a fiatalabb a pogány népek, akik az emberi természet tulajdonságaiban kapott örökséget eltékozolják és az ördög szolgáivá szegődnek.[23] Caesarius az idősebb fiú haragját irigységével magyarázza, azaz a pogányok üdvösségét irigyli. A „minden parancsodat megtartottam" fordulat az egyetlen isten imádásában való megmaradást jelenti (tehát egyfajta absztrakt, megszorító értelemben, de igaz), és az atya válaszát a hűséges zsidóknak adott törvényre és próféciákra értelmezi. Caesarius háromszor is elismétli, hogy a két fiút a két népre kell érteni.[24]

Caesariushoz hasonlóan a 8. században Paulus Diaconus ugyanezen ágostoni hagyomány folytatójaként fogja azt mondani, hogy az *„az ő atyja annakokáért kimenvén, kérlelé őt"* fordulat egyértelműen a zsidók elhívását jelenti, akik az utolsó időkben hinni fognak a próféták jövendöléseinek.[25]

A görög Keleten a helyzet kicsit más. Szinte minden kommentátor ismeri a „két nép"-értelmezést, de ellentétben a Nyugattal, egyik vezető tekintély sem fogadja el, Aranyszájú szent Jánostól Alexandriai Szent Cirillig (†444).[26] Ugyan az angelológiai interpretációt is elvetik (volt olyan nézet, hogy az idősebb fiú az angyalokat jelképezné), mivel egyrészt furcsa volna, hogy egy angyal nem tud a fiatalabb megtéréséről (tudniillik miért kellene a szolgától tudakozódnia), de azt is, hogy az idősebb fiú a test szerinti Izráelt jelképezné. A második rész párbeszéde nem szólhat a zsidókról, mert semmiképp nem mondható, hogy a test szerinti Izráel feddhetetlen életet élt volna, hiszen az egész Szentírás lázadozásukkal és hitetlenségeikkel van tele.[27] Cirill véleménye bekerült a Katénákba is, majd véleményét Bulgáriai Theophülaktosz (kb. 1140–1208) adta tovább.[28] A keleti homíliákat ily módon a morális értelmezés dominálja.[29] A nagy szerzők között egyedül Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita utal (az 5–6. század fordulóján) homályosan 8. levelében az üdvtörténeti értelmezésre.

---

[23] Morin G. (szerk.) 1953: *Sancti Caesarii Arelatensis Sermones* Corpus Christianorum Series Latina 103, 104. 2 kötet. Turnhout: Brepols, II, 667–672. „... in his duobus filiis duo populi designantur: senior Iudaeorum populus, iunior gentium. Filius ergo senior, id est, populus Iudaeorum ideo semper cum patre fuisse dicitur, pro eo quod et legem accepit et ad unius dei cultum se tenuit; et quamvis frequenter Iudeaei coluerint deos alienos, tamen iste senior filius illorum typum habuit, qui praecepta testamenti veteris servaverunt.... Iunior vero filius, id est, populus gentilium ...." 668.

[24] *I.m.* 668, 671, 672.

[25] *Hom.* 87. PL 95,1257–63.

[26] *Commentarii in Lucam* (in catenis) PG 72,804 sk.

[27] Például Jer 2,5: „Így Szól az Úr: Micsoda hamisságot találtak bennem a ti atyáitok, hogy elidegenedtek tőlem, és hiábavalóság után jártak, és hiábavalókká lettek?" illetve Iz 29,13: „És szólt az Úr: Mivel e nép szájjal közelget hozzám, és csak ajkaival tisztel engem, szíve pedig távol van tőlem, úgy hogy irántam való félelmök betanított emberi parancsolat lőn" – helyekre szoktak ilyenkor hivatkozni.

[28] *Enarratio in Evanglium Lucae* c. 15. PG 123,949–964, kül. 961D.

[29] Így például Pszeudo-Aranyszájú Szent János: *In drachmam et in illud: Homo quidam habebat duos filios*. PG 61,784. (Perczel I. közlése.)

A nyugati bibliaértelmezést jelentősen alakító Béda, a 12. században kialakuló *Glossa ordinaria,* valamint az Aquinói Tamás által összeállított *Catena aurea* (1262–1268) amellett, hogy a korábban említett szerzők véleményeit összegzik, nyomatékosan említik az üdvtörténeti értelmezés lehetőségét is, bár támpontot már nem adnak hozzá.[30] Steven Wailes szinte teljes áttekintése a latin kommentárirodalomról egyrészt számos egzotikus értelmezést is említ (például, hogy a tékozló fiú a test, az idősebb fiú pedig a lélek, illetve ehhez hozzátehetünk egy Ágostonnak tulajdonított értekezést, mely a jobb és a bal latort látja bennük).[31] Rámutat ugyanakkor arra is, hogy miközben a nagy tekintélyek (Ágoston, Jeromos, a *Glossa* stb.) alapján minden teológus értesül az üdvtörténeti magyarázat lehetőségéről, végül is senki nem követi ezt az utat, senki sem dolgozza ki a teológiai lehetőséget, hanem egyértelműen a morális értelmezés valamelyik válfaját követik.[32]

Ha a modern kommentárokat nézzük, lényegében mindenütt a morális értelmezést találjuk. Sőt, a bencés Jerome Kodell nem is olyan régi magyarázatai, melynek fordítása a Szegedi Egyetemen digitális formátumban is elérhető („Szegedi Kommentár"), kizárólag a morális értelmezést említi. Talán az amerikai környezetet meghatározó protestáns értelmezők hatására azt mondja, hogy „a példabeszédet nem allegóriaként olvassa, hanem egyfajta „naiv" történetként, aminek „nem szükséges, hogy minden része utaljon valamire".[33]

A modern görög ortodox értelmezés hasonlóképp csak a morális magyarázatot ismeri. A nagyböjti Triódionban azonban a morális mellett az üdvtörténeti értelmezés is jelen van. A Tékozló fiú vasárnapján (nagyböjt előtti harmadik vasárnap) az alapvetőnek tekintett morális értelmezésének végén a Triódion megjegyzi, hogy „ez a példabeszéd értelmezhető *a zsidók népére és a miénkre is*."[34]

A protestáns kommentárirodalomban egyértelmű a helyzet. A reformált magyarázók lényegében mind a morális értelmezés körében mozognak.[35] Kálvin (1509–1564) különösebb magyarázat nélkül elvetette az üdvtörténeti értelmezést: „Kik azt hiszik, hogy a nagyobbik fiú képében a zsidó nép van rajzolva, bár van alapja nézetüknek, szerintem még sincsenek kellő figyelemmel a teljes szövegre."[36]

---

30 Guarienti, A. (szerk.) 1953: *Catena aurea.*. Rome: Marietti, *Lucae* c.15. nn. 3–5.

31 Wailes (1987), 236–245. Wailes főleg a latin hagyománnyal foglalkozik.

32 Pszeudo-Ágoston (Quodvultdeus), *De tempore barbarico. c.7.* idézi Maldonatus, J. S.J. 1874: *Commentarii in Quatuor Evangelistas.* (J.M. Raich szerk.) 2 kötet. Moguntiae, II 254b. Cf. PL 40:699–708.

33 Kodell (1983), *ad loc*.

34 Δύναται δὲ ἡ παραβολὴ αὕτη καὶ τὸν πρὸς τὸν τῶν `Εβραίων λαὸν καὶ ἡμὰς ἐκληφθῆναι. ΤΡΙΩΔΙΟΝ ΚΑΤΑΝΥΚΤΙΚΟΝ.... 15. Kiemelés – *a szerző*.

35 A hatalmas anyagból a szerző Hendriksen (1953), illetve Ryle (1858), Henry (1860) Lukács-evangéliumra vonatkozó kommentárjait látta. Köszönet Visky Andrásnak, hogy felhívta rájuk a figyelmemet.

36 Kálvin János (1941), 104.

Adolf von Harnack (1851–1930), a századforduló német liberális teológiájának doyenje a krisztológia feleslegességének bizonyítékát látja e példabeszédben. A példabeszéd ugyanis szerinte azt írja le, hogy a lélek közvetlenül, közvetítő nélkül találkozik Istennel.[37]

Ez az értelmezés is az idősebb fiú szerepének érthetetlenségén bukik meg. Ki volna az idősebb testvér? Az angyalok? Ezt az értelmezést a hagyomány a kezdetek kezdetén megvizsgálta, és azóta is gyanúval kezeli, hiszen éppen a példabeszédet közvetlenül megelőző sorok arról szólnak, milyen öröm támad a mennyekben akár egyetlen bűnös megtérésén is (Lk 15,10). Az angyalok nem örülhetnek és irigykedhetnek egyszerre. Vagy az idősebb fiú az Istent látó, az Istennél lakó lélek volna? De hogyan lakhatna Istennél egy irigy és sértődékeny lélek?

Karl Barth (1886–1968) viszont éppen krisztológiailag értelmezi a tékozló fiú történetét. Barth természetesen tudott arról, hogy elődei közül Ferdinand Chr. Baur (1792–1860) a példabeszédet a törvényt szigorúan követő farizeus és a bűnösök közötti belső zsidó konfliktust látja a példázatban, s tud arról is, hogy a hízott borjút a patrisztikus hagyomány Krisztusra érti.[38] Barth úgy véli, hogy krisztológiai értelemben kell a példázatot magyarázni. Javaslata azonban erőltetettnek, sőt már-már abszurdnak látszik. Hogyan lehetne Krisztusra érteni a tékozló fiú bűnös életét, hiszen éppen a bűn az egyetlen, amiben nem lett „hozzánk hasonlatos" (Zsid 4,15)? És ha az elveszett fiú Krisztus is lenne, ki az idősebb testvér? Barth kénytelen az idősebb testvérben az elvetemült lázadót látni. Ennek megfelelően „az idősebb testvér az, aki Krisztust végül keresztre feszíti [...] mert ő az, akiben a példabeszéd jelentése valósággá válik [...] ő az istenember valósága elleni megszemélyesült lázadás."[39] Ez az értelmezés ugyanattól szenved, mint az összes morális értelmezés: mit kezd az atya szavaival?

Látható tehát, hogy a példabeszéd kulcsa a második részében elhangzó párbeszéd, ahol az idősebb testvér és az atya viszonyáról van szó. A példabeszéd értelmezéstörténetének legfőbb tanulsága, hogy üdvtörténeti, morális, krisztológiai, metafizikai és angelológiai értelmezések sokasága ellenére sem tudott egyik kommentátor sem teljesen kielégítő magyarázatot adni a második részben az atya és az idősebb fiú párbeszédére. Milyen alapon mondhatja az idősebb fiú, hogy minden parancsot teljesített? Miért mondja neki az atya, hogy hiszen úgyis mindig vele van?

Megdöbbentő, de a tékozló fiú példabeszédnek minden elérhető kommentárja, a patrisztikus, a középkori és újkori kommentátorok egyaránt említetlenül hagyják, hogy a

---

37 Harnack (2000), 99. (Az első német megjelenés: 1900.)

38 Bacon (1911), 89.

39 Barth (1978), 22 25.

példabeszéd második részében, az Atya és az idősebb fiú párbeszédében két szó szerinti ószövetségi idézet hangzik el.[40]

A legmeglepőbb felfedezést akkor teszi az ember, ha megvizsgálja a botránykőnek számító *„a te parancsolataidból egyet át nem hágtam"* mondatot. Mint láttuk, az üdvtörténeti „két nép"-értelmezést minden magyarázó ennek az állításnak a megalapozatlanságára hivatkozva vetette el. Egyszerűen hihetetlen, hogy senki nem vette észre, pontosabban senki nem írta le, hogy ez a mondat szó szerinti idézet a Deut 26,13 verséből. Itt a háromévenkénti tizedről van szó, melyet a következő szavak kíséretében kell odaadni a lévitának: „Házamból elhoztam, ami megszenteltetett ... nem hágtam át rendeléseidet, el sem feledkeztem parancsolatodról." Majd a következő versben: „Engedelmeskedtem az én Uram Istenem szavának és megcselekedtem mindent, amint parancsoltad nekem." Lk 15,29 görög szövege így hangzik: οὐδεπότε ἐντολήν σου παρῆλθον – míg MTörv 26,13 szerint οὐ παρῆλθον τὴν ἐντολήν σου καὶ οὐκ ἐπελαθόμην. Napnál világosabb, hogy az idősebb fiú a Második Törvénykönyv versét idézi. (Megjegyzendő, hogy az újszövetségi filológiában sem Westcott és Hort, sem Nestle-Aland sem jelzi sehol a párhuzamot.)

Az idősebb fivér tehát nem saját szavaival beszél. Nem arról van szó, hogy dicsekedne. Éppen ellenkezőleg: a Törvény szavait mondja, melyeket előírtak neki. Nem az az érdekes most, hogy ez az előírás a háromévenként esedékes tized beszolgáltatásánál hangzik el, hanem az, hogy ez egy parancs, az Úr és Izráel szövetségének egy eleme. Az idősebb fiú tehát nem saját hűségével dicsekszik, hanem figyelmezteti Atyját saját szövetségére. A panasz mérges és szellemes. Te mondtad, Atyám, hogy ezt kell mondanom. Ez szövetségünk alapja. Hol cselekedett így a Te tékozló fiad?

A párbeszédet az atya meghökkentő válasza folytatja, ami szintén egy idézet. Az atya ugyanis a 73. zsoltár szavait fordítja vissza: „De én mindenkor veled vagyok, te fogod az én jobb kezemet". (Zsolt 73,23)[41] Az atya méltó választ ad a fiúnak a Törvény parancsának idézetében burkolt szemrehányására. Az idősebb fiúnak az általa mondandó zsoltárt idézi, evvel mintegy figyelmeztetve kapcsolatuk alapjára, azaz az ígéret fennállására. Az atya számára tehát az idősebb testvér Kiv 4,22 alapján továbbra is elsőszülött, azaz a hazatérő nem helyette, hanem mellette foglal helyet.

A történet főszereplője tehát ebben az értelmezésben is az atya, de mint aki két tökéletesen különböző szerepben mutatja meg, hogy mindkét gyermeke ugyanolyan fontos

---

[40] E cikk első változatának publikálása után mégis találtam utalást a párhuzamra három tudós kommentátornál. Tudomásom szerint Grinfield (1848), 159 jelezte először, majd Jülicher (1888–1899), 355 is, de nem tulajdonított neki teológiai jelentőséget. Hofius (1978), 240–248, szintén jelzi a párhuzamot, de megelégszik azzal, hogy a parabola hitelességét igazolja vele. E három utalás ellenére az újszövetségi filológia (például még a régebbi kiadások, mint Tischendorff, illetve Merck) sem jelzi sehol a párhuzamot.

[41] Szent Ágoston – ismereteim szerint egyedül – hozza ezt a párhuzamot *QQ. Evang.* q.33-ban, PL 35:1347C, mely azonban önmagában, MTörv 26,13 nélkül nem perdöntő.

neki. Szeretetét egyfelől kimutatja a megtérő fiú felé, aki elé kimenve őt átölelve köszönti, megbocsátó atyaként felöltözteti és ünnepet rendez számára, méghozzá a „hízott borjú", a Krisztus feláldozásával (vö. Jn 3,16).[42] Viszont ugyanezzel a szeretettel megy ki az idősebb fiú elé is, akivel azt kell megértetnie, hogy szeretetének a hazatérő fiatalabb iránti kinyilvánítása egyáltalán nem befolyásolja vele, az idősebbel való viszonyát.[43] Az atya tehát ugyanúgy kimegy elébe is, és megértően válaszol haragjára, s vitájukban adott szelíd és csavaros válaszával azt hozza tudomására, hogy a halott fiú feléledése feletti öröme nem fenyegeti sem az elsőszülött jogait, sem az iránta érzett szeretetét. Amíg az egyik kapcsolatban a megtérés, úgy a másikban a hűség kapcsolatuk alapja.

Mindezek alapján azt kell mondanunk, hogy a Lukácsnál található teljes példabeszéd alapvetően üdvtörténeti üzenetet hordoz, amely Istennek a zsidókhoz és a pogányokhoz fűződő viszonyáról szól. Az ószövetségi idézetek nélküli első rész, illetve az ószövetségi idézetekben beszélő második rész a kettős ígéret jelképe. E kettős ígéret egyfelől Izráel üdvössége, másfelől a népek visszatérése.[44] A választott nép és a visszatérő népek viszonya nem egymás felé irányul, hanem mindkettő az atyához fűződik, és csak rajta keresztül mutat egymásra. A két nép egyike sem tud önmagától a másikkal mit kezdeni, de az atya – és csak az atya – pontosan tudja, hogy ő mit tegyen irántuk. Elvégre mindkettő az ő gyermeke.

Az evangéliumok szellemi környezetének a két fiúról szóló példabeszéd fenti értelmezése felel meg, s ez ad választ Rosenzweig ajánlatára is. Ez az az „újszövetségi szó", melynek eredeti értelme, ha félig elfeledetten is, ha a nagy értelmezési hagyományoktól majdnem teljesen elnyomva is, de végig jelen volt a teológiai tradícióban.

Végül hozzátenném a fentiekhez Perczel István fontos, a fentiekkel konzisztens megfigyeléseit, amelyeket egy levelében osztott meg velem, a korábbi írásomat továbbgon-

---

[42] A "hízott borjú" Krisztus áldozataként való értelmezése tűnhet úgy, mintha csak a pogányokért (a tékozló fiúért) szólna az áldozat. A második részből azonban kiderül, hogy az áldozat ugyanúgy szól az idősebb testvérnek is, akit ugyanúgy hív és elvár az Atya a örömünnepre, hogy együtt lehessen a fiaival.

[43] Az 'idősebb' és a 'fiatalabb' minden bizonnyal Ter 25, 23-ra utal, különösen, hogy a fiatalabbat ünnepli előbb az Atya, és csak utána az idősebbet, ahogy a két gyermek közül "A nagyobbik fog szolgálni a kisebbiknek.'

[44] Iz 56,5: „Adok nékik házamban és falaimon belül helyet és oly nevet, a mely jobb, mint a fiakban és lányokban élő név; örök nevet adok nékik, a mely soha el nem vész." Iz 49,6: „Így szól: kevés az, hogy nékem szolgám légy, a Jákób nemzetségeinek megépítésére és Izráel megszabadultjainak visszahozására: sőt a népeknek is világosságul adtalak, hogy üdvöm a föld végéig terjedjen!" Iz 2,2.: „Lészen az utolsó időkben, hogy erősen fog állani az Úr házának hegye, hegyeknek felette, és magasabb lészen a halmoknál, és özönleni fognak hozzá minden pogányok", illetve Mik 4,1.szerint: „És lészen: az utolsó időben az Úr házának hegye a hegyek fölé helyeztetik, és felülemelkedik az a halmokon, és népek özönlenek reá." A helyeket és keresztény értelmezésüket lásd Aphraatnál, *Exp*. XI–XXIII. (A homíliák 336 és 345 között keletkeztek.) In Aphraat le Sage Persan, 1989: *Les exposés*. Sources chrétiennes 359. (Ford. H.-J. Pierre). Paris: Cerf, II, 716–729.

dolva.[45] „Jézus példabeszédének szövete az ószövetségi sátoros ünnep, a *szukkot,* azaz a termés betakarításának ünnepe, éspedig úgy, ahogy azt a biblikus zsidóság számára a Tóra előírta. Szinte az összes idézett vagy utalt ószövetségi hely ehhez a nyolcnapos ünnepkörhöz kapcsolódik. A Deut 16, 13–17 fejezete szerint:

> „Készíts magadnak sátoros ünnepet hét napon át, amikor összegyűjtöd termésedet a szérűdből és a borsajtódból. Vigadozzál (εὐφρανθήσηι – négyszer εὐφρανθῶμεν Lk 15, 23, εὐφραίνεσθαι 24 – εὐφρανθῶ 29 – εὐφρανθῆναι 32) az Úr, a te Istened előtt te és a fiad, a lányod, a szolgád és szolgálóleányod, a lévita és a jövevény, az árva és az özvegy, aki városaidban lakik. Hét napon át ünnepelj (ἑορτάσεις) az Úrnak, a te Istenednek azon a helyen, amelyet majd kiválaszt az Úr, a te Istened, hogy ott szólítsák az ő nevét, ha majd megáld téged az Úr, a te Istened terményeid bőségében és kezed minden munkájában, és vigadozzál (ἔσῃ εὐφραινόμενος)! Az év három időszakában néped minden férfija jelenjék meg a helyen, amelyet majd kiválaszt az Úr: a kovásztalan kenyér ünnepén [pészáh, vagyis húsvétkor], a hetek ünnepén [savuót, vagyis pünkösdkor] és a sátoros ünnepen [szukkót, vagyis a termés betakarításának ünnepén].”

Mindaddig, amíg a templom állt, az volt a szokás, hogy a sátoros ünnep hét napján hetven bikaborjút áldoztak a világ hetven népéért, mert a zsidó hagyomány szerint Noétól hetven nép származott. Az ünnep lezárása a nyolcadik nap volt, a Smini Áceret, „a gyülekezet nyolcadik napja”, illetve Szimhát Tóra, „a Tóra örömének ünnepe”, amikor a rabbinikus hagyomány szerint utolsóként Izraelért mutattak be állatáldozatot (Perczel István itt Turán Tamás szóbeli közlésére hivatkozik).[46] Úgy tűnik, hogy az elsőszülött fiú, aki valóban Izraelt jelképezi, azon panaszkodik, hogy előbb jön az áldozat a nemzetekért, és csak azután őérte.

Úgy tűnik tehát, hogy miközben a morális értelmezés tökéletesen megállja a helyét, a példabeszéd alapértelmezése az üdvtörténeti, amely azt magyarázza el, miért előbb a bűneikből megtért nemzetek mennek be a sátoros ünnep örömébe, miközben Izrael még a mezőkön munkálkodik, és csak majd azután Izrael, a Tórához hű elsőszülött fiú.

Amikor a nagyobbik fiú hazajön a mezőről és megharagszik atyjára, vagyis az Istenre, azzal rója meg az Istent, amit ő maga adott Izrael szájába Mózes második törvénykönyvében: „Akkor így szólj az Úr, a te Istened előtt: ’Kitakarítottam a szentséget a házamból, és odaadtam a lévitának, a jövevénynek, az árvának és az özvegynek, *megtartván az összes parancsolatot, amit parancsoltál nekem. Nem szegtem meg parancsolatodat,* és nem feledkeztem meg róla.” Úgy tűnik, ez a jelenet is a sátoros ünnep része, és a szöveghely (MTörv 26, 12–15) pontos párhuzamokat mutat a sátoros ünnep alapításának fent idézett szövegével. Nem valami formális farizeusi parancsolat-betartásról van szó, hanem pontosan a nagylelkűség parancsolatának betartásáról.

---

45 Személyes közlés.

46 A Smini Áceret másik fordítása „a várakozás nyolcadik napja”.

A fiú szemrehányása, hogy még egy kecskegidát sem kapott (Lk 15, 29, ἔριφον, illetve Beza kódex: ἔριφον ἐξ αἰγῶν), Gedeon első, kisebbik áldozatára utal a kovásztalan kenyérrel együtt (Bír 6, 19–21 ἔριφον αἰγῶν). Lukács újraértelmezésében a kecskegida és a kovásztalan kenyér a Gedeon által képviselt hűséges zsidó népért szól, és az Úr angyalának keze által elfogadja azt. A hízott borjú viszont a Baál tiszteletére eltévelyedett népért, a pogányokért szól. Ámde Lukácsnál megfordul a történet: Gedeonnál előbb jön a kecskegida áldozat, és csak utána a hízott borjú. Lukácsnál az atya először a pogányokat fogadja be, levágja nekik a hízott borjút, míg az idősebb fiú, a zsinagóga népe odakint munkálkodik, megtartva az Atya parancsolatait.

## Bibliográfia


Bacon, B.W. (1911). „Matthew and the Virgin Birth." *American Journal of Theology* 15, 83–95.

Barth, K., (1978). *Die kirchliche Dogmatik*. IV/2. *Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich: Evangelischer Verlag.

Blumenkranz, B. (1946). *Die Judenpredigt Augustins: ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*. Basel.

Fiebig, P. (1912). *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Geréby, Gy. (2004). „The two sons of the one father. The salvation-historical interpretation of Lk 15,11–32." In Y. Schwartz, Volkhard Krech (szerk.): Religious Apologetics – philosophical Argumentation. Religion in Philosophy and Theology 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 335–362.

Grinfield, E.W. (1848). *Scholia hellenistica in Novum Testamentum.* London.

Harnack, A. von (2000). *A kereszténység lényege. (*Ford. Szathmáry L.) Budapest: Osiris Kiadó.

Hendriksen, W. (1953). *New Testament commentary*. Grand Rapids: Baker Book House (repr. 1979).

Henry, Matthew. (1860). *An exposition of the Old and New Testament: with practical remarks and observations.* New York: Robert Carter and Brothers.

Hofius, O. (1978). „Alttestamentliche Motive im Gleichnis vom verlorenen Sohn", *New Testament Studies* 24, 240–248.

Jeremias, J. (1962). *The parables of Jesus.* ( S. H. Hooke fordítása a hatodik, átdolgozott kiadás alapján). London: SCM Press.

Jülicher, A. (1888–1899). *Die Gleichnisreden Jesu.* Freiburg: Mohr Siebeck.

Kálvin János, (1941). *Magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához.* (Fordította Rábold Gusztáv.) III. kötet. Budapest.

Kodell, J. O.S.B. (1983). *The Gospel according to Luke. Collegeville Bible Commentary,* 3. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.

Ryle J. C. (1858). *Expository thoughts on the Gospels*. London: Marshall Pickering (repr. 1986).

Strack, H. L. Billerbeck, P. (1924). *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Zweiter Band. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*. München: C. H. Beck.

Tatár, Gy. (1990). „Utószó." In Rosenzweig, F.: *Nem hang és füst.* (Válogatta, fordította és az utószót írta Tatár György). Budapest: Holnap Kiadó.

Wailes, S. L. (1987). *Medieval Allegories of Jesus' Parables.* Berkeley Los Angeles London: University of California Press.

Imre HORVÁTH

# ANNUNCIATION IMAGES: ARTISTIC REPRESENTATIONS OF *LECTIO DIVINA*

**ABSZTRAKT**

Az *Angyali üdvözlet* eseménye üdvtörténeti, teológiai jelentőségéből fakadóan az első keresztény évszázadok óta művészi ábrázolások témája. A Priscilla-katakombában megőrzött, a 3. század első felére visszanyúló falfestményt az üdvesemény első ábrázolási változatának tekinthetjük. E képi reprezentációmintát az évszázadok során festők, szobrászok, mozaik- és miniatúraművészek szimbolikus részletekkel gazdagították, mintegy kibontakoztatva a szentírási szöveg és a patrisztikus hagyomány (sőt az apokrif szöveghelyek) által közvetített teológiai üzenetet.

E tanulmány – két műalkotás vizuális utaláshálóit előtérbe helyezve – azt a képteológiai értelmezési lehetőséget igyekszik felvázolni, mellyel az *Angyali üdvözlet-képek* bizonyos (nyugati és bizánci) ábrázolásmintáit mint sajátos *lectio divina-reprezentációk*at szemlélhetjük.

*Kulcsszavak:* Angyali üdvözlet, ikon, Fonó Mária, szemlélődés, lectio divina

## I. INTRODUCTION: REVELATORY WORDS – VISUAL TERMS

> "Handmaid and mother, virgin and heaven, the only bridge for God to mankind, the awesome loom of the divine economy upon which the robe of union was ineffably woven. The loom-worker was the Holy Spirit, the woolworker the overshadowing power from on high. The wool was the ancient fleece of Adam, the interlocking thread the spotless flesh of the Virgin. The weaver's shuttle was propelled by the immeasurable grace of him who wore the robe, the artisan was the Word who entered in through her sense of hearing."[1]

Due to its theological significance, the event of the *Annunciation* has been represented artistically ever since the first Christian centuries. A mural painting dating as far back as the first half of the third century has been preserved in the Catacomb of Priscilla, already providing an initial version of the pattern of representation of this biblical episode. The pattern was taken over by artists (painters, sculptors, mosaicists, miniatur-

[1] St. Proclus of Constantinople, *Homily 1*. I. 19–31., in Nicholas Constas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations* (Leiden, Brill, 2003), 137.

ists), enriched with details, symbols and diversified to capture the theological message conveyed by the biblical text, the apocryphal text and patristic tradition.[2]

Artists who seek to portray the Annunciation face many challenges. How to translate dense, revelatory words into visual terms, what to put into the piece of art, given the sparseness of the gospel text which says almost nothing about place and time, and how to compress into one still image a sequence of events that must evoke Gabriel's arrival, the conversation with the Virgin Mary, her *fiat,* and the angel's departure.

How can an artist represent what is not representable? The image should seek above all to convey an event that far transcends our human capacity to portray or understand fully: the mystery of the eternal God breaking definitively into human history, spirit becoming matter and changing the meaning of the world.[3]

Luke's verses (Luke 1: 26–38) tell us much about the why, but less about the how of the Annunciation. But pious imagination always wanted to know more. From the 2nd century onwards, the mother of Jesus became an object of curiosity as well as veneration. The *Protevangelium Jacobi (Protevangelium of James)* quarries Matthew and Luke as well as many Old Testament passages to give an account of Mary's birth and childhood, her betrothal to Joseph and the events of Jesus's conception and birth. Despite never having been accepted as being canonical, inspired scripture, this fascinating 2nd century apocryphal account is the source of much Marian lore, including the names of her parents and the feast of the Presentation of the Blessed Virgin Mary.[4]

What do we know of the Virgin before the Annunciation? What was Mary doing at the moment of the angel's arrival?

Where Luke is silent, the *Protevangelium* obligingly steps in with much detail to relate that she was dedicated to the Temple as an infant, spending her miraculous childhood in the Holy of Holies, fed by angels as she waited to become the New Ark of the Covenant and the place of God's glory. The *Protevangelium* goes on to tell how at the age of twelve Mary left the Temple and was betrothed to Joseph, and was chosen to spin the purple and scarlet thread for the new Temple veil: purple, that rarest, most expensive colour, foreshadowed the kingship of Jesus, and scarlet, the colour of blood and humanity.

---

[2] The Annunciation scene on the mosaics on the upper level of the triumphal arch, 5th c., Santa Maria Maggiore Cathedral, Rome; The Annunciation to the Spinning Virgin (Sepolcro di Braccioforte): Stone carving on a sarcophagus, 5th c., Ravenna; Ivory relief on the Throne of Maximian, 6th c., Museo Arcivescovile, Ravenna; Fragmentary wooden relief, 6th c., Egyptian Antiquities, Louvre

[3] Cf. Claudia Cieri Via, "The Invisible in the Visible", *Ikon* 9 (2016): 1–2.

[4] *The Protevangelium of James: Greek Text, English Translation,* ed., tr. James H. Charlesworth – George T. Zervos (London: T and T Clark, 2021)

## 2. The Loom of the Flesh of God – a Byzantine Scheme of Spinning Mary



Fig. 1. The Annunciation: Byzantine icon, 12th c., St Catherine's Monastery, Sinai

A 12th century Byzantine icon *(Fig. 1.)* portrays what had by then become a traditional visual scheme.

On the left Gabriel is portrayed as if he has just arrived, his torso twisted, his robe still fluttering in motion, one wing raised higher than the other. His movement is towards Mary, seated on a throne. Her head is alert, attentive: she is actively involved in listening to the message. The fact that she is seated on a throne communicates to the viewer that, in the words of the Eastern liturgical prayers of the feast, she is "higher than the cherubim". She holds the imperial purple yarn she has been spinning: her work will now be to become "the loom of the flesh of God".[5]

If the gospel account tells us something about the Annunciation, it says nothing about how the Incarnation happened. From the late 2nd century, Christian thinkers began to conceive of the Annunciation and the Incarnation as one simultaneous event: in hearing the message of the angel and giving her *fiat,* the Virgin conceived Jesus.

In the *Sinai icon* a diagonal beam of light comes down from the top left hand of the icon: its source is a partial circle of burnished gold, whose implied circumference lies outside the edges of the icon. This is the God which eye cannot see.

What the eye quickly discovers, however, is a dove present in another circle, located half way along the ray – the Spirit descending. But very careful contemplation finally reveals something that is only really visible when one sees the icon at close hand. On the Virgin's breast, in very faint grisaille is an outline of the Christ-child, surrounded by a circle which is at once Mary's physical womb and the realm of the divine, and

[5] St. Proclus of Constantinople, *Homily 1*. I. 19., 319.

which touches the edge of the woolen thread. From his very conception, Jesus is God from God, and one like us in all things but sin. He is the ultimate revelation, the unveiling of the mystery of God and of humanity.

Perceiving the mystery of the Incarnation requires patient contemplation and attention to detail. It is easy to miss the fact that in the *Sinai icon,* Mary's left ear is partially uncovered. A series of Church Fathers expressed the conviction that Jesus, the Eternal Word, was conceived by Mary's profound listening. The motif of "conception through the ear" was not a quasi-obstetric explanation of the virginal conception. Rather it expresses a deep spiritual intuition about Mary's capacity to hear God's word wholly and unconditionally and let the Spirit quicken into a human life the one who is Life itself.

Since the middle of the fourth century, St. Ephrem the Syrian expresses repeatedly the notion of the *conceptio per aurem*. Thus, in a hymn on virginity he ensures bluntly that Mary, as a thirsty land, conceived the Lord by the ear *(concepit ex auditu),* a reason by which he praises her ears by having "drunk the source that gives drink to all over the world".[6]

St. Proclus of Constantinople reiterates with emphasis the thesis of the *conceptio per aurem*. In his first sermon in praise to Mary, begins by pointing in lyrical concepts that she, "slave and Mother, Virgin and heaven, unique bridge of God toward men", is the chosen instrument to weave the Incarnation, in which, for one ineffable reason, drew up the tunic of Christ. Taking full advantage of the vast potential of this evocative symbolic metaphor of textile manufacturing, he sets out then that the weaver of that coat (Jesus Christ) is the Holy Spirit, the spinning is the power of the Most High who covered her with his shadow, the wool with which it is weaved is the old fleece of Adam, the plot is the immaculate flesh of the Virgin, the loom is the immense grace of the pregnant woman (Mary), and finally the maker is the Word, who slips and penetrates through the ear *(artifex tandem, Verbum per auditum illabens).*[7]

The Syriac theologian and poet Jacob of Serugh also expresses in several opportunities, under poetic formulas, the thesis of the *conceptio per aurem*. In a sermon in verse on the Annunciation, he says – in key of ambivalent analogies – the difference in origin and nature between the incarnate Son of God and the Virgin, in exposing on this fertilizing heavenly announcement.

> "Outside of the [Mary's] ear is placed the [angel's] voice and the Word [of God] advances with haste, For it is known the place of the voice from where it arrives. It does not exit

[6] St. Ephrem, *De Virginitate* 23., in *Corpus Marianum Patristicum,* ed. Sergio Álvarez Campos (Burgos: Ediciones Aldecoa, 1970–1981), 1970, II. 505.

[7] St. Proclus of Constantinople, *Oratio I. Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam,* PG 65 (679–691), 682.

> from the [angel's] mind when the Word is sent, Nor penetrates simultaneously in the ear when the Word appears. Between the [angel's] mouth and the [Mary's] ear is his minister: Wherever the Word comes in or returns she does not have access."[8]

According to the Pseudo-Augustine, Mary, after hearing the pact proposed by God and paying attention to his heavenly messenger, expressed her consent with that *Ecce Ancilla Domini; fiat mihi secundum verbum tuum,* which earned her immediately to have God lodged in the house of her womb, to the point of fulfilling the ambiance of her uterus and being locked up all the infinite divine majesty within the narrow confines of a human body.[9]

While contemplating the ways in which Christ has revealed to us "all that we have understood from the scriptures by his grace" St. Justin Martyr meditates over the question of how "He became incarnate by the Virgin". He subsequently reflects on the symbolic meanings of the Annunciation as a portent of the forthcoming salvation of the mankind. Justin emphasises that Christ "has become man by the Virgin in order that by the same way in which the disobedience caused by the serpent took its beginnings, by this way should it also take its destruction."

> "For Eve, being a virgin and uncorrupt, conceived the words spoken of the serpent, and brought forth disobedience and death. But Mary the Virgin receiving faith and grace, when the angel Gabriel brought her the good news that the Spirit of the Lord should come upon her, and the Power of the Highest should overshadow her."[10]

St. Irenaeus elaborated further on the Eve-Mary parallel. In his work *Against Heresies (Book III),* he contemplated the idea of "the Incarnation as a recapitulation" and concentrated on "the recycling that Mary effected for Eve".

---

[8] Jacob of Serugh, *Homilia de Mariae visitatione,* in *Corpus Marianum Patristicum* V (1981), 48. "See how Eve's ear inclines and hearkens to the voice of the deceiver when he hisses deceit to her. But come and see the Watcher, Gabriel, instilling salvation into Mary's ear and removing the insinuation of the serpent from her and consoling her […] Instead of this virgin, Eve, another was chosen: Truth was spoken to her in her ear from the Most High. By the door which death entered, by it too entered life and loosened the great bond which the evil one had bound there." Jacob of Serugh, *On the Mother of God,* tr. Mary Hansbury (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998), 9.

[9] Pseudo-Augustine, *In Natali Domini,* in *Corpus Marianum Patristicum* VI (1981), 269. Cf. José María Salvador-González, *"Per aurem intrat Christus in Mariam:* An Iconographic Approach to the *conceptio per aurem* in Italian Trecento Painting from Patristic and Theological Sources", *De Medio Aevo* 9 (2016/1): 83–122, 105. See St. Zeno of Verona, *Tractatus VIII. De Nativitate Domini* II, PL 11, 413.

[10] Justin Martyr, *The Dialogue with Trypho,* in *Translations of Christian Literature: I. Greek Texts,* ed., tr. A. Lukyn Williams (London: Macmillan, 1930), 208, 210.

"For what has been tied cannot be loosed unless one reverses the ties of the knot so that the first ties are undone by the second, and the second free the first."[11]

The Eve-Mary parallel was further developed by Tertullian in his *De carne Christi,* where he made a significiant contribution to the dogmatic definition of the Marian doctrine and contemplated extensively the theme of "the virginal conception".[12]

The Eve-Mary parallel was explored by the ideographic language of Christian iconographic tradition, and further conveyed as a visual metaphor. The image of the spinning Mary as the Mother of Christ (together with that of the spinning Eve) stand for emblems of motherhood while the act of spinning is recognised as tantamount to the act of creation. Correspondingly, the fabric of the body of Christ, as "spun and woven by Mary, the new Eve", is regarded as "seamless cloth" in which both human and divine are wound up into one.[13]

Medieval Latin poetry and hymns frequently played on the conceit that the three letters of *Eva* (Eve) when reversed spell out *Ave* (Hail), the palindrome conveys the serendipitous truth that through Mary, death is turned into life, separation from God into intimacy with him.

> "Only Mary, who is to give a body to the incorporeal Word, has a solid blue and a deep purple-brown on her garments. She is weaving the temple curtain in the colour of blood like a garment for the Logos, who took on fleshy existence from the Holy Spirit and from her blood."[14]

In the case of this particular painting, scholars have been induced to interpret the purple thread symbolically, not only because of the elaborate symbolic character of the other iconographic details of the icon, but also through the presence of the infant Christ in a mandorla, depicted in grisaille on the Virgin's chest. This rare iconographic element visualizes the moment of Christ's conception – when the Logos is being dressed in the veil of the flesh – and creates a telling analogy with Mary's spinning the thread for the veil of the Temple. Patristic exegeses on the Temple veil as a type of Christ's body offer a strong argument in support of the hypothesis that the purple thread was symbol of the Incarnation in all Byzantine Annunciation images. The veil (καταπέτασμα) for which the Theotokos was spinning the purple thread at the time

---

[11] Robert M. Grant, *Irenaeus of Lyons* (London: Routledge, 1996), 140.

[12] Henry Bettenson ed., tr., *The Early Christian Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius* (Oxford UP, 1969), 174.

[13] Nicholas Constas, "Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, The Theotokos, and the Loom of the Flesh", *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995): 169., Florentina Badalanova Geller, "The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation", *Cosmos* 20 (2004): 213.

[14] Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art* (University of Chicago Press, 1994), 278.

of her Annunciation can be identified, according to the description in the *Protevangelium,* with the veil that in the Jewish Temple closed the entrance to the Holy of Holies. This curtain was also made of purple in Solomon's Temple (Ex 36:35–37; 2 Chr 3:14) and in Moses' Tabernacle (Ex 37:1–5), where it concealed the most holy space of Jewish religion. Only the high priest could enter that place once a year to offer a propitiatory sacrifice of blood, so that the sins of his people could be forgiven (Lev 16:29–34; Heb 9:6–7).

In the New Testament, the veil of the Temple is used as a type of Christ's body. This exegesis originates in Christ's description of his Passion and Resurrection as a destruction and three-day rebuilding of the Temple (Mark 14:58; 15:29; John 2:19–22). The veil of the Temple enters the picture when the gospels report that it was torn asunder at the time of Christ's death on the Cross (Matt 27:51; Mark 15:38; Luke 23:45).

According to Paul *(Epistle to Hebrews),* "Christ is the new high priest who, through the sacrificial offering of his own blood on the Cross, washes away the sins of mankind, and lifts the veil of the Temple so that everyone can enter in the true Holy of Holies and see God" (Heb 6:19–20; 9–10).[15]

Paul specifically mentions that the way to the Holy of Holies was opened to all Christians "through the veil (καταπέτασμα)" that is Christ's body' (Heb 10:20). This concept was repeated and further elaborated, by, among others, John Chrysostom, John of Damascus, and Patriarch Photios.[16] They saw the Temple veil as a type of the human nature Christ took from his mother in order to dress his divinity and become known to the world. Thus the veil of Christ's flesh was the vehicle of the Incarnation through which God revealed himself to all mankind, and through which he could die and rise again to offer his salvation to all who believed in him.

Reading the Old Testament through the words of the New is an integral part of Christian faith. But scripture was not the only place where artistic imagination found intimations of the Incarnation. Medieval and Renaissance artists inherited an apparently

---

[15] Herbert Kessler, "Through the Temple Veil: The Holy Image in Judaism and Christianity", *Kairos* 32–33 (1990): 53–77, 67; Maria Evangelatou, "The Purple Thread of the Flesh: The Theological Connotations of a Narrative Iconographic Element in Byzantine Images of the Annunciation", in *From Icon and Word: The Power of Images in Byzantium,* ed. Antony Eastmond (Burlington: Ashgate Publishing, 2013), 263.

[16] John Chrysostom, *In epistolam ad Hebraeos,* PG 63, 27, 229; *In memoriam martyrum (spuria),* PG 52, 829–831; John of Damascus, *Expositio fidei,* in *Die Schriften des Johannes von Damaskos* II, ed. Bonifatius Kotter (Berlin: De Gruyter,1973), 23:61–64; Photios of Constantinople, *Epistulae,* in *Photii patriarchae constatninopolitani Epistulae et Amphilochia* I–III, eds. Vasileios Laourdas – L. Gerrit Westerink (Leipzig: Teubner, 1983–1985), I. 163–164. See also Theodoret, *In psalmos,* PG 89, 1193AB (Psalm 44:9–10); Basil of Seleukia, *In Annuntiationem,* PG 85, 433B. Cf. Maria Evangelatou, "The Purple Thread of the Flesh", 271–272.

inexhaustible stock of symbols that found their way into images of the Annunciation and shaped devotion. The archangel and the Virgin – and sometimes the Spirit or God the Father – continued to be the main actors of their depictions. But they frequently moved the setting into very detailed interiors, including contemporary domestic settings.

In the famous *Annunciation* of Hans Memling (1482), not only the demeanour of the Virgin and the Gabriel and the other angels, but also their clothing and the finely detailed furnishings of the room, conveyed important messages for those capable of discerning them. If there was an Annunciation, the painting implies, then multiple annunciations of God's active presence surround us in the ordinary, the day-to-day in which we live: heaven and earth are full of God's glory. Christ was born into *this* world, *our* time and *our* place. The artist portrays human life and homely warmth as transparent to the presence of God.

Art history shows us that one significant change in the details of the portrayals of the Annunciation happened in the medieval west. Earlier art invariably shows Mary with a distaff, spinning the purple and scarlet wool. However, from the 10–11$^{th}$ century onwards the Virgin begins to appear instead with a book, sometimes with her finger on the open page. The visualization of the reading Mary became the standard way of imagining the Annunciation.

Historical factors help explain how Mary's book ended up as a central element in depictions of the Annunciation: the influence of key patristic writings, the rise of monasticism, the revival of learning that began during Charlemagne's reign, the history of preaching, the growth of female religious life and literacy, and above all the spectacular burgeoning of Marian piety that transformed the landscape of Europe as well as its spirituality. But there is something more here than historical developments. The picturesque details of ancient Marian legends and the imaginings of the great masters of European art surely do not offer us a literal description of circumstances of the Incarnation.

Instead, and more importantly, they seek to point our minds to its *sensus plenior,* that deeper level of meaning that only emerges in the spaces between intense listening and long pondering things in human hearts and the unpredictable workings of grace.

As an event, the Annunciation has Mary at its centre. Hers is *lectio divina* in its fullest, most real sense. As mystery, the Annunciation extends out in time and place to embrace all Christians. Whether in hearing the words of God or reading them, Mary internalises them so intensely that they take flesh in her as the Word.

## 3. The Ladder of Sacred Reading – Robert Campin's *Mérode Altarpiece*

The central panel of the *Mérode Altarpiece* by the Tournai workshop of Robert Campin *(Fig. 2.)* is often cited as one of the first Annunciations to take place in a contemporary home decorated with everyday objects that might have a hidden agenda. The outsized figures, elemental colours, vivid details, steep perspective and abrupt shifts in viewpoint sacralize the late-medieval solar, or private sitting room where God became man. Mnemonic embellishments, such as the devotional texts, the smoking candle and the jug of lilies, will help us climb "a metaphorical ladder to heaven", "the ladder of sacred reading" known as *lectio divina.*[17]



Fig. 2. Workshop of Robert Campin (Master of Flémalle): *Annunciation Triptych (Mérode Altarpiece)* – Central Panel, 1427–1432, The Cloisters Collection, Metropolitan Museum of Art, New York

More recently, art historians have dodged the controversy surrounding Panofsky's theory of disguised symbolism by focusing on the *Mérode Triptych* as a tool of devotion.[18] This focus on meditation rather than biblical commentary has led to more rewarding sources for the painting's symbolism, including *The Ladder of Monks (Scala claustralium)* by Prior Guigo II and *The Mountain of Contemplation (Le Montagne de contemplation)* by Jean Gerson.[19]

---

[17] For the medieval mind's path through a work of art as a process of recollection, see Mary Carruthers, "The Concept of Ductus, or Journeying Through a Work of Art", in *Rhetoric Beyond Words: Delight and Persuasion in the Arts of the Middle Ages,* ed. Mary Carruthers (Cambridge University Press, 2010), 198–206.

[18] Reindert Falkenburg, "The Household of the Soul: Conformity in the Mérode Triptych", in *Early Netherlandish Painting at the Crossroads: A Critical Look at Current Methodologies,* ed. Maryan Wynn Ainsworth (New York: Metropolitan Museum of Art, 2001), 2–17., Bastian Eclercy, "On Mousetraps and Firescreens: The Problem of Disguised Symbolism in Early Netherlandish Painting"," in *The Master of Flémalle and Rogier Van Der Weyden,* eds. Stephan Kemperdick et al. (Ostfildern: Cantz, 2009), 133–148. Cf. Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts* (University of Chicago Press, 1983), 274–304.

[19] Guigo II, *The Ladder of Monks and Twelve Meditations,* tr. Edmund Colledge et al. (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981), 67–86., Jean Gerson, *The Mountain of Contemplation (Le Montagne de contemplation) – Early Works,* tr. Patrick McGuire (Mahwah: Paulist, 1998), 75–127.

New approaches to the analysis of symbols in Northern Renaissance painting, such as memory chains and parallel narratives, have also advanced our understanding of how everyday objects were used to shape devotion. Campin broke with tradition when he chose the moment before *Ave* to stress the importance of reading holy scripture with a pure heart. Novices were prompted to climb a figurative ladder to Heaven. Guigo's ladder had four rungs – *reading, meditation, prayer* and *contemplation*.

Reading is the careful study of the Scriptures, concentrating all of one's powers on it. Meditation is the busy application of the mind to seek with the help of one's own reason for knowledge of hidden truth. Prayer is the heart's devoted turning to God to drive away evil and obtain what is good. Contemplation is when the mind is in some sort lifted up to God and held above itself, so that it tastes the joys of everlasting sweetness. A form of *lectio divina* provides the persuasive frame missing from earlier analyses of the *Mérode Annunciation.*

Seated on the ground next to a wooden bench, the Virgin Mary studies the gilded pages of her book with a pure and humble heart. She wears a white chemise under a red dress edged with gold – the respective colors of purity, charity and humility. Her soul aglow, Mary is ready to conceive the Word of God in her virginal womb. Seen from a bird's eye or heavenly point of view, the table between Gabriel and Mary is set with memory prompts to guide novices up the heavenly ladder. The delivery of Gabriel's message has been interrupted and the tabletop tilted forward to focus attention on the devotional texts, the smoking candle and the jug of lilies.

Each still life triggers memory. Such prompts were not dictated by commentary on the Vulgate. They were multilayered and open-ended within the frame of a specific devotional theme. In the Mérode Triptych, mnemonics guide those who wish to conceive the Word of God in their hearts by emulating the reading Annunciate. When Gabriel arrived to announce the good news, Mary was thought to be studying a verse from Isaiah: "Behold a virgin shall conceive, and bear a son and his name shall be called Emmanuel." (Isa 7:14)[20] Mary heard God by reading Isaiah's prophecy, carefully considered the Old Testament text, asked how a virgin could conceive and then accepted the will of God with a pure heart. The Word became flesh at the moment of her acceptance.

*The Mérode Triptych* uses memory prompts based on scriptural metaphors to help bridge this mental gap. Just as Christ is the Book and the Reader, so Mary is the Reader

[20] The idea that the Annunciate was reading Isaiah's prophecy was introduced by Ambrose of Milan in his commentary on Luke 1:26–38. The identification of Mary's book with the prophet Isaiah rather than the *Psalms* did not take root until the 13th century, when popular devotional literature began to encourage readers to participate imaginatively in the life of Christ. Cf. Laura S. Miles, "The Origins and Development of the Virgin Mary's Book at the Annunciation", *Speculum* 89. 3 (2014): 632–636.

and the Book. Mary's imitation of Christ teaches novices how to sense scripture one verse at a time.[21]

The devotional texts on the Campin tabletop represent the second rung of *lectio divina,* or *meditation.* Readers remove the husk of the letter from the spirit of the Word by imitating the Virgin Mary.

"Hail, glorious Virgin, you who are the comment and gloss of prophetic scripture."[22] The process of extraction is detailed by the empty purse, the breathing book and the unfurling scroll. Like Mary's fertile womb, the green leather purse with red and gold trim carries and protects the word of God.

The Gothic script of the open book is illegible except for several large initials that introduce important sections of text. The blue incipit on the first moving page might signal the beginning of Matins, the first canonical hour of the day: *Domine, labia mea aperies et os meum adnuntiabit laudem tuam ("Lord, open my lips: and my mouth shall declare thy praise"* Psalm 50:14*).* Scenes of the Annunciation often preceded the midnight office of Matins, as seen in the *Hours of Charles of France*.[23]

Just as Mary separates the spirit from the letter, so votaries copied sacred names, Latin scripture and vernacular prayers from devotional guides onto scraps of parchment that could be rolled and carried next to their hearts. In a prayer roll made for King Henry VIII of England, angels wind the two columns of script that flank either side of the crucified Christ. The texts have been cut from the parchment just as Christ's body was scored on the cross.

The smoldering candle at the center of the *Mérode Annunciation* represents the third stage of *lectio divina,* or *prayer.* Fire imagery was ubiquitous among medieval mystics and theologians.

Jean Gerson compared the flame amid smoke to illumination, which comes from penitential prayer according to his *Mountain of Contemplation* – an early work written in Middle French for his sisters, whom he encouraged to cloister at home.

---

[21] In the *Rohan Book of Hours,* the new-born Christ is literally cradled in a codex with his mother praying beside him. See Jean Leclercq, "Mary's Reading of Christ", *Monastic Studies* 15 (1984): 105–116.

[22] Walter of Wimborne, "Ave Virgo Mater Christi", in Joseph H. Morgan, *Glossing the Virgin: The Incarnational Hermeneutics of Mary in the English Middle Ages* (Bloomington: Indiana UP, 2021), 208.

[23] On the verso of the Annunciate page before Matins, the incipit contains an image of the young Mary weaving gold cloth on a tablet loom. A host of angels spin thread, play music and sing lauds as they celebrate her miraculous pregnancy. The curve of the gold initial *"D"* has come full circle – a symbol of the virginal womb that now contains the uncontainable. The Virgin Mary has made the leap of faith that opened the door of Heaven. Cf. José María Salvador-González, "The Symbol of Door as Mary in Images of the Annunciation of the 14th–15th Centuries", *Fenestella. Dentro l'arte medievale / Inside Medieval Art* 2 (2021): 99–106. See Matins Incipit on Verso of the Annunciate Folio, The *Hours of Charles of France*. 1465, Tempera, ink, and gold on parchment, The Cloisters Collection, Metropolitan Museum of Art, New York.

> "Similarly, the person who wants to live in the contemplative life does not have perfection at the start. She must first get rid of the smoke, which is frustration with one's life, a smoke that makes her weep and troubles her, providing hardly any consolation. Then the flame of love will appear together with the smoke, and finally the fire will be pure and devoid of smoke."[24]

Although an unlikely source, Bianco da Siena used similar imagery in a popular prayer of praise that supports the penitential interpretation of the smoking candle:

> "Come down, O Love divine,
> Seek Thou this soul of mine,
> And visit it with Thine own ardour glowing;
> O Comforter, draw near,
> Within my heart appear,
> And kindle it, Thy holy flame bestowing.
> O let it freely burn,
> Till earthly passions turn
> To dust and ashes in its heat consuming;
> And let Thy glorious light
> Shine ever on my sight,
> And clothe me round, the while my path illuming."[25]

Doubtless both of these writers were inspired by the twelfth-century theologian, Hugh of St. Victor, who compared penitent souls to green logs full of moist lust, which smoke when they first encounter the flame of Divine Love and then burn more brightly as their purified hearts leap toward contemplation.

Elsewhere in his *Moral* Ark, smoke drifting toward heaven signifies desire transformed into longing by the flame of compunction.

> "For just as compunction resembles a flaming fire, so is longing like the smoke that is born of the fire, that goes straight up, and the higher it goes, the wider it spreads until, lost in the heavens, it disappears from view."[26]

Without a unifying theme such as *lectio divina,* it is impossible to decide if the smoking flax will soon die or burst into flame. The blue and white smoke drifting toward the jug of white lilies suggests that the smoldering wick and melting candle belong to contrite hearts longing to reach the last rung of Guigo's spiritual ladder.

---

[24] Jean Gerson, *The Mountain of Contemplation,* 102.

[25] Bianco da Siena, "Discendi Amor Santo", in *Laudi Spirituali del Bianco da Siena: Book of Hymns,* ed. Ian Bradley (London: Bloomsbury, 2020), 87.

[26] Hugh of St. Victor, *The Moral Ark: Book III. 7,* in *Hugh of Saint Victor: Selected Spiritual Writings,* ed. Aelred Squire (Eugene: Wipf and Stock, 2009), 105–106.

Candles made from white beeswax burn slower and more sweetly than those made from yellow tallow or animal fat. Beeswax candles were the only votives allowed in medieval churches, where the devout lit tapers as prayers in exchange for blessings. Because bees were thought to die while making the sweet-smelling wax, melting white candles stood for the dying Christ as well as penitent votaries.

The majolica jug filled with white lilies represents the fourth rung of *lectio divina,* or contemplation, where the purified soul is immersed in the fruition of Trinitarian life. To achieve fruition, or the flowering of perfection, votaries must be as pure as the Virgin Mary.

Throughout the *Mountain of Contemplation,* Gerson oscillates between metaphors of fire and plant growth to articulate how imperfect souls reach perfection.

> "Similarly, the person who wants to live in the contemplative life does not have perfection at the start. She must first get rid of the smoke, which is frustration with one's life, a smoke that makes her weep and troubles her, providing hardly any consolation. Then the flame of love will appear together with the smoke, and finally the fire will be pure and devoid of smoke. In the first stage the person will mortify her past carnal life. In the second she will germinate and grow out of the earth. In the third she will bear a perfect fruit. And so I say that like a plant this person will be transplanted from the bad earth of a worldly life, which will cause great pain and travail. In being replanted the person will still to some extent suffer grief, but when she finally has put down her roots, then she will become perfect and bear fruit."[27]

Many previous analyses have linked the three white lilies in the *Annunciation Triptych* to the Virgin Mary's purity. However, the stalk of lilies in western Europe was a double metaphor of Mary's divine motherhood and Christ's human incarnation.

In the Campin *Annunciation,* "a single bud between two blooming lilies stands for God the Son between God the Father and God the Holy Spirit". The trefoil lip of the tin-glazed jug – whose blue and white colours signal the hope of Heaven and faith in God, respectively – also alludes to the Trinity.[28]

The jug itself, fired at high temperatures and therefore impervious to the moisture of lust, represents not only the Virgin's womb, but also the human heart purified in the furnace of Divine Love. Just as longing transforms the lover into the beloved, so the majolica jug decorated with a blue bird, round berries and stylized oak leaves represents those who strive to become as perfect as the Annunciate. The hope of heaven might

---

[27] Jean Gerson, *The Mountain of Contemplation,* 102.

[28] José María Salvador-González, *"Flos Campi Lilium Convallium:* Third Interpretation of the Lily in the Iconography of The Annunciation in Italian Trecento Art from Patristic and Theological Sources", *Eikón Imago* 5 (2014 / 1): 91, 94, and *"Sicut Lilium inter Spinas:* Floral Metaphors in Late Medieval Marian Iconography from Patristic and Theological Sources", *Eikón Imago* 6 (2014 / 2): 26–28.

explain why most of the bird – an ancient symbol of the soul – is hidden from view. The bird holds a berry in its beak to remind votaries that they are more likely to taste the sweetness of contemplation in heaven than in this life.[29]

## BIBLIOGRAPHY

Belting, Hans. *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art.* University of Chicago Press, 1994.

Bettenson, Henry ed. *The Early Christian Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius.* Oxford UP, 1969.

Bradley, Ian ed. *Book of Hymns.* London: Bloomsbury, 2020.

Bringhurst, Robert. *The Elements of Typographic Style*. Vancouver: Hartley and Marks, 2004.

Campos, Sergio Álvarez ed. *Corpus Marianum Patristicum.* Burgos: Ediciones Aldecoa, 1970–1981.

Cieri Via, Claudia. "The Invisible in the Visible". *Ikon* 9 (2016): 1–8.

Constas, Nicholas. "Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, The Theotokos, and the Loom of the Flesh". *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995): 169–194.

—— —.*Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations.* Leiden: Brill, 2003.

Evangelatou, Maria. "The Purple Thread of the Flesh: The Theological Connotations of a Narrative Iconographic Element in Byzantine Images of the Annunciation". In *From Icon and Word: The Power of Images in Byzantium,* 261–275. ed. Antony Eastmond. Burlington: Ashgate Publishing, 2013.

Geller, Florentina Badalanova. "The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation". *Cosmos 20* (2004): 211–260.

Gerson, Jean. *The Mountain of Contemplation (Le Montagne de contemplation) – Early Works*. Classics of Western Spirituality. Mahwah: Paulist, 1998.

Grant, Robert M. *Irenaeus of Lyons.* London: Routledge, 1996.

Guigo II. *The Ladder of Monks and Twelve Meditations*. tr. Edmund Colledge et al. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981.

Jacob of Serugh. *On the Mother of God*. tr. Mary Hansbury. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998.

Kessler, Herbert. "Through the Temple Veil: The Holy Image in Judaism and Christianity". *Kairos* 32–33 (1990): 53–77.

[29] Cf. "Whatever the doctrinal and humanistic culture of the different painters, it seems evident, […] that the masterminds of these Annunciations prominently placed a 'vase', or 'vessel' (almost always with a stem of lilies on their scene) as a visual metaphor capable of fully illustrating the textual metaphor of the sacred 'vase' with which many Church Fathers and theologians and innumerable medieval hymns symbolically designated Mary as the virginal mother of the incarnate Son of God, and as the exalted holder of the most sublime virtues and exclusive supernatural privileges." José María Salvador-González, "The Vase in Paintings of the Annunciation: A Polyvalent Symbol of the Virgin Mary", *Religions* 13 (2022): 259.

Morgen, Joseph H. *Glossing the Virgin: The Incarnational Hermeneutics of Mary in the English Middle Ages.* Bloomington: Indiana UP, 2021.

Panofsky, Erwin. *Meaning in the Visual Arts.* University of Chicago Press, 1983.

Robb, David M. "The Iconography of the Annunciation in the Fourteenth and Fifteenth Centuries". *The Art Bulletin* 18. 4 (1936): 480–526.

Salvador-González, José María. *"Flos Campi Lilium Convallium:* Third Interpretation of the Lily in the Iconography of The Annunciation in Italian Trecento Art from Patristic and Theological Sources". *Eikón Imago* 5 (2014 / 1): 75–96.

— —. *"Sicut Lilium inter Spinas:* Floral Metaphors in Late Medieval Marian Iconography from Patristic and Theological Sources". *Eikón Imago* 6 (2014 / 2): 1–32.

— —. *"Per aurem intrat Christus in Mariam:* An Iconographic Approach to the *conceptio per aurem* in Italian Trecento Painting from Patristic and Theological Sources". *De Medio Aevo* 9 (2016/1): 83–122.

— —. "The Vase in Paintings of the Annunciation: A Polyvalent Symbol of the Virgin Mary". *Religions* 13 (2022): 221–259.

Squire, Aelred. *Hugh of Saint Victor: Selected Spiritual Writings.* Eugene: Wipf and Stock, 2009.

Williams, A. Lukyn ed. *Translations of Christian Literature: I. Greek Texts.* London: Macmillan, 1930.

JAKUBINYI György

# DÁNIAI ÁGOSTON ATYA LATIN DISZTICHONJA A SZENTÍRÁS NÉGY ÉRTELMÉRŐL – „LITTERA GESTA DOCET …”

**ZUSAMMENFASSUNG**

Vorbemerkung: Als eine Abweichung von der wissenschaftlichen Methode besteht diese kurze Studie als Mosaikbild aus Zitaten mit der Angabe der entsprechenden Quellen.

Es geht um das berühmte lateinische Epigramm/Distichon von P. Augustinus von Dänemark OP (†1285) über die vier Sinne der Heiligen Schrift (Schrifthermeneutik): „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.“ Deutsch: „Der Buchstabe lehrt die Ereignisse, was du zu glauben hast, die Allegorie, die Moral, was du zu tun hast, wohin du streben sollst, die Anagogie (Führung nach oben).“

Was ist Hermeneutik? Dass die Schriftdeutung nötig ist, zeigt schon die Begegnung des Diakonen Philippus mit dem Schatzkämmerer von Äthiopien, der Jesaja liest, aber nicht versteht und benötigt Hilfe für die Deutung (Apg 8,26–39).

Grundprinzip der Hermeneutik: die vier Sinne der Heiligen Schrift. Der Hl. Johannes Cassianus (†435) hat die vier Sinne der Heiligen Schrift festgestellt: 1. Literalsinn = wörtliche, geschichtliche Auslegung, 2. Typologischer Sinn = Auslegung des Alten im Lichte des Neuen Testaments, 3. Tropologischer Sinn = moralische Sinnebene, 4. Anagogischer Sinn = endzeitlich-eschatologische Auslegung (deutsche Übersetzung in: Wikipedia: Vierfacher Schriftsinn). Dies hat P. Augustinus von Dänemark in seinem Distichon in Versform zusammengefasst. Übrigens ist die katholische Exegese wissenschaftlich, denn nur 18% der Heiligen Schrift ist dogmatisch verpflichtend erklärt, die andere Teilen kann man frei diskutieren. Die Wissenschaft zeigt die möglichen Deutungen auf, also alle sind wissenschaftliche Hypothesen, und die Kirche hat recht zu sagen, wenn eine wissenschaftliche Hypothese – also immerhin wissenschaftlich - die einzige katholische Deutung ist! Päpste und Päpstliche Bibelkommission zitieren vielmals das Distichon Littera gesta docet.

Kurze Biografie von P. Augustinus von Dänemark und vom Hl. Johannes Cassianus. Der Hl. Johannes Cassianus als gebürtiger von römischer Dobrudscha (Scythia Minor damals) ist von der Rumänischen Orthodoxen Kirche als Ur-Rumäne betrachtet und als solcher in 1955 heiliggesprochen für die Rumänische Orthodoxe Kirche.

Littera gesta docet Distichon und die jüdische Schriftdeutung. Parallele mit dem jüdisch-rabbinischen PARDES = Pöschat = einfach, Remez = Hinweis, Dörasch = Homilie, Ssod = Geheimnis also die vier Sinne der Heiligen Schrift.

Als Ausklang wird Samuel Werenfels zitiert über die vielerlei Deutung der Schrift, wobei ein jeder in der Schrift seine Wahrheit findet. Und dazu als Antwort ein Zitat von Hl. Augustin: „Ich würde den Evangelien nicht glauben, wenn nicht die Kirche durch ihre Autorität mir sie anbieten würde.“

Figyelmeztetés: Elnézést kérek a Tisztelt Olvasótól, ha eltérek a hagyományos és tudományos módszertől e tanulmány megírásában, mert célravezetőbbnek látom, ha nem lábjegyzetekben hozom az idézeteket, hanem mozaikszerűen az idézetekből állítom össze az egészet, és az idézetek lelőhelyét az idézet elején megadom. Ugyanakkor a fontosabb részeket eredeti nyelven és azonnal magyar fordításban is közlöm, ezt is magában a szövegben, nem lábjegyzetekre utalva.

## I. Mi a hermeneutika?

A „hermeneutika (a görög *hermeneüein,* 'értelmez' szóból): értelmezéstan. Az elnevezés a görög mitológia isteni hírnöke, *Hermész* nevéből ered, akinek az volt a dolga, hogy az istenek világából származó üzeneteket a halandók számára érthetően tolmácsolja-magyarázza. A hermeneutika *tárgya* egy igazságot tartalmazó kijelentés, *célja* a helyes értelmezés elveinek és módszereinek kidolgozása." (Cselényi István Gábor cikke in: *MKL* IV. kt. Bp 1998, 775.)

A hermeneutika elsősorban magyarázatot jelent, mi pedig a szentírástudományban a szentírásmagyarázatot nevezzük hermeneutikának. Maga a Szentírás gyakran utal arra, hogy a Szentírást magyarázni kell. A szentmise igeliturgia részében is ezt tesszük: szentírásrészeket olvasunk fel és azokat a homíliában magyarázzuk. A sok közül csak egy példát hozok a Szentírásból, amely rávilágít a szentírásmagyarázat fontosságára: ApCsel 8,26–39 (SzIT Biblia 2006):

> [26]Az Úr angyala így szólt Fülöphöz: „Kelj útra, és menj délre, a Jeruzsálemből Gázába vezető, elhagyott útra." [27]Fölkerekedett hát, és elment oda. Egy etiópiai férfi, Kandakénak, az etiópiai királynénak magas rangú udvari tisztje és főkincstárosa épp Jeruzsálemben járt imádkozni. [28]Visszatérőben kocsiján ülve Izajás prófétát olvasta. [29]A Lélek indítást adott Fülöpnek: „Menj, és szegődj a kocsi mellé!" [30]Fülöp odasietett, és meghallotta, hogy Izajás prófétát olvassa. Megkérdezte: „Érted, amit olvasol?" [31]„Hogyan érthetném – felelte –, ha nincs, aki megmagyarázza nekem?" Aztán arra kérte Fülöpöt, hogy szálljon fel, és üljön mellé. [32]Az Írásnak ezt a helyét olvasta:
>
> Mint a juhot, úgy vitték leölni.
> Ahogy a bárány sem ad hangot nyírója előtt,
> ő sem nyitotta szóra ajkát.
> [33]A megaláztatásban vétetett el róla az ítélet.
> Ki sorolhatja fel nemzedékét? Mert élete elvétetett a földről.
>
> [34]Az udvari tiszt megkérdezte Fülöpöt: „Mondd, kiről mondja ezt a próféta, magáról vagy valaki másról?" [35]Fülöp elkezdte a magyarázatot, és az Írásból kiindulva hirdette neki Jézust. [36]Amint tovább haladtak az úton, egy tóhoz értek. Az udvari tiszt megszólalt: „Nézd, itt a víz, mi akadálya van hát, hogy megkeresztelkedjem?" [38]Ezzel megállíttatta a kocsit, aztán mindketten, Fülöp is, az udvari tiszt is bementek a vízbe, és Fülöp megkeresztelte. [39]Amikor kijöttek a vízből, az Úr Lelke elragadta Fülöpöt, az udvari tiszt nem is látta többé, de azért boldogan folytatta útját.

## 2. A HERMENEUTIKA ALAPELVE: A SZENTÍRÁS NÉGY JELENTÉSE (ÉRTELME, LATINUL: SENSUS)

Közlöm a *Jeromos Bibliakommentár* rövid lényeges összefoglalóját: (in: Raymond E. Brown SS – Sandra M. Schneiders IHM, *Hermeneutika,* in: *Jeromos Bibliakommentár III. Biblikus tanulmányok,* SZEJT Budapest 2003, 221):

„A középkori exegézis vezető elméleti alapelve, mondhatjuk, hogy Johannes Cassianusnak (†435) a Szentírás négy jelentéséről (1. történeti vagy szó szerinti, 2. allegorikus vagy krisztológiai, 3. tropologikus, morális vagy antropologikus, 4. anagogikus vagy eszkatologikus) alkotott felfogásából eredhetett. Történetesen ennek a felosztásnak a hatására született meg ez a kétsoros:

*Littera gesta docet; quid credas allegoria;*
*moralis quid agas; quo tendas anagogia.*

Az elméletet a Cassianus által nyújtott példa világítja meg Jeruzsálem négy jelentéséről. Amikor a Biblia Jeruzsálemet említi, akkor a szó szerinti értelemben az egy zsidó város; allegorikusan azonban Krisztus egyházára utal; tropologikusan Jeruzsálem az emberi lelket jelenti; anagógikusan a mennyei várost jelképezi. Ilyen exegetikai környezetben a szó szerinti jelentésnek történeti jelentőséget tulajdonítottak, míg a többi jelentés a hit és a magatartás szempontjából fontos."

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* is nagyon érthetően, világosan foglalja össze a Szentírás értelmeit. Hadd idézzem ezt is szó szerint: (in: *A Katolikus Egyház Katekizmusa,* SZIT Budapest 2001,45–46: nr.115–18):

„A Szentirás többféle értelme

115. Régi hagyomány szerint a Szentírásnak kettős *értelme* van: szó szerinti és lelki. Ez utóbbi lehet allegorikus, morális és anagogikus. E négyfajta értelem mély összhangja biztosítja az Egyházban a Szentírás élő olvasásának egész gazdagságát.

116. *Szó szerinti értelem (sensus litteralis).* A Szentírás szavainak jelentése, melyet a helyes magyarázat szabályait betartó egzegézis talál meg. A Szentírás „egész értelme egyen alapszik, tudniillik a szó szerint értelmen". (Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae* I,1,10, ad 1.)

117. *Lelki értelem (sensus spiritualis).* Az isteni terv egységének következtében nemcsak a Szentírás szövege, hanem az elmondott valóságok és események is jelek lehetnek.

1. *Allegorikus értelem.* Az eseményeket sokkal mélyebben megérthetjük, ha ismerjük azt a jelentést, amit Krisztusban bírnak. Így pl. a Vörös-tengeren történt átkelés Krisztus győzelmének, s így a keresztségnek jele. *(Vö. 1 Kor 10,2)*

2. *Erkölcsi értelem.* A Szentírásban elbeszélt eseményeknek a helyes cselekvésre kell vezetniük. „A mi okulásunkra írták meg mindezeket" *(1 Kor 10,11).*

3. *Anagogikus értelem.* Hasonlóképpen a dolgokat és eseményeket örökkévalóságba mutató jelentésükben is szemlélhetjük, amennyiben örök Hazánk (a görögben: *anagogé*) felé vezetnek minket. Így például a földi Egyház a mennyei Jeruzsálem jele. *(Vö. Jel 21,1–22,5)*

118. Egy középkori disztichon a négy értelmet így foglalja össze:

*„Littera gesta docet, quid credas allegoria,*
*moralis quid agas, quo tendas anagogia."*

„A betű a történteket, az allegória a hiendő dolgokat,
az erkölcsi a teendőket, az anagógia a célokat tanítja."
(Augustinus de Dacia: *Rotulus pugillaris* I: Angelicum, 6. (1929), 256. Kiad. A. Walz.)

119. Az egzegétáknak tehát az a dolguk, hogy e szabályok szerint törekedjenek a Szentírás értelmének mélyebb megértésére és kifejtésére. Így mintegy az ő előkészítő munkálkodásuk alapján fog kiérlelődni az Egyház döntése. Mindez ugyanis az egzegézist illetően végső fokon az Egyház ítéletének van alávetve, mert az Egyház Isten igéje megőrzésével és magyarázásával isteni parancsot teljesít és isteni szolgálatot lát el. (Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Dei Verbum* dogmatikai konstitúció, 12.)

„Magam sem adnék semmi hitelt az evangéliumnak, ha a Katolikus Egyház tekintélye nem késztetne rá." (Szent Ágoston: *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 5,6: Csel 25,197 (PL 42,176)."

Ez utóbbi Szent Ágoston idézet összefoglalja a mi katolikus szentíráshitünket: Az Úr Jézus az Egyházra bízta az Örömhírt = az Evangéliumot, és elküldte a Szentlelket, aki „majd elvezet benneteket a teljes igazságra." (Jn 16,13) Tehát az Egyház állapítja meg, hogy mi a Szentírás, vagyis a Szentírás könyveit = a kánont. Ezt hittétel/dogma formájában csak a Tridentinum hirdette ki 1546.04.08. (in: DS 1501–1505 = H. Denzinger – P. Hünermann, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának Megnyilatkozásai,* SZIT Budapest 2004, 372–373). Ugyanakkor az Egyház magyarázza hitelesen a Szentírást a Szentlélek vezetésével. Ezért nem tekintették komolyan a katolikus szentírástudományt a protestánsok, mert szerintük a pápa dönti el, hogy mit jelent a Szentírás, nem a tudomány! Egy ügyes szentírástudós kimutatta, hogy a DS-ben a Szentírás szövegének csak 18%-ra van hittétel erejű kötelező magyarázat (pl. Oltáriszentség, Feltámadás, Pápaság stb.), a többi rész vitatható. De ott is, ahol van katolikus kötelező egyházi magyarázat, kimutatható, hogy a tudománynak azokra a helyekre vonatkozólag több lehetősége van a magyarázatra, az Egyháznak pedig joga van rámutatni a sok tudományos lehetőség között arra, amelyikben a Szentlélek vezetésével felismeri a krisztusi értelmet. Tehát semmiképpen sem tudománytalan a katolikus szentírásmagyarázat. Ezért a II. Vatikáni Zsinat óta a Katolikus Egyház is részt vesz az ökumenikus mozgalomban és megbecsült helye van a nemzetközi és ökumenikus bibliatársulatokban, szentíráskutatásban,

konferenciákon pl. a Msgr. Benyik György professzor alapította és vezette, ma már nemzetközi és vallásközi és ökumenikus Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia.

Hadd idézzek még néhány pápai és Pápai Biblikus Bizottsági nyilatkozatot, amely hivatkozik Dániai Ágoston atya híres latin disztichonjára:

XVI. Benedek pápa a 2008-as biblikus püspökszinódust követő *Verbum Domini* kezdetű 2010. szeptember 30-án kelt apostoli exhortációja a fenti KEK-t idézi a 37. pontban:

„Si ricordi a questo proposito il classico distico che rappresenta la relazione tra i diversi sensi della Scrittura:

*„Littera gesta docet, quid credas allegoria,*
*Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

La lettera insegna i fatti, l'allegoria che cosa credere,
Il senso morale che cosa fare, e l'anagogia dove tendere".

(Magyar fordításban a bevezetés: „Ezzel kapcsolatban emlékezzünk meg arról a klasszikus disztichonról, amely megvilágítja a Szentírás különböző értelmei között fennálló viszonyt:")

A Pápai Biblikus Bizottság (PBC) 1993. szeptember 21-én kiadott dokumentuma hivatalos szövege francia *L'interprétation de la Bible dans l'Église* címen. (Azért francia, mert főszerkesztője, Albert Vanhoye SJ bíboros francia volt. Vanhoye: 1923–2021, 1990–2001 a PBC titkára volt.) A szöveget olyan merésznek találták egyesek, hogy feltételezték: II. János Pál pápa egyik hosszasabb betegsége alatt „ment át". Hivatalosan 1993. november 18-án tették közzé.

A francia eredetit és olasz fordítását közli az *Enchiridion biblicum* EDB $^{3}$2004, 1259–1560 és az *Enchridion Vaticanum* vol. 13, EDB 1995, 2846–3150.

**F** De là le célèbre distique d'Augustin de Danemark (XIII$^{e}$ siècle): „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, *quid speres anagogia.*"

**I** Da lì il celebre distico di Agostino di Danimarca (XIII sec.): „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, *quid speres anagogia.*" (EB 1402 és EV 2992)

Német kiadása füzetben Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretaion der Bibel in der Kirche,* LEV 1993,81:

**D** Von da kommt das berühmte Distichon des Dominikaners Augustinus von Dänmark (XIII. Jh.): „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, *quid speres anagogia.*"

Mind a három egy forrásra vezethető vissza, az eredeti francia dokumentumra.

G. Benedetti, *La Bibbia nella Teologia Patristica,* in: *I libri di DIO. Introduzione generale alla Sacra Scrittura,* sotto la direzione di C. M. Martini e di L. Pacomio, Marietti Torino 1975,96:

„Questa formula fu ritmicamente enunciata in un famoso distico, da *Agostino di Dacia.* Pubblicava, circa nel 1260, un'opera in 5 capitoli, intitolata *Rotulus pugillaris,* un compendio di teologia. Alla fine di ogni capitolo, per riassumerlo in modo ritmico-mnemonico, poneva dei versi. Il distico, che ci interessa, vuole essre il riassunto del primo capitolo: „De introductione scientiae theologicae". Suona così:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,*
*Moralis quid agas, quo tendas anagogia."*

(Magyar fordítása: „Ezt a formulát ritmikusan fogalmazta meg Dáciai Ágoston a híres disztichonjában. 1260 körül közölt egy 5 fejezetből álló művet *Rotulus pugillaris* (= ökköllel fogható kis kerek írótábla) címen, amely a teológia foglalata. Minden fejezet végén verseket közöl, amelyek a fejezetet ritmikus-emlékezetrögzítő módon összefoglalják. A minket érdeklő disztichon az első fejezet összefoglalása akar lenni: „Bevezetés a teológiai tudományba". Így szól: */és közli a latin verset/."*

Tóth István fordítása 1994: (sajnos a forrást nem jegyeztem fel!!!) (Tóth István erdélyi költő, műfordító, irodalomtörténész, kritikus, drámaíró, egyetemi tanár, sz. Tenkegörbed, Bihar megye/Gurbediu BH, 1923.10.25. †Marosvásárhely/Târgu Mureş, MS 2001.09.16.):

„A betű tényt nyújt; ha allegorikus, hitet oktat;
Tenni tanít, ha morális; ha anagógia, szállni."

## 3. Ki volt Dániai Ágoston atya és a forrása?

Kevés adatunk van róla. A *MKL* nem is közli. Ezért egyszerűbb, hogy szó szerint közlöm a német *katolikus Lexikon* rövid szócikkét: (Walter Senner, in: *LThK* I. Bd. Herder–Freiburg $^{3}$1993,1247):
„Augustinus (Aage) v. Dänemark, OP (Dániai Ágoston, dánul: Aage, domonkos szerzetespap) meghalt 1285-ben; 1261–66 és 1271–85 a domonkos rend OP skandináviai (= DK, S, N) tartományfőnöke (provincialis). A *Rotulus pugillaris* (írótáblácska) című műve egyik első kiadásában főleg erkölcsi kérdéskert tárgyal, a későbbiekben Nagy Szent Albert hatására hitvédelmi kérdéseket tárgyal. Művét 1954–1955-ben két kötetben kiadta a Classica et Mediaevalia sorozat."

Sajnos nem tudom szótárral bizonyítani, hogy a középkori latinságban Dánia latin neve Dacia volt. Fentiek azonban eléggé bizonyítják, hogy Augustinus de Dacia, dán volt, nem dák, semmi köze Dáciához. A középkori magyar humanisták Erdélyt jelölték Daciával.

Dániai Ágoston atya csak versbe szedte azt, amit előtte Cassianus Szent János már tanított a szentírás négy értelméről. Róla már többet tudunk. Álljon itt Vanyó László cikke in: *MKL* II. kötet SzIT Bp 1994,181:

„Cassianus *Johannes, Szent* (a Duna torkolatvidéke, 360 körül – Marsilia, Gallia /= ma: Marseille, F/, 430 után.): pap, egyházi író. -Betlehemben, majd Egyiptomban volt szerzetes. Az origenista viták miatt Konstantinápolyba ment, ahol Aranyszájú Szent János diákonussá szentelte. 404: János 2. száműzetésekor Rómába ment, hogy a pápánál megvédje őt. Itt valószínűleg pappá szentelték. 415 körül a galliai Marsiliában (ma Marseille) férfi és női kolostort alapított. – A keleti szerzetesség tapasztalatait hozta a nyugati egyházba, s latin művekben hagyta az utókorra. Hatása még a középkorban is megvolt, főleg a vita activa (aktív élet) és a vita contemplativa (kontemplatív élet) megkülönböztetésével. Cassianus szerint a vita activa célja az erények és a szívtisztaság megszerzése, s a közösségben élő kezdők életformája; a vita contemplativa a tapasztalt remetéké. – Művei: De institutis coenobiorum. – Collationes patrum. – De incarnatione Christi. Kiadta PL 49–50. kötet."

Érdekes megjegyezni, hogy a Román Ortodox Egyház 1955-ben bevette a román szentek közé február 29-i emléknappal a naptárban Cassianus Szent Jánost azon a címen, hogy Dobrudzsában (római neve: Scythia Minor) született és római dák volt, akiket azonosítanak a mai románokkal. A Római Martirológiumban július 23-án szerepel a katolikus szentek között.

## 4. A *LITTERA GESTA DOCET* ÉS A ZSIDÓ SZENTÍRÁSMAGYARÁZAT

A zsidó szentírásmagyarázatnak is megvan a maga hermeneutikája. Sőt a rabbik különféle szentírásmagyarázó elveket, szabályokat dolgoztak ki. A leghíresebb Rabbi Jismáél ben Elisa (Kr. u. 70 körül – 135 körül) Tóra-Misna magyarázó (tannaita) tizenhárom elve vagy szabálya, „amelynek alapján a Tórát magyarázni lehet". Kötelezően benne van minden zsidó hétköznapi és szombati imakönyv reggeli imájában (pl. *Sámuel imája. Zsidó imakönyv. Új magyar fordítás.* Chábád Lubavics Egyesület, Budapest 1996, 30–31).

Dr. Barta Tibor kolozsvári/budapesti orvosprofesszor (orgonista, hebraista, 1944–2023.03.08.) hívta fel a figyelmemet, hogy a *Littera gesta docet…* középkori latin tanvers szoros párhuzamot mutat fel egy ismeretlen rabbitól származó, a Tóra négy értelmét feltáró szabállyal. A párhuzam miatt – hiszen a *Littera gesta docet…* tanversről írok – csak ezt közlöm. Ismét a rövid tanulmány elején bejelentett szokatlan módszert követem: Egy zsidó lexikon vonatkozó cikkét közlöm: *PARDES* in: *Dicţionar Enciclopedic de Iudaism,* Editura Hasefer Bucureşti 2000, 591. = románul: *A judaizmus lexikona/enciklopédiája,* Bukarest, francia csoportmunka fordítása):

„PARDES (PÁRDÉSZ) Perzsa eredetű szó. Jelentése: kerítéssel elhatárolt terület. A kifejezés kapcsolatba hozható a görög *paradeisos* (παράδεισος – latinul: *paradisus*) szóval, amelyet *paradicsom(kert)* szóval fordítunk. Háromszor fordul elő a Bibliában (Én 4,13; Préd 2,5; Neh 2,8. = a maszoréta héber szövegben a *párdész* szó áll). A zsidómisztika egyik legrégibb szakaszában az isteni bölcsességre vonatkozik (*Hag.* 14b). A Középkorban akrosztichonként (szavak kezdőbetűiből alkotott mesterséges emlékezetrögzítő szó) használták a bibliamagyarázat négy iskolájának a jelölésére: 1. **P** első betű

a פשט pösát = *egyszerű* szóban (a szószerinti értelem), 2. **R** első betű a רמז remez = *utalás* szóban (utaló vagy allegorikus értelem), 3. **D** első betű a דרש dörás = *homília, magyarázat* szóban (homiletikai vagy erkölcsi értelem), és 4. **SZ** első betű a סוד szód = *titok* szóban (ezoterikus vagy misztikus magyarázat, anagogikus értelem?)."

A négy kezdőbetűből összeáll a פרדס párdész = *paradicsom* szó mint emlékeztető rövidítés a Szentírás négy értelmére, és nagyjából párhuzamba lehet állítani a *Littera gesta docet*… disztichonnal. A legegyszerűbb példa a négyféle szentírási értelemre a zsidó szentírásmagyarázatban: Az Énekek éneke menyasszonya 1. pösát = szószerinti értelemben menyasszony, vagyis férjhez adott leány a házasságkötés előtt, azután feleség. 2–4. remez = utalás, dörás = homiletikus és szód = misztikus jelentése Izrael, a választott nép, aki a jó Isten (zsidó ejtés szerint: „A Szent, Aki áldott legyen!") örökre eljegyzett menyasszonya. A keresztény értelmezés Krisztus és az Egyház kapcsolatára vonatkoztatja.

## 5. BEFEJEZÉS

Befejezésül megint csak idézetet hozok: idézek egy protestáns szentírásmagyarázót, aki zűrzavart lát az eltérő szentírásmagyarázatokban. És közlöm Szent Ágoston örökérvényű válaszát, amelyet már előbb idézetem, most azonban teljes terjedelmében hozom.

A svájci református teológiai professzor Samuel Werenfels (1657–1740) vezette be az egyetemi teológiai tantárágyak közé a szentírási hermeneutikát. Híres a következő latin epigrammája, amelyben tulajdonképpen elítéli a sokszerű szentírásértelmezést:

> *„Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque,*
> *Invenit et pariter dogmata quisque sua."*
>
> „Ez az a könyv, amelyben ki-ki a saját igazságát keresi s meg is találja azt."

Erre az epigrammára ad választ Szent Ágoston:
S. Augustinus, 354–430, *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti,* 397. C. 5, n. 6:

> „Si invenires aliquem, qui evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi: non credo? *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.*"
>
> „Ha találkoznál valakivel, aki még nem hisz az evangéliumnak, mit tennél, ha azt mondja neked: nem hiszek? *Én pedig nem hinnék az evangéliumnak, ha nem indítana erre a katolikus egyház tekintélye.*" (saját fordítás)
>
> in: M. J. Rouët de Journel S. I., *Enchiridion Patristicum,* Herder Barcionone etc. [24]1969,543 nr. 1581 in: *PL* Migne 42,176.

KOCSIS Imre

# A *LECTIO DIVINA* CARLO MARIA MARTINI ÉLETMŰVÉBEN

**ZUSAMMENFASSUNG**

Der Name Carlo Maria Martini ist all jenen bekannt, die die kritischen Ausgaben des griechischen Textes des Neuen Testaments (Novum Testamentum Graece, Greek New Testament) regelmäßig benutzen, da unter den Mitgliedern des Redaktionskomitees auch der italienische Gelehrte erwähnt wird. Dies zeigt deutlich, dass Martini als Lehrer sich hauptsächlich mit der Textkritik beschäftigte. Doch schon während seiner akademischen Tätigkeit leistete er auch einen großen Beitrag zum geistlichen Umgang mit der Bibel. Nach seiner Ernennung zum Erzbischof von Mailand bemühte er sich darum, dass die traditionelle Lectio divina im breiten Kreis bekannt und geübt wird. In meinem Aufsatz stelle ich zuerst den Lebensweg von Martini kurz dar, danach präsentiere ich die von Martini praktizierte Lectio divina sowohl im Allgemeinen (lectio, meditatio, oratio, contemplatio, consolatio, discretio, deliberatio, actio), als auch durch ein konkretes Beispiel (Mk 2,1–12).

*Schlüsselwörter:* Carlo Maria Martini, bibliaolvasás, elmélkedő imádság, bűnök bocsánata

Carlo Maria Martini neve jól ismert mindazoknak, akik az Újszövetség görög szövegének kritikai kiadásait (Novum Testamentum Graece, Greek New Testament) rendszeresen használják, hiszen a kiadást gondozó szerkesztői bizottság tagjai között ő is említést nyer. Ez a tény jól mutatja, hogy Martini tanárként elsősorban a szövegkritika területére összpontosított. De már akadémiai tevékenysége során jelét adta a Biblia spirituális megközelítése iránti nagy elkötelezettségének. Ennek ékes bizonyítéka, hogy 1978-ban VI. Pál őt kérte fel a Vatikánban szokásos nagyböjti lelkigyakorlat tartására. Milánói érsekké történt kinevezése után azon fáradozott, hogy a katolikusok (papok és laikusok) rendszeresen olvassák a Bibliát, és ehhez a hagyományos *Lectio divina* gyakorlatban támpontot találjanak. Dolgozatomban kiindulópontként Martini életútját ismertetem, nagy hangsúlyt helyezve a püspöki szolgálatában megmutatkozó biblikus apostolkodásra. Utána a *Lectio divina* Martini által ajánlott menetét mutatom be, először általánosságban, majd egy konkrét példán keresztül.

## 1. ÉLETRAJZI ADATOK[1]

Carlo Maria Martini 1927-ben született Torinóban, és 1944-ben lépett be a Jézus Társaságába. Teológiai tanulmányai befejezése után 1952-ben szentelték pappá. Ezt követően biblikus tanulmányokat folytatott a Pápai Biblikus Intézetben, ahol 1956-ben licenciátusi fokozatot szerzett. 1958-ban a Pápai Gergely Egyetemen védte meg teológiai doktori tézisét: *ll problema storico della Risurrezione negli studi recenti*.[2] Néhány évvel később, 1965-ben a Biblikus Intézetben szentírástudományból is szert tett doktori fokozatra.[3] Tézisének címe: *Il carattere recensionale del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV*. 1962-től kezdve a nevezett intézmény tanáraként a szövegkritika tantárgyat oktatta, sőt majdnem egy évtizeden keresztül (1969–1978) a rektori tisztséget is betöltötte. Rövid ideig (1978–1979) a Pápai Gergely Egyetem rektora is volt. II. János Pál Pápa 1979. december 29-én milánói érsekké nevezte ki, majd 1983-ban bíborossá kreálta. A Milánói Egyházmegyét több mint két évtizedig, 2002-ig vezette. Nyugdíjba vonulását követően néhány évre Jeruzsálembe költözött, majd utolsó, betegséggel terhelt éveit az itáliai Gallarate város jezsuita közösségében töltötte. 2012. augusztus 31-én hunyt el. Szellemi és lelki örökségét a Fondazione Carlo Maria Martini őrzi és teszi folyamatosan közzé.[4]

## 2. A *LECTIO DIVINA* SZEREPE A FŐPÁSZTORI SZOLGÁLATBAN

Püspökké történő kinevezése és felszentelése után egy évvel Martini egy több, mint 30 oldalas lelkipásztori körlevelet jelentetett meg *In principio la Parola* címmel, amelyben mély megfontolásokat tesz és hasznos útmutatásokat ad Isten igéjének mint rendkívül nagy adománynak a befogadásáról és gyümölcsöző hasznosításáról.[5] A milánói érsek kifejezi azt a vágyát, hogy az Ige meghatározó szerepet töltsön be a klerikusok és a világiak mindennapi életében. Ennek eléréséhez nagyon hasznos eszköznek tartja a *Lectio divina* gyakorlatát, vagyis a szentírási szövegek elmélkedő, imádsággal kísért olvasását, két okból kifolyólag is: egyfelől a *Lectio divina* az ókortól kezdve ismert bibliaolvasási módszer, másfelől jelentőségét a II. Vatikáni zsinat Dei Verbum kezdetű dokumentumának utolsó fejezete is kiemeli:

---

[1] Az ismertetés az alábbi forrásokon alapul: https://www.biblico.it/professori/martini.html; https://www.fondazionecarlomariamartini.it/en/biography/. (Letöltés ideje: 2024. 11. 23).

[2] A doktori tézist egy évvel később, 1959-ben publikálták.

[3] A tézis 1966-ban jelent meg könyv formában.

[4] Martini összes művének kiadását tervezik.

[5] A körlevél könyv formában is megjelent a torinói Editrice Elledici kiadásában.

> „Ugyanilyen nyomatékosan buzdítja és sürgeti a Szent Zsinat az összes Krisztus-hívőket, főleg a szerzeteseket, hogy a Szentírás gyakori olvasásával szerezzék meg »Jézus Krisztus fönséges ismeretét« (Fil 3,8)… Szívesen folyamodjanak tehát magához a Szent Szöveghez, akár az Isten szavában bővelkedő szent liturgia közvetítésével, akár lelkiolvasmányképpen, akár megfelelő bibliamagyarázatok és egyéb segédeszközök által, melyek az Egyház főpásztorainak jóváhagyásával és gondoskodásából korunkban dicséretesen terjednek mindenfelé. Arról azonban ne feledkezzenek meg, hogy a Szentírás olvasását imádságnak kell kísérnie, így lesz belőle beszélgetés Isten és ember között" (DV 25).

A zsinat tehát a Szentírás imádsággal kísért olvasását ajánlja, s Martini érsek nagy örömmel tapasztalta, hogy a Milánói Főegyházmegyében erre kifejezett igény mutatkozott. Nem sokkal püspöki szolgálatának megkezdése után néhány fiatal azzal a kéréssel fordult hozzá, hogy tanítsa meg őket a Biblia alapján imádkozni. Martini örömmel fogadta a kezdeményezést, amelynek eredményeként 1980 októberében kezdetét vette a *Scuola della Parola* (a Szó iskolája). Az első alkalommal háromszáz fiatal gyűlt össze, s ez a szám fokozatosan többezerre növekedett. Minden hónap első csütörtökjén évről évre egyre családiasabb összejövetelekre került sor. A találkozót egy-egy zsoltár recitálásával kezdték, majd rövid módszertani útmutatás után következett valamelyik bibliai szakasz olvasása és elmélkedő magyarázata Martini bíboros részéről. Végül 15 percig tartó csendes imában, adorációban fordultak az őket megszólító Úrhoz. Öt év után a résztvevők száma annyira megszaporodott, hogy már nem fértek el a milánói dómban. Ezért kiválasztottak 25 nagy templomot az egyházmegyében, s a bibliai szövegek olvasása és átelmélkedése rádióközvetítés útján történt. Mivel a kezdeményezés nagy sikerrel járt – kb. 13.000 fiatal vett rész a Szó iskolájában – később tovább bővítették a keretet. 1990-ben befejeződött ugyan a milánói székesegyházban tartott *Scuola della Parola,* de Martini bíboros papok és hitoktatók képzésével továbbra is gondoskodott arról, hogy a hívek megfelelő segítséget kapjanak a Szentírás gyümölcsöző olvasásához.[6]

## 3. A *LECTIO DIVINA* MÓDSZERE

A *Lectio divina* nem Carlo Maria Martini találmánya, hanem hosszú, a patrisztikus korig visszanyúló hagyománya van. Martini bíboros számára is a hagyományos lépések jelentik a kiindulópontot, és ezeken van a hangsúly, ugyanakkor kiegészítésképpen újabb szempontokat is ajánl. Először tekintsük át a hagyományosnak mondható mozzanatokat:[7]

---

[6] A *Scuola della Parola* történetéhez vö. Carlo Maria Martini, *Innamorarsi di Dio e della sua parola,* 18–20.

[7] A *Lectio divina* módszeréről Martini bíboros több írásában is szó esik. A jelen ismertetés az alábbi műveken alapul: *Tegyétek, amit ő mond!* (1991); *Innamorarsi di Dio e della sua parola* (2011); *Da Betlemme al cuore dell'uomo* (2013).

– *Lectio* (olvasás): ez a bibliai szöveg olvasásában és újraolvasásában áll. Célja, hogy megállapítsuk a szöveg tartóelemeit, alaptémáit, elsődleges szimbólumait és a benne rejlő esetleges ellentéteket. Martini azt tanácsolja, hogy ceruzával a kézben végezzük az olvasást, aláhúzva a kulcsszavakat, az igéket, a cselekedeteket, a cselekvőket és a tárgyakat. A figyelmes olvasás lehetővé teszi, hogy mindig felfigyeljünk valamilyen újdonságra. A kijelölt szöveg összetevőinek gondos áttekintése után azokra a helyekre is ráirányulhat a figyelem, amelyek hasonló tartalmúak, illetve hasonló helyzetet állítanak elénk.

– *Meditatio* (elmélkedés): a filológiai, történeti, földrajzi és kulturális szempontokon túllépve a szövegben rejlő mély és maradandó értékekre reflektálunk. Ebben az értelem és a szív egyaránt szerepet kell, hogy kapjon. Így a szövegben feltáruló értékek személyes szembesülés forrásává válnak: Mit jelentenek ezek számomra? Hogyan tudom ezeket jobban beépíteni az életembe?

– *Oratio* (imádság): az elmélkedésből imádság fakad, amelyben kifejezetten kérjük, hogy a szöveg maradandó értékei életünk szerves részévé váljanak. Az oratio a bűnbocsánat és a megértés (megvilágosodás) kérését, valamint az elkötelezettség kifejezését is magában foglalhatja.

– *Contemplatio* (szemlélődés): az az állapot, amikor a szöveg megközelítése, ízlelése konnaturális módon történik. Szívesen tartózkodunk az olvasott szövegnél, amelynek üzenete annak szemléléséhez vezet, aki a Szentírás minden lapjáról szól, vagyis Jézus Krisztus szemléléséhez. A kontempláció imádás, dicsőítés, áhitatos csend Krisztus előtt, aki az Atya kinyilatkoztatója, aki az üdvösséget közvetíti számunkra és Szentlelke által folytonosan megajándékoz minket.

Következzenek Martini bíboros sajátos szempontjai:[8]

– *Consolatio* (vígasz): az a mély belső öröm, amely abból a tudatból fakad, hogy közösségben vagyunk Istennel, és a Vigasztaló Szentlélek lakik bennünk.

– *Discretio* (megkülönböztetésre való készség): az a képesség, amelynek révén a különböző élethelyzetekben meg tudjuk különböztetni, mi az, ami megfelel Krisztus evangéliumának, s mi az, ami azzal ellenkezik.

– *Deliberatio* (döntés): döntés a Krisztus lelkületének és példájának megfelelő élet mellett.

– *Actio* (cselekvés): Krisztus Lelke szerint élni és cselekedni. Ez az eddig megtett út gyümölcse. Martini hangsúlyozza, hogy a szentírásolvasás és a cselekvés szorosan összetartozik:

> „Nem azért olvassuk a Szentírást, hogy legyen erőnk teljesíteni azt, amit elhatároztunk! Hanem azért olvassuk és elmélkedjük, hogy abból helyes döntések szülessenek, amelyeket a Szentlélek vigasztaló erejével ültethetünk át a gyakorlatba. Itt nem arról van szó, amire sok-

[8] E szempontoknál jól tükröződik a jezsuita lelkiség.

szor gondolunk, hogy többet imádkozzunk, hogy jobban cselekedjünk, hanem azért imádkozunk, hogy megértsük, mit kell tennünk, s ezt belső elhatározásból tudjuk is tenni."[9]

## 4. Példa a *Lectio divina*ra: Mk 2,1–12[10]

*Lectio*

A szakasz Martini szerint hat alegységre bontható:[11]

1) Az 1–2. versek bemutatják a *helyet* (Kafarnaum, valószínűleg Péter háza), az *időt* (néhány nappal az előzőleg elbeszélt esemény után) és az *alkalmat* (Jézus nagy tömeg jelenlétében hirdeti az igét).

2) A 3–4. versekben a *beteg személy*re összpontosul a figyelem: béna, nem tud mozogni, teljesen rászorul mások segítségére. Négyen viszik hordágyon, és a tetőn keresztül eresztik le. Egészen egyedi mozzanat ez, amely jól mutatja a tömeg által okozott akadályt, de azt a szilárd elhatározást is, hogy a beteget Jézus elé juttassák.

3) Az 5. versben a *bűnök bocsánata* áll a középpontban, mert Jézus így szól a beteghez: „Fiam! Bűneid bocsánatot nyertek." Ez meglepő mozzanat, hiszen azt várnánk, hogy Jézus a gyógyításra tesz ígéretet a bénának.

4) A 6–7. versekben *az írástudók csodálkozása* kap hangsúlyt. Megütköznek Jézus szavain, mert a bűnök bocsánatát Isten kizárólagos jogának tartják. Voltaképp igazuk van, mert a Biblia a bűnök bocsánatát tényleg Istennek tulajdonítja: „Könyörülj rajtam, Isten, irgalmad szerint, könyörületességed szerint töröld el gonoszságomat!" (Zsolt 51,3). „Hiszen tenálad a bocsánat" (Zsolt 130,4).

5) A 8–10. versek tartalmazzák *Jézus válaszát*. Belelát az írástudók gondolataiba (az írástudók az ellenvetést csak gondolat szintjén fogalmazták meg), és felteszi a kérdést: „Mi könnyebb, azt mondani a bénának: 'Bocsánatot nyertek bűneid', vagy azt mondani: 'Kelj föl, vedd ágyadat és járj'?" (Mk 2,9). Nem könnyű választ adni. Bár a szavak, vagyis az ellenőrizhetőség szintjén nehezebb a gyógyításra vonatkozó felszólítás (mindenki láthatja, hogy megvalósul-e vagy sem), valójában (egzisztenciális szinten) a bűnök bocsánata a nehezebb dolog. Amikor Jézus mindkettőt – a bűnök bocsánatát és a béna meggyógyítását – megteszi, egyedülálló hatalmát nyilvánítja ki.

6) A 12. vers a *felszólítás megvalósulását* közli, s egyúttal a jelenlévők istendicsőítését is hangsúlyozza.

Martini bíboros a szakasz szinoptikus párhuzamaira is ráirányítja a figyelmet.[12] Máté (9,1–8) más összefüggésbe helyezi az eseményt (a Gadara földjén történt exorcizmus után), és elhagyja a tető megbontásának mozzanatát. Nagyon figyelemre méltó a befe-

---

9 Carlo Maria Martini, *Tegyétek, amit ő mond!,* 14.

10 Vö. Carlo Maria Martini, *Da Betlemme al cuore dell'uomo,* 43–55.

11 *Uo.* 45–47.

12 *Uo.* 47–48.

jezés: „Amikor a tömeg látta ezt, félelem fogott el mindenkit, és dicsőítették Istent, aki ilyen hatalmat adott az embereknek."

Ebben a mondatban valószínűleg arra a hatalomra van utalás, amelyet Jézus a tanítványainak fog adni (Mt 16,19; 18,18; Jn 20,29). Máté evangélista tehát az egyháznak adott bűnbocsátó hatalom keretében szemléli az epizódot. Lukács változatában (5,17–26) nincsenek jelentősebb eltérések Márkhoz képest, bár Lukács az eseményt egy közelebbről nem meghatározott helyhez köti, és nem Kafarnaumhoz.

*Meditatio*

A szakasz azért érdemel különleges figyelmet, mert tartalma megfelel Jézus nevének, ahogyan azt a Mt 1,21 értelmezi: „Jézus … szabadítja meg népét bűneitől."[13]

A meditáció kiindulópontja az a szilárd bibliai meggyőződés, hogy a bűnök bocsánata alapvetően Isten műve. Amikor Jézus megszabadít a bűntől, azt jelzi, hogy ő isteni előjogokkal rendelkezik: neki olyan hatalom adatott, amely egyedül Istené. Az ember Jézus által gyakorolt bűnbocsánat válságba juttatja a templom bűnbánati és bűnbocsátó rendjét. A bűnök bocsánata ugyanis a templomhoz, az áldozatokhoz, s főleg az Engesztelés Napjához (Jom Kippur) kötődött. De ha van egy olyan ember, aki megbocsátja a bűnöket, akkor mindez érvényét veszti. Érthető tehát a Jézussal szembeni ellenállás azok részéről, akik az ószövetségi áldozati rend gyakorlatában éltek. Amit a szóban forgó szakasz csak sugall, azt Szent Pál nyíltan állítja: „Ingyen igazulnak meg az ő kegyelméből a megváltás által, amely Jézus Krisztusban van, akit Isten rendelt *vére által történő engesztelésül,* a hit révén, hogy így kimutassa a maga igazvoltát, miután eltűrte az előző idő bűneit" (Róm 3,24–25). „Jézus a Jom Kippur" – állítja Martini az *engesztelés* (pontosabban: *engesztelés eszköze*) szó alapján.[14]

Jézus által egy új üdvrend (nuova economia) veszi kezdetét, amelyet Lukács evangéliumának befejező sorai jól kifejeznek: „Úgy van megírva, hogy a Krisztusnak szenvednie kell, és harmadnapon feltámadni a halálból. A nevében megtérést kell hirdetni a bűnök bocsánatára Jeruzsálemtől kezdve minden népnek." (Lk 24,46–47). Erről az új üdvrendről bővebben szól a Római levél, a Zsidókhoz írt levél, és kiváltképp János első levele: „Jézusnak, az ő Fiának vére megtisztít minket minden bűntől" (1Jn 1,7). „De ha valaki vétkezett is, van szószólónk az Atyánál, Jézus Krisztus, az igaz. Ő az en-

---

13 *Uo.* 48.

14 *Uo.* 49. Martini bíboros nem fejtegeti bővebben a témát. Mindenesetre megjegyzése a görög *hilasztérion* főnévvel kapcsolatos, amely a Septuagintában az Engesztelés napja szertartásának összefüggésében szerepel. Ezen a napon lépett be – évente egyszer – a főpap a jeruzsálemi templom legszentebb helyére, a Szentek Szentjébe, s áldozati vérrel meghintette a frigyláda tetején levő aranylemezt, amely az engesztelés helyének számított (héberül kapporet; görögül hilasztérion vö. Lev 16,14–15). Amikor Szent Pál a keresztre feszített Krisztust mondja az engesztelés eszközének, illetve helyének, azt jelzi, hogy Krisztus kereszthalála valósította meg egyszer s mindenkorra azt, amit az Engesztelés napjának évről évre megismételt szertartása kifejezésre juttatott: véglegesen „befedte", eltörölte a bűnöket. Vö. Kocsis Imre, *Bevezetés az Újszövetség könyveibe,* 496–497.

gesztelés a mi bűneinkért, de nemcsak a mieinkért, hanem az egész világ bűneiért is" (1Jn 2,1–2).[15]

Jézus az élete feláldozásával mentett meg a bűntől, sőt azáltal, hogy bizonyos értelemben a „bűnös ember állapotában" (= bűneinket ártatlanul magára véve) élt, de mindvégig alázattal, és az Atya iránti bizalommal és engedelmességgel. Így állította vissza a tökéletes igazságosságot, és emelte ki az embert a bűnből, amely őt a szövetség ajándékától elválasztotta. Ez alapján megérthetjük, milyen erővel rendelkezik az egyház. Jézus ereje jut neki osztályrészül: az az erő, amely megváltoztatja a világ folyását, és kiengeszteli az emberiséget Istennel.[16]

Érdemes arra is felfigyelni, hogy a béna visszanyert egészsége is a bűnök bocsánatának a jele. Amikor az ember szövetségben tudja magát Istennel, természetes erőinek élvezeti képessége is megújul.[17]

*Contemplatio*

A kontempláció lényegi mozzanatát maga a bemutatott szakasz sugallja: „mindnyájan csodálkoztak, és dicsőítették az Istent. Ezt mondták: Ilyet még nem láttunk soha." (Mk 2,12) A bibliaolvasó számára ez egyértelmű meghívást jelent arra, hogy dicsérje és dicsőítse Istent, s adjon hálát a Jézus által végbe vitt megváltásért, ugyanakkor különös nyomatékkal köszönje meg a személyesen megtapasztalt bűnbocsánatot (a szentgyónások során).

A kontempláció tehát lehetőséget ad a személyes reflexióra, ugyanakkor ez a reflexió nagyobb, egyházi távlatban is történhet. Az egyház hogyan tartja ébren a bűn iránti érzékenységet, és hogyan segíti az elesett személy újrakezdését? A keresztény prédikáció arra irányul-e, hogy megszabadítsa az embert a kárhozat és a büntetés félelmétől, s a bűnt úgy mutatja-e be, mint megsértését annak az isteni szeretetnek, amely ugyanakkor a bűnös felé továbbra is kiárad?[18]

## 5. Befejező megfontolások

Martini bíboros az egyik könyvében így írja le a Bibliával való ideális kapcsolatot: „beleszerelmesedni Istenbe és az ő szavába".[19] Ez a Szentírásba való „szerelmesvolt" a végső, kiérlelt formájában két, egymástól elválaszthatatlan alkotóelemet tartalmaz. Egyfelől a Biblia hosszas tanulmányozását igényli: olyan tanulmányozást, amely minden szentírási könyvre kiterjed, felhasználva az egyházatyák és a modern exegéták kommentárjait.

---

15 Carlo Maria Martini, *Da Betlemme al cuore dell'uomo,* 50.
16 *Uo.* 50–51.
17 *Uo.* 51.
18 *Uo.* 52.
19 Carlo Maria Martini, *Innamorarsi in Dio e della sua parola,* 33.

Másfelől sok elmélkedést és imát kíván: naponta szükséges olvasni a Bibliát, elmélkedni rajta, és engedni, hogy Isten szava személyesen megszólítson.[20] Martini bíboros bevallja, hogy ő maga is hosszasabb út során jutott el erre az érett „szerelemre".[21] Éppen ezért szívügyének tartotta, hogy másokat is bátorítson, ösztönözzön és segítsen a Szentírás iránti egyre teljesebb elköteleződésre. Könyvei mind a mai napig hasznos útmutatások e tekintetben.

## IRODALOM

### FELHASZNÁLT IRODALOM

Kocsis Imre, *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*. Budapest: Szent István Társulat, 2019.

Carlo Maria Martini, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1959.

Uő, *Il problema della recensionalità del codice B alla Luce del papiro Bodmer XIV*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1966.

Uő, *In principio la Parola. La Bibbia nella Chiesa e nella vita*. Torino: Editrice Elledici, 1982.

Uő, *Tegyétek, amit ő mond! Élet az evangélium örömében*. Esztergom: Márton Áron Kiadó, 1991. (Az eredeti olasz kiadás: *La gioia del vangelo. Meditazioni ai govani*. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1988.)

Uő, *Innamorarsi di Dio e della sua parola*. Bologna: EDB, 2011.

Uő, *Da Betlemme al cuore dell'uomo. Lectio divina in Terra Santa,* Milano: Edizioni Terra Santa, 2013.

### MARTINI EGYÉB, MAGYARUL MEGJELENT KÖNYVEI

Carlo Maria Martini, *Minden utamon te vezettél*. Budapest: Szent István Társulat, 1986.

Uő, *Szent Lukács evangélistával az imádság útján*. Szeged: Agapé, 1996.

Uő, *Keresztény élethivatások*. Pannonhalma: Bencés kiadó, 1994

Uő, *A boldogságok*. Budapest: Szent István Társulat, 1997.

Uő, *Az erények*. Budapest: Szent István Társulat, 1998.

Uő, *Mária tovább szenved*. Budapest: Új ember kiadó, 2003.

Uő, *Néhány évvel később – Lelkigyakorlatos elmélkedések a papi szolgálatról*. Budapest: Szent István Társulat, 2022.

[20] *Uo.* 38.

[21] A folyamatban az alábbi állomásokat különbözteti meg a milánói érsek: gyermeki, serdülőkori, komoly és érett „szerelmesvolt". Az egyes állomások sajátos vonásai: kezdeti érdeklődés sok nyitott kérdéssel; irodalmi érdeklődés; lelki olvasat; tudományos megközelítés és imádsággal kísért olvasás (elmélkedés). Vö. *uo.* 35–38.

KÓKAI-NAGY Viktor

# ÁBRAHÁM PRÓBATÉTELE ÉRTELMEZÉSÉNEK SZÖVETE ÉS ANNAK MEGJELENÉSE AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN*

**ZUSAMMENFASSUNG**

Angesichts der vielfältigen Darstellung der Ereignisse auf dem Berg Morija in der frühjüdischen Literatur ist es recht überraschend, dass die Geschichte von Isaaks Opferung nur in zwei Texten des gesamten Neuen Testaments deutlich erkennbar ist: im Brief an die Hebräer und im Jakobusbrief. Zu diesen beiden Texten werden wir am Ende unserer kurzen Studie kommen. Ziel unserer Untersuchung ist es zu zeigen, wie die beiden Autoren die Fäden aus der hellenistisch-jüdischen Tradition in ihr eigenes Material einweben und die Geschichte von Abrahams Prüfung weiter auslegen.

Xeravits Géza szerkesztésében 2010-ben jelent meg egy tanulmánykötet *„Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet"* címmel. Ebben Géza tanulmánya Ábrahám próbatételének hatástörténetével foglalkozott a korai zsidóságban. Mostani a tanulmányunkban megállapításait kiegészítve, az ő általa elkezdett úton szeretnénk továbbmenni, vizsgálatunk tárgyává téve az Újszövetség iratait is. A Mórijjá hegyén történtek sokszínű kibomlását látva a korai zsidó irodalomban, igencsak meglepőnek nevezhető, hogy egyértelműen csupán két szövegben jelenik meg a teljes Újszövetségben Izsák feláldozásának története: a Zsidókhoz írt levélben és Jakab levelében.[1] Rövid tanulmányunk végén ehhez a két szöveghez fogunk megérkezni. Vizsgálatunk célja pedig az, hogy bemutassuk, a két szerző miként szövi bele saját anyagába a hellenista zsidó hagyományból felvett szálakat, továbbértelmezve Ábrahám próbatételének történetét.

* A tanulmány eredeti megjelenésének helye: *Collegium Doctorum* (19/1), 2023, 44–54.

[1] Noha a Róm 8,32-ben ugyanaz az ige (φείδομαι) jelenik meg, mint a Gen 22,12 és 16-ban, ami bizonyosan tudatos választás volt Pál részéről, de ez esetben nem beszélhetünk egyértelmű párhuzamról (vö. Kessler, Bound, 121–123). Más egyértelmű párhuzamként tekint erre a helyre pl. Attridge, *Hebrews,* 334, lj. 6.

## I. ÁBRAHÁM PRÓBATÉTELÉNEK KORAI ZSIDÓ ÉRTELMEZÉSE

Izsák feláldozásának, pontosabban feláldozása meghiúsulásának leírása a Gen 22-ben a lényegre szorítkozik, ugyanakkor számos kérdést nyitva hagy.[2] A megértést pedig még nehezebbé teszi, hogy az Ószövetségen belül nem találkozunk az esemény magyarázatával[3] és a LXX fordítása[4] sem egészíti ki lényegi elemekkel az elbeszélést. Ezért nem meglepő, hogy a szakasz értelmezése már a korai zsidóságon belül is meglehetősen színes képet mutat.[5] A *Jubileumok könyve* – hasonlóan Jób könyvének prológusához[6] – egy mennyei vitát feltételez Ábrahám próbatételének[7] hátterében (Jub 17,15–18,17).[8] Ebben a könyvben Ábrahám élete próbatételek soraként jelenik meg, melyek közül a legnehezebb a hetedik (17,17), 15 éves fia[9] feláldozása volt.[10] Egyértelmű, hogy ehhez a próbatételhez rendel hozzá a szerző más olyan eseményeket, megpróbáltatásokat Ábrahám életéből, amivel még inkább felerősítheti itt tanúsított hűségét.[11] Masztéma (a gonosz kísértő) pedig éppen Ábrahám hűségét vonja kétségbe, provokálva, és mentesítve is ezzel Istent minden gonosz szándéktól Ábrahám próbáratételében.[12] *Judit köny-*

---

[2] Ehhez lásd Buzási, *Órigenés Akéda-értelmezése,* 87–92.

[3] Noha találkozunk azzal a véleménnyel, hogy esetleg a Neh 9,8-ban erre történne utalás, az érvek nem meggyőzőek (vö. Kessler, *Bound,* 29k).

[4] Két számottevő változtatást hajt végre a LXX a héber szöveghez képest a 22,2-ben „Mórijja földjére" helyett „a magas földre" szerepel (εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν). Ebben a fordító következetesen jár el (vö. Gen 12,6; Dt 11,30). L. H. Feldman kiemeli továbbá, hogy a LXX kerülendő az „egyetlenedet" kifejezést az „akit szeretsz" (τὸν ἀγαπητόν) kifejezést használja, aminek oka az lehet, hogy Izsák nem az egyetlen fia volt Ábrahámnak (Feldman, *Josephus,* 214; hasonlóan Fitzmyer, *Scarifice,* 213). E. Kessler megjegyzi továbbá, hogy a párbeszéd Ábrahám és Izsák között a LXX verziójában sokkal kimértebb, és a fiú szavai sokkal felnőttesebbek, ami azt sugallja, hogy a LXX Izsákot már nem kisgyermekként, hanem érettebb fiatalként ábrázolja (vö. Kessler, *Bound,* 102k).

[5] A hagyomány megjelenésével a rabbinikus zsidóságban nem foglalkozunk ebben a tanulmányban. Ennek áttekintéséhez lásd E. Kessler könyvét (2004), legújabban pedig B. A. Anderson tanulmányát aktuális irodalomjegyzékkel (2023).

[6] Vö. van Ruiten, *Abraham,* 212–214.

[7] A „próbatétel" kifejezéshez lásd Karasszon, *Ószövetség,* 58. lj. 80.

[8] Részletesen lásd Xeravits, *Ábrahám próbatétele,* 27–31.

[9] Van Ruiten, *Abraham,* 210k.

[10] Az égben zajló események bemutatása után, a 18. fejezetben kevés változtatással a szerző a Gen 22 elbeszélését adja vissza, de két apró részlettel ki is egészíti: Masztémának kell közölnie Isten utasítására Ábrahámmal, hogy ne emeljen kezet a gyermekre (18,9), majd az események után beszámol Masztéma megszégyenüléséről (18,12) – részletesen a két szöveg összehasonlításához lásd van Ruiten, *Abraham,* 215–222.

[11] Docherty, *Rewritten Scripture,* 62. Ugyanitt a szerző azt is megállapítja, hogy a Jubileumok könyve általában minimalizálja Izsák szerepét, viszont Ábrahám jelentőségét kiterjeszti a későbbi patriarchák korára is.

[12] Egyértelműen kijelenthető, hogy a mennyei vádlók megjelenésének minden alkalommal az a célja, hogy ők viseljék a felelősséget a próbatételért (vö. Kessler, *Bound,* 39.41k). A Jób könyvében leírt előzményekhez hasonlítása Ábrahám próbatételének jellemző a rabbinikus irodalomra is (Feldman, *Josephus,* 213), sőt itt még az a tendencia is megjelenik, hogy mindenért Ábrahámot tegyék felelőssé,

*vé*ben szintén fontos szerepet kap a próbatétel (πειρασμός), amit kiterjeszt általában az atyákra, akiket megpróbált az Úr, és a felsorolás elején Ábrahám és Izsák története áll, ugyanakkor érdekessége a megfogalmazásnak, hogy egyedül Izsákra vonatkozóan olvasunk egyértelműen próbatételről: „Emlékezzetek csak, mit tett Ábrahámmal, hogyan tette próbára Izsákot (ἐπείρασεν τὸν Ισαακ)…"[13] (Jud 8,26). Judit könyvében a próbatétel egyfajta jele a megtiszteltetésnek, egy arra vonatkozó teszt, hogy a hívek meddig tartanak ki JHWH mellett.[14] A *Liber antiquitatum biblicarum* (LAB)[15] három alkalommal is tárgyalja a Gen 22 eseményét. A számunkra kiemelkedően fontos részben, a LAB 32,1–17-ben[16] azonban nem annyira Ábrahám helytállásán van a hangsúly, mint inkább Isten kegyelmén, aki minden próbatétel közepette megőrzi a patriarchát. A próbatételt itt is az angyalok provokálják, akik féltékenyek Ábrahámra, az ősatya pedig nem hezitál, nem ellenkezik és közli is fiával, mit szándékozik tenni vele (LAB 31,2). Erre reagál Izsák, aki boldogan vállalja, hogy feláldoztasson Istennek: „Boldogságom lesz ugyanis minden ember fölött, mert nem volt más ilyen; és a nemzedékek énbennem kapnak örömet, és általam értik meg a népek, hogy méltónak tartotta az Úr az emberi lelket az áldozatra" (LAB 32,3).[17] Immáron tehát nem csupán Ábrahám szerepvállalása és hite fontos az események alakulása szempontjából, hanem Izsák aktív részvételéről is olvashatunk. Ehhez hasonlóan Josephusnál is beleegyezik Izsák Isten akaratába és nemeslelkűen vállalja sorsát. Erre pedig már csak azért is szükség van, mert 25 éves,[18] ereje teljében levő fiatalemberként vesz részt az eseményekben (Ant 1,227). Ez lehet az oka annak is, hogy Josephusnál nem olvasunk a megkötözéséről sem, önként megy az oltárra. Itt csak utalhatunk arra a tényre, hogy nyilvánvalóan Izsák aktív szerepvállalása teszi őt majd a mártírok typosává a *Makkabeusok negyedik könyvé*ben (vö. 4Makk 7,14; 9,11.21; 13,12).[19]

E rövid áttekintés után, nézzük meg azt a hagyományágat, amelyben a főszál, a Gen 22 mellé egy bibliai mellékszál, a Gen 15,6 is hozzáfonódik. Az első ilyen szövegünk a

---

aki félreértette Isten utasítását (*i. m.* 46).

[13] *Deuterokanonikus bibliai könyvek* (Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, Budapest, 2023). A Vulgata itt meg is változtatja a LXX szövegét ‚és Ábrahám próbára tételéről beszél – lásd ehhez Kessler, *Bound,* 103.

[14] Reiterer, *Vergangenheit,* 87.

[15] Lásd ehhez Xeravits, *Ábrahám próbatétele,* 36–41.

[16] A másik két előfordulás messze nem ennyire informatív. A LAB 18,5-ben csupán annyit tudunk meg, hogy Isten, noha megparancsolta Ábrahámnak, hogy áldozza fel a gyermekét, végül engedelmességét áldozat bemutatása nélkül fogadta el. A másik helyen Jefte történetének elbeszéléséhez kapcsolódóan olvasunk a próbatételről, ahol is Jefte lánya utal rá, hogy miként Izsák nem mondott ellent atyjának, úgy ő sem teszi (LAB 40,2).

[17] Xeravits fodítása (*Ábrahám próbatétele,* 45).

[18] Izsák „felnőtté válásához" lásd Feldman, *Josephus,* 234k.

[19] Részletesen Kessler, *Bound,* 104k.139k.

*4Q225,*[20] amely három töredékből áll. Témánk szempontjából az első kettő fontos, ahol egymás után jelenik mega Gen 15,1–6 és a próbatétel, ami rögtön a 15,6-ot követi. Érdekes, hogy az általam olvasott tanulmányok többsége nem fordít figyelmet arra a tényre, miszerint a két elbeszélést törésmentesen közli a szöveg[21], és csak a második szövegrészre fókuszálnak. Izsák ebben az elbeszélésben sem csupán mellékszereplő, hiszen az Ábrahám próbatételét kiprovokáló rosszindulatú Ellenszegülés angyalainak a célja az ígéret gyermeke, Izsák elpusztítása.[22] Jól látható továbbá, hogy Izsák és Ábrahám párbeszéde is kiegészül, hiszen válaszol apjának arra a kijelentésére is, miszerint Isten majd gondoskodik a bárányról (Gen 22,8).[23] Valamint az elbeszélés végén megjelenő áldásnak is Izsák lesz a címzettje. Xeravits Géza elképzelhetőnek tartja, hogy a qumráni szöveg végén szereplő áldás egyfajta keretes elbeszélésnek tekinthető, mivel a töredék elején Izsák születésének ígérete áll, ami szervesen kapcsolódik az elbeszélés második feléhez.[24] Kijelenthető tehát, hogy a 4Q225 valóban összekapcsolja a Gen 22-őt és a 15-öt, ugyanakkor a szöveg Ábrahám nemzetségének fennmaradása körül forog, amit egyértelművé tesz, hogy a 4Q225 ii 6–7-ben az Ellenszegülés angyalai a gyermek pusztulásának örvendenek, nem pedig Ábrahám bukásának. „Ebből a szempontból érthető, miért Izsák kap áldást a perikópa végén, anélkül, hogy bármi konkrétummal hozzájárult volna az események pozitív kimeneteléhez."[25] Érdemes fontolóra vennünk James Kugel feltételezését is, amikor felhívja a figyelmünket az angyalok másik csoportjára is. A vádló angyalokkal szemben ugyanis megjelennek azok az angyalok, akik sírnak (4Q255 ii 5). Az ugyan nem derül ki a szövegből, miért voltak bánatosak, de Kugel elképzelhetőnek tartja, hogy Izrael miatt potyogtak a könnyeik, ami nem is lesz, ha Izsák meghal.[26] Ez az értelmezés alátámasztaná a megállapításunkat: noha összekapcsolódik a Gen 22 a 15. fejezettel, de ez esetben Izrael létezése az igazán fontos, ill. Izsák, akinek a túlélésén múlik, hogy egyáltalán létezni fog-e Izrael.

---

20 Részletesen Xeravits, *Ábrahám próbatétele,* 31–36; a szöveg fordítása *i. m.* 43k.

21 Fitzmyer, *Sacrifice,* 216k.

22 Xeravits G. így értelmezi a 4Q225 ii 7-et (*Ábrahám próbatétele,* 34). J. Kugel ezzel szemben az ezt követő mondatra tekintettel, ami egyértelműen Ábrahámra vonatkozik, itt is elképzelhetőbbnek tartja Ábrahámra vonatkoztatni ezt a kijelentést (4Q225, 93k).

23 Ahogyan fentebb láthattuk, a zsidó hagyományban kibomlik apa és fiú félbehagyott beszélgetése, ebbe a tradícióba illene a 4Q255 ii 4 elveszett része is. Noha az teljesen hipotetikus, hogy mit válaszolhatott a fiú az apjának (vö. Kugel, 4Q255, 87–91), a bibliai leírástól eltérően bizonyosan Izsák további aktivitására utal az események alakulásában. Vannak, akik itt a későbbi zsidó hagyományban központi szerepet játszó megkötözést vélik felfedezni Izsák válaszában, aki felnőttként maga kéri apjától, hogy kösse meg. E szerint Izsák önként vállalja az áldozat szerepét és azért kéri megkötözését, nehogy fájdalmában védekezésével olyan felesleges sebet ejtsen rajta Ábrahám, ami tisztátalanná tenné áldozatát, hiszen az áldozatnak épnek kell lennie (vö. Fitzmyer, *Sacrifice,* 218k).

24 Xeravits, *Ábrahám próbatétele,* 33.

25 Xeravits, *Ábrahám próbatétele,* 34.

26 Vö. Kugel, 4Q225, 91–93.

A *Makkabeusok első könyvé*ben, „amikor Mattatiás napjai végéhez közeledett" (2,49),[27] egy búcsúbeszédet intéz a fiaihoz (1Makk 2,49–68). Arra szólítja fel őket, hogy a fennhéjázás, a gyalázat, a pusztítás és harag idején (vö. Ézs 37,3//2Kir 19,3)[28] éljenek úgy, ahogyan a bibliai hősök tették: „Így szerezzetek magatok nagy dicsőséget és örök nevet" (2,51[29] – vö. 2,64). Ezek a hősök olyan Istennek tetsző tulajdonságokban jeleskedtek, mint a hűség, a törvény megtartása szorongattatások közt, buzgóság, hit, irgalmasság stb. A sort Ábrahámmal kezdi, ami talán meglephet bennünket, mert a főhős Mattatiás alakja és tettei eddig egyértelműen Fineással álltak párhuzamba,[30] aki így csak a harmadik helyen tűnik fel a sorban, Ábrahám és József után. Ábrahám ugyanis nem buzgóságával/rajongásával tüntette ki magát, hanem hűsége miatt említi és próbatételét igaznak tulajdonításával kapcsolja össze: Αβρααμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (2,52). Noha nem említi a szöveg Izsákot, ámde az itt szereplő próbatétel (πειρασμός) – ahogyan fentebb láttuk (vö. Jud 8,25k; Jub 17,15–18) – vélhetően Ábrahám élete legdöntőbb próbájára utal. A „tulajdoníttatott neki igazságul" szintén nem hagy sok kétséget a felől, hogy a Gen 15,6-ra, mégpedig annak LXX fordítására *(pass. divinum*[31]*)* gondolt a szerző. Talán az is szerepet játszhatott Ábrahám első helyen szerepeltetésében a hit hőseinek sorában, hogy maga a végrendelkező is késznek mutatkozott feláldozni fiai életét, ha ezen múlott Isten parancsolatainak a megtartása (1,50; 2,17–19), ahogyan halála után, tőlük is elvárja az önfeláldozást (2,50).

Arra ugyan találunk példát, hogy Ábrahámot a hűsége tartotta meg élete legnagyobb próbatételében: „Saját testén erősítette meg a szövetséget, és a kísértésben hűségesnek bizonyult" (ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός – Sir 44,20), de itt nem jelenik meg, hogy ez tulajdoníttatott neki igazságul. A fentebbi példák alapján tehát kijelenthető, hogy Ábrahám fia születésének ígéreténél tanúsított hite, ami igazságként tulajdoníttatott neki (Gen 15,6), és Izsák feláldozásának próbatétele az 1Makk 2,52-ben kapcsolódik össze első alkalommal. Miközben a magyarázatok többségében Ábrahám engedelmességén van a hangsúly, és háttérbe szorul Isten ígéretébe vetett bizalma, miszerint megsokasítja utódait, a két esemény összekapcsolásával „az 1 Makkabeus Ábrahám engedelmességé-

---

[27] Mattatiás beszéde a jól ismert bibliai párhuzamoknak felel meg, ahol a halálára készülő apa összehívja fiait (pl. Gen 47,29; 49,1k; Dt 33,1; Józs 23,1k stb.). A bibliai hősök említése előtt a jelen helyzet kerül bemutatásra, amit a fennhéjázás, gyalázat, pusztítás és harag kifejezések adnak vissza. Erre csak a törvényért folytatott harc és az atyák szövetségének megtartása lehet a megfelelő válasz, ami előre is mutat a fiak eljövendő sorsára (vö. Tilly, *1 Makkabäer,* 105).

[28] A párhuzamhoz lásd Schwartz, *1 Maccabees,* 199k.

[29] D. R. Schwartz úgy véli, hogy a „megdicsőíteni" egy az atyákra vonatkozó kijelentés és nem úgy kell érteni, hogy ha így tesztek, majd dicsőséget szereztek (*1 Maccabees,* 200). M. Tilly ezzel szemben éppen azt hangsúlyozza, hogy ebben az imperatívuszban a eljövendő dicsőség bizonyossága jelenik meg (*1 Makkabäer,* 106).

[30] Lásd Goldstein, *1 Maccabees,* 6.

[31] Vö. Karasszon, *Ószövetség,* 58k.

nek dicséretéről Ábrahám Istenbe vetett bizalmának dicséretére helyezi a hangsúlyt".[32] Ábrahám megigazító hite a tettében nyer bizonyítást.

## 2. ÁBRAHÁM PRÓBATÉTELE AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

A *Zsidókhoz írt levél*ben két helyen találkozunk egyértelmű utalással Ábrahám próbatételére. Első alkalommal a 6,13k-ben idézi fel a szerző Isten esküjét a Gen 22,16k-ből, miután Ábrahám fia helyett a bozótban fennakadt kost áldozta fel. Ábrahám mint példa tűnik fel ezen a helyen is, akárcsak majd a Zsid 11-ben, de ez alkalommal ő az egyetlen említett személy, akit utánoznia kell (μιμηταὶ) a címzetteknek hitében[33] és türelmében[34] (6,12). Ámde mégsem Ábrahám cselekedetén van a hangsúly, hanem sokkal inkább Isten tettén, konkrétan esküjén és az Ő hűségén,[35] amiben a keresztyének is reménykedhetnek (vö. 6,18k). Érdekes a hozzáfűzött magyarázat: „[é]s így, miután Ábrahám türelemmel várt (μακροθυμήσας), beteljesült az ígérte (ἐπαγγελίας)" (6,15). Hogyan értelmezhető ez az állítás annak fényében, hogy ellentétben áll a Zsid 11,13 és 39 kijelentésével, ahol éppen arról olvasunk (többek között Ábrahámhoz kapcsolódva is), hogy az Ószövetség hősein nem teljesedett be az ígéret.[36] A korábban tárgyalt hellenista zsidó hagyományra tekintve talán nem légből kapott, ha úgy véljük, az eltérés abból adódik, hogy itt az ígéret Ábrahám fiainak megsokasodásra vonatkozik, ami Izsák életben maradásával vált lehetségessé. Mindazonáltal kijelenthető, hogy ez az a pont, ahol beteljesedett az az ígéret is, amit Izsák születése előtt kapott Ábrahám. A levél olvasói számára ez már nyilván tény. Éppen ezért az ő figyelmüket az eskü által betöltött ígéretre fordítja, az „előttünk levő reménységre", Jézusra, az erős horgonyra, aki a Szentek szentje kárpitja mögé behatolva elsőként bement értünk (vö. 6,18–20). Jegyezzük meg, hasonlóan zárul a 11. fejezetben is a hit hőseinek listája, hiszen a Zsid 12,2k szintén Jézusra irányítja az olvasók figyelmét.

A 11. fejezetben – mint a Makkabeusok első könyvében – a hit hősei között utal a szerző Ábrahámra (Zsid 11,8–19), több eseményét is felidézve életének,[37] ami bizonyí-

---

[32] Kessler, *Bound,* 60.

[33] A hit nem pusztán intellektuális aktus – bár az is vö. 11,1–3 – hanem „ez mindenekelőtt az üdvösséget ígérő Isten iránti hűség" (Attridge, *Hebrews,* 176).

[34] Csak itt jelenik meg a levélben a μακροθυμία főnév, a jelentése az egyébként a levélben több alkalommal megjelenő „kitartani" (ὑπομονή – 10,32–36; 12,2) kifejezéshez kerül közel (Attridge, *Hebrews,* 176).

[35] Vö. Weiß, *Hebräer,* 359k.

[36] Van, aki ezt azzal magyarázza, hogy más tradíciót dolgoz fel a levél szerzője. H-F. Weiß ezzel szemben úgy véli, hogy míg a Zsid 11-ben a mellett érvel a szerző, hogy a keresztyének tartsanak ki, ahogyan a régiek, itt viszont a hangsúly azon van, hogy egyedül Istenen múlik, mikor éri el ígérete a célját (vö. *Hebräer,* 361).

[37] H. W. Attridge három nagy egységre osztja ezt a részét a visszaemlékezésnek, hozzávéve még Izsák, Jákob és József hitbéli cselekedeteit is: 8–12; 13–16; 17–22 (*Hebrews,* 321k).

ték kitartó hitére. Elsőként hite által kerekedik fel (11,7), aztán költözik be az ígéret földjére (11,9), majd kap erőt, hogy előrehaladott kora ellenére Sárával nemzetséget alapítson, „minthogy hűnek tartotta az, aki az ígéretet tette" (11,11). Ezt követően arról olvasunk, hogy ezek az ősök hitben haltak meg (11,13). Itt azt gondolhatnánk, hogy vége van az Ábrahámhoz kapcsolódó események felsorolásának, de ekkor, a haláluk említése után, visszaugrik a szerző az időben. Az utolsóként említett hit általi tette Ábrahámnak Izsák felajánlása. Az egyszülött fiú (μονογενή), Izsák feláldozásának története a hit legnagyobb próbája (πειραζόμενος),[38] vélhetően ezért áll a teljes felsorolás végén. Új elemként jelenik meg ebben az értelmezésben, hogy Ábrahám egyszerre tudott hinni Isten szavának, hogy áldozza fel fiát, és Isten ígéretének: „aki Izsáktól származik, azt fogják utódodnak nevezni" (11,18 [Gen 21,12]).[39] Ez pedig csak abban az esetben lehetséges, ha Ábrahám tudatára ébredt, bármi is történjék, Izsák valamilyen módon mégis életben marad. Vagyis abban is hitt, hogy Isten képes feltámasztani Izsákot a halottak közül (ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός), „miért is őt példaképen visszanyerte[40]" (11,19).[41] Tehát nem valamiféle fanatikus hit, vakbuzgalom, hanem a feltétlen hitbeli reménység sarkallta a tettét. Nyilván ugyanezzel a problémával birkózott Josephus is, tudniillik hogyan viszonyul egymáshoz Isten ígérete és parancsa. Ami a legmeglepőbb, hogy éppen ugyanarra a válaszra lel rá, mint a Zsidókhoz írt levél szerzője, amikor kijelenti, Ábrahám döntését egyértelműen segítette, hogy hitt Izsák halál utáni létezésében, mert Isten méltónak fogja tartani Izsák lelkét, hogy magához vegye.[42] Mindkét esetben tehát a hit próbája és a hitbeli belátás példájává lett Ábrahám próbatétele, ami tettében nyilvánult meg.

*Jakab levelé*nek szintén egyik fontos témája a próbatételek, kísértések (πειρασμός – 1,2.12; vö. 4,1–5) kérdése, amiről azt olvassuk, hogy ezek nem származhatnak Istentől (1,13). Olybá tűnik, a kísértés semleges, „[a] próbatétel jó, ha kiálljuk a próbát (lásd 1,12), és rossz, ha elbukunk benne" (1,14–15).[43] Érdekes ugyanakkor, hogy Ábrahám története nem mint próbatétel jelenik meg – vagy legalábbis ez nincs kimondva. Tet-

---

[38] Az irat szerzője számára a próbatétel meghatározó eleme volt Jézus földi életének is, ahogyan a címzettek sem kerülhették el (Attridge, *Hebrews,* 334).

[39] Vö. Weiß, *Hebräer,* 597.

[40] A Károli-fordítás itt jobban megfelel az eredeti szövegnek: „ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο". A παραβολή kifejezés itt is abban az értelemben szerepel, mint a 9,9-ben, szimbólum, ami az eszkatológiai realitásra mutat (vö. Attridge, *Hebrews,* 335).

[41] Esetleg ugyanerre a hagyományra utal Pál is a Róm 4,17-ben.

[42] „Méltónak tartott téged arra, hogy ne betegség, háború, vagy egyéb szerencsétlenség következtében távozz az életből, mint az emberek általában, hanem lelkedet imádság és ünnepélyes áldozat közben veszi magához és fogadja kebelébe" (Ant 1,231 – Révay József fordítása). Részletesen Izsák halál utáni létezéséhez Elledge, *Life after Death,* 76–78. Jegyezzük meg, hogy Izsák megkötözésének a története a rabbinikus irodalomban is fontos szerepet játszott annak igazolásában, hogy a feltámadás gondolata már az Ószövetségben is megjelenik (vö. Anderson, *Isaac's Death,* 120–127)

[43] Bővebben Galsi, *Jakab,* 228–231; idézet: 229.

tében a hite működött együtt a cselekedeteivel. Ábrahám hitt Isten ígéretében egy fiúról és a számos utódról, ugyanakkor, kész Isten parancsára feláldozni a fiát, vagyis hite a cselekedetével lett teljessé.[44] Az olvasóit tehát arra hívja, bármilyen próbatétel is érje őket, ki kell tartaniuk a hitükben és e szerint kell cselekedniük. Csak a látható cselekedet lehet példaértékű, mivel a hitből nem lehet a cselekedetekre következtetni, ez csak fordítva lehetséges: a cselekedetekből következtethetünk valakinek hitére (2,18b).[45]

A 2,18 első mondata közbevetés,[46] ami továbbgördíti a szerző érvelését: csak a cselekedetek képesek megjeleníteni, kézzel foghatóvá tenni a hitet (2,18b). Hogy ezt megmutassa, ismét, immáron sokkal egyértelműbben teszi fel a megválaszolandó kérdést: meg akarod-e látni te ostoba ember, hogy „haszontalan" és „hatástalan"[47] a cselekedetek nélküli hit (Jak 2,20)? Egyértelmű, hogy itt a szerző nem pusztán a különféle élethelyzetekre gondol,[48] hanem sokkal inkább a végső elszámoltatásra, ahol nem lesz elég a hitvallás, miszerint „egy az Isten" (vö. 2,19).[49] A cselekedetek tehát a hit megnyilvánulásai. Ábrahám még arra is hajlandó hitéből fakadóan, hogy feláldozza a fiát, ami egyébként tökéletesen ellentmond Isten korábbi ígéretének, hiszen a fiú megölésével az utódok megsokasodásának lehetősége vész el (Gen 15,5), tehát a szövetségkötés Ábrahámmal és utódaival válna semmivé. Nem véletlen, hogy az eset után éppen ezt az ígéretet erősíti meg Isten esküvel elkötelezve magát (Gen 22,16–18). Mindazonáltal a Jak 2,21-ben még a cselekvésen van a hangsúly: ha ezt nem tette volna meg, a megigazíttatásban sem lett volna része. A 2,22 vonja le a tanúságot „látod tehát…": Ábrahám tette nem valósulhatott volna meg hite együttműködése (συνήργει) nélkül,[50] és a hit nem mutatkozott volna meg, nem teljesedett volna be (ἐτελειώθη) cselekedete nélkül (vö. Jak 1,2–4). Ez nem azt jelenti, hogy az ember jutott el a cselekedetei által a teljességre, hanem azt, hogy a hite lett „egész" szemben a cselekedetek nélküli hittel (Jak 2,17).[51] A 23. versben viszont már nem a hit a beteljesedés alanya, hanem az Írás, mégpedig a

---

44 Lásd Kessler, *Bound,* 62.

45 Vö. Popkes, *Brief des Jakobus,* 199.

46 Számos vélemény létezik arra vonatkozóan, ki a kérdező és mi a kérdés, ehhez lásd McKnight, *James,* 235–239; továbbá Konradt, *Existenz,* 217–222.

47 Az ἀργός kifejezés egy szójáték (ἔργον), és a tétlenségre utal. Más hasonlóan negatív kifejezésekkel is visszaadja a szerző a tettek nélküli hit tulajdonságait vö. 2,14.16.17.26: a cselekedetek nélküli hit haszontalan, nem képes megmenteni, hatástalan, halott (vö. McKnight, *James,* 225k; továbbá Galsi, *Jakab,* 233k).

48 A cselekedeteknél Jakab érvelésében ezen a helyen semmilyen szerepet nem játszik a törvény (vö. Laws, *James,* 129k).

49 Lásd ehhez Konradt, *Existenz,* 224–226. A kijelentés, miszerint Isten egy, zsidók és keresztyének közös hitvallása, a Dt 6,4-nek (vö. Mk 12,29) a visszhangja a szövegben (Laws, *James,* 125).

50 „Ábrahám tette πίστις-éből fakadt" (Popkes, *Brief des Jakobus,* 205).

51 Konradt, *Existenz,* 230.

Gen 15,6 kijelentése, amit kiegészít a szerző egy utalással,[52] miszerint ezek után – vélhetően a Mórijja hegyén történtek után – Ábrahám Isten barátjának neveztetett.

Ahogyan fentebb láttuk, Ábrahám próbatételének a hűséghez (πιστός) kapcsolása a Sir 44,20-ban, összekapcsolása pedig a Gen 15,6-tal csak az 1Makk 2,52-ben jelenik meg.[53] Kijelenthető tehát, nem Jakab levelének szerzője fedezte fel elsőként ezt az érvet, hanem arra a hagyományra támaszkodik, amit az 1Makk 2,52 is ismert.[54] A két ószövetségi ige összekapcsolása eredményeként ott Ábrahám engedelmességről a hangsúly áttevődött Ábrahám Istenbe vetett bizalmára. Ez a szál itt sem tűnik el, de egy fontos elemmel kiegészül: „Így teljesedett be az Írás…" (Jak 2,23). Szerzőnk szerint, Ábrahám életének korábbi ígérete, megigazulása (Gen 15,6) valójában nem Izsák megszületésével teljesedett be, hanem Ábrahám hajlandóságával arra, hogy engedelmeskedve Isten rendelkezésének, képes legyen le is mondani erről az ígéretről: felhelyezni Izsákot az oltárra.[55] Az igazságként tulajdonított hit próbája Ábrahám engedelmessége lesz. Csak miután ez a kettő megvalósult, lehetett a „mi atyánk" (Jak 2,21), hiszen e nélkül nem beszélhetnénk választott népről, ahogyan Krisztusban hívők közösségéről sem.

## 3. Milyen következtetés vonható le?

E rövid áttekintés egyértelművé tette, hogy Ábrahám próbatételét olvasva annak értelmezői szükségesnek érezték kiegészíteni az elbeszélést. Számos elemmel bővült a korai zsidóság irodalmában a hagyományanyag. De igazán feltűnővé ezen elemek többségének hiánya teszi az újszövetségi szövegeket. Nem jelenik meg Ábrahám mennyei megvádolása (vö. Jub, LAB, 4Q225); hiányzik Izsák aktivitása (vö. Jud, LAB, 4Q225, Josephus), és nem tolódik el a hangsúly Ábrahám próbatételéről Izsák próbatételére (vö. Jud, 4Q225). Ábrahámnak számos tulajdonsága folyamatosan jelen van a hagyományban (pl. hűsége, helytállása a próbatételben), ugyanakkor sehol nem annyira hangsúlyos Ábrahám hitének a kérdése, mint az Újszövetségben. Ami pedig az átvett egyéb hagyományelemeket illeti a Zsidókhoz írt levélben és Jakab levelében, azokat nem pusztán át-

---

[52] Az utalás hátterében az Ézs 41,8-at vélhetjük felfedezni, de ez esetben a szerző nem a LXX-át követi, hanem valószínűleg az Ábrahám történethez kapcsolódó hellenista zsidó szóhasználatot veszi át (vö. Laws, *James,* 136k).

[53] Itt azért érdemes arra is felhívni a figyelmet, hogy a véleményünk szerint kétségtelen párhuzamot a 28. *Novum Testamentum Graece* sem jelzi. Xeravits sem utal erre a fentebb többször idézett tanulmányában, de későbbi írásában (2019) már igen, ugyanakkor nem fejti ki részletesen.

[54] „A Jak 2,21–32 minden további nélkül értelmezhető úgy, mint a Gen 15,6 és a Gen 22 itt (sc. 1Makk 2,52) megjelenő kapcsolatának kibontása" (Konradt, *Existenz,* 228). Másként gondolja pl. S. McKnight (*James,* 244k), ami annál is meglepőbb, mert alig később utal az 1Makk 2,52-re (*i. m.* 249). Az érvelés hellenista zsidó tradíción nyugvó volta még annak a lehetőségét is felveti, hogy Jakab nem Pál Ábrahámra utalását ismerte, hanem a Pálra tévesen hivatkozó álláspont cáfolatát a hellenista zsidó hagyományból vette át (vö. Laws, *James,* 133–135).

[55] Vö. McKnight, *James,* 251k.253k; továbbá Konradt, *Existenz,* 236.

emelik, hanem egyértelműen ki is bontják. A Zsidókhoz írt levél szerzője Isten kegyelmét sokkal hangsúlyosabbá teszi az események alakulásában, mint azt a korai zsidó iratok tették (vö. LAB), a feltámadás képét pedig (vö. Josephus) sokkal egyértelműbbé, ami nyilván Krisztus feltámadása miatt volt számára ilyen módon értelmezhető. A Jakab levelének a szerzője pedig a Gen 22 és 15 együttes látását (vö. 4Q225; 1Makk 2,52) azzal viszi tovább, hogy az Írás ígéretének (Gen 15,6) beteljesedését látja meg Ábrahám hitből fakadó cselekedetében, rámutatva: az ígéret nem Izsák megszületésében teljesedett be, hanem abban, hogy Ábrahám képes lett volna feláldozni is utódját.

## FELHASZNÁLT IRODALOM


Anderson, Bradford A., "Isaac's Death and Resurrection Remembered: Reception History, Cultural Memory, and the Aqedah in Jewish Tradition", in Thomas R. Hatina – Jiří Lukeš (szerk.), *Social Memory Theory and Conceptions of Afterlife in Jewish and Christian Antiquity* (Studies in Cultural Contexts of the Bible 8), Paderborn: Brill Schöningh, 2023. 120–139.

Attridge, Harold W., *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress Press, 1989.

Buzási Gábor, „Órigenés *Akéda*-értelmezése. Izsák megkötözésének patrisztikus magyarázata rabbinikus párhuzamokkal", in Buzási Gábor, *A vétlen nyíllövés,* Budapest: L'Harmattan, 2023. 87–108.

Docherty, Susan, "Abraham in Rewritten Scripture", in Sean A. Adams – Zanne Domoney-Lyttle (szerk.), *Abraham in Jewish and Early Christian Literature,* London: T & T Clark, 2019. 59–74.

Elledge, Casey Deryl, *Life after Death in Early Judaism* (WUNT 2/208), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Feldman, Louis H., "Josephus as a Biblical Interpreter: The "Aqedah"", *JQR* (75/3), 1985. 212–252.

Fitzmyer, Joseph A., "The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature", *Biblica* (83/2), 2002. 211–229.

Galsi Árpád, *Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában,* Budapest: KRE – L'Harmattan, 2012.

Goldstein, Jonathan A., *1 Maccabees* (AB), Garden City – New York: Doubleday & Company, 1976.

Karasszon István, *Az Ószövetség teológiai üzenete,* Budapest: KRE – L'Harmattan, 2021.

Kessler, Edward, *Bound by the Bible. Jewish, Christians and the Sacrifice of Isaac,* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Konradt, Matthias, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Kugel, James, "Exegetical Notes on 4Q225 "Pseudo-Jubilees"", *Dead See Discoveries* (13/1), 2009. 73–98.

Laws, Sophie, *The Epistle of James* (Black's), London: Adam & Charles Black, 1980.

McKnight, Scot, *The Letter of James* (NIC), Grand Rapids: Michigan – Cambridge: Eerdmans, 2011.

Popkes, Wilard, *Der Brief des Jakobus* (ThHNT), Leipzig: Evangelische Verlagsanstlat, [2]2013.

Reiterer, Friedrich V., „Die Vergangenheit als Basis für die Zukunft. Mattathias' Lehre für seine Söhne aus der Geschichte in 1Makk 2:52–60", in Géza G. Xeravits – József Zsengellér (Hg.), *The Books oft he Maccabees. History, Theology, Ideology* (SupJSJ), Leinden – Boston: Brill, 2007. 75–100.

Ruiten, Jacques T. A. G. M. van, *Abraham in the Book of* Jubilees, Leiden – Boston, Brill, 2012.

Schwartz, Daniel R., *1 Maccabees* (AB), New Haven & London: Yale University Press, 2022.

Tilly, Michael, *1 Makkabäer* (HThK AT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2015.

Weiß, Hans-Friedrich, *Der Brief an die Hebräer* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Xeravits Géza, „Ábrahám próbatétele (Genezis 22) a korai zsidóság irodalmában – néhány példa", in Xeravits Géza (szerk.), *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet,* Budapest: Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2010. 25–48.

Xeravits Géza, "Abraham in the Old Testament Apocrypha", in Sean A. Adams – Zanne Domoney-Lyttle (szerk.), *Abraham in Jewish and Early Christian Literature,* London: T & T Clark, 2019. 29–40.

KONCZ-VÁGÁSI Katalin

# KECSKEMÉTHY CSAPÓ ISTVÁN HERMENEUTIKÁJA A KATEDRÁN ÉS A SZÓSZÉKEN

**ZUSAMMENFASSUNG**

István Kecskeméthy (1864–1938) war mehr als 40 Jahre lang (1895–1936) Leiter des Lehrstuhls für Altes Testament an der Theologischen Fakultät in Klausenburg. Neben seiner Karriere als Wissenschaftler und Lehrer war er jedoch auch ein engagierter Anhänger und aktiver Mitarbeiter der Frömmigkeitsbewegung.

Der protestantische Liberalismus und Rationalismus wurde von ihm an der Theologischen Akademie in Budapest erkannt, während die Grundsätze der protestantischen Orthodoxie aus seiner Heimat (Transdanubien) mitgebracht worden sind. Diese tiefe reformierte Frömmigkeit prägte seine ganze Persönlichkeit. Auch in Siebenbürgen erwartete ihn eine eher rationalistische und liberale Spiritualität, die auf eine andere, spezifisch siebenbürgische Eigenart traf, die sich als „ungarische brüderliche Solidarität" (z.B. mit dem Unitarismus) definieren lässt.

An der Fakultät war er einer der Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule. Die biblischen Texte wurden einer genauen Prüfung und kritischen Analyse untergeordnet. Die Ergebnisse der zeitgenössischen westeuropäischen Literatur wurden kennengelernt und vermittelt, aber er formulierte auch seine eigene wissenschaftliche Position.

Seine Kanzelpredigten waren jedoch weniger von seiner wissenschaftlichen Ansicht geprägt als von einer „pietistischen Begeisterung", die zur Umkehr und geistlichen Erneuerung drängte. Seine Predigten waren sich durch Worttreue und Gemeindetreue ausgezeichnet. Sein Ziel war es, eine Botschaft auszulegen, die das Wort Gottes klar und bibeltreu vermittelt und gleichzeitig die unverzichtbare moralische Botschaft zum Ausdruck bringt.

Diese Widersprüchlichkeit oder auch Dichotomie hat sein ganzes Leben begleitet, war aber in seiner Arbeit als Bibelübersetzer nicht so sehr deutlich geworden. Hier kam sein Bemühen, das Wort Gottes zu verstehen und allen zu vermitteln, zusammen.

*Schlüsselwörter:* Kecskeméthy, Cluj, Hermeneutik, Dualität, Biblizizität, Liberale Theologie, Innere Mission

## I. ÉLETÚTJA (1864–1938)

1864. január 31-én született Pakson, lecsúszott nemesi család gyermekeként. Édesanyja *Újlaki Krisztina,* édesapja *Kecskeméthy Csapó János* asztalosmester, testvére *László* (†1940). Elemi iskoláit Pakson végezte, innen került a gyönki algimnáziumba (1876–1880), majd pedig a nagykőrösi református kollégium diákja lett. 1884-ben tett érettségi vizsgát.

Személyiségének alakulására leginkább a nagykőrösi évek hatottak, kivált két tanára: *Filó Lajos* (1828–1905) és *Ádám Gerzson* (1832–1906). Filó Lajos volt a helyi gyülekezet lelkipásztora és egyben a kollégium igazgatótanácsának az elnöke. Tanárként és lelkipásztorként a református ortodoxia nézeteit képviselte, s vallotta: előbb keresztyén és csak utána teológus az ember. Ádám Gerzson vallástanárként szintén a hivatalos ortodoxia talaján állva oktatta az ifjúságot. A nagykőrösi tanárok szellemiségét a 48-as forradalmár és szabadságharcos nemzedék hazafias szemlélete jellemezte. Hűségesen őrizték a szabadság eszméjét, és igyekeztek azt elplántálni, illetve továbbadni diákjaik számára. Tanárai továbbá példát mutattak abban is, hogy milyen fontos és nagy hatással rendelkezik az újságírás egy ország néplélek formáló útján. Kecskeméthy tehát egyfelől magába szippantotta a forradalom eszmeiségét, szabadságszeretetét, miközben mély és őszinte kegyesség formálódott hitében.

Érettségi után a Budapesti Teológiai Akadémiára iratkozott be, ahol olyan kiváló tanárai voltak, mint *Petri Elek, Szőts Farkas* vagy *Kenessey Béla* (a későbbi erdélyi püspök), akik a liberalizmus és a racionalizmus talaján állva oktattak. Itt feltételezhetően ütközhetett a nagykőrösi öröksége az újonnan megszerzett ismerettel, de valószínűleg ekkor alakult ki az a kettősség Kecskeméthyben, mely egész életét jellemezte: protestáns mély kegyessége *(Szabó Aladár* ismertette meg az akadémián az ébredési mozgalmakkal) és az alapos és kritikus bibliaszemlélete.

Kiváló diák volt, és született nyelvtehetsége hamar utat tört magának, mely pályája további ívelését is meghatározta. 1888 szeptemberében lelkészi oklevelet szerzett, majd egy évvel később, 1889 októberében letette a lelkészképesítő vizsgát, és *Szász Károly* püspök vette maga mellé püspöki titkárnak. Az iskolapadot azonban nem hagyta el, mert beiratkozott a Budapesti Egyetem Bölcsészettudományi Karának filológiai fakultására, ahol arab és szanszkrit nyelveket is tanult, illetve tovább mélyíthette német nyelvtudását is. Doktori értekezését (Énekek éneke) 1890 tavaszán védte meg keleti és összehasonlító nyelvészetből.

Lelkészi szolgálatát a Budai Református Egyházközségben kezdte, majd szülővárosában, Pakson is szolgált, de teológiai tanár szeretett volna lenni, mely néhány év múlva, Erdélyben valósággá is vált.

1894-ben feleségül vette *Walterskircheni Schodl Irmát* (1869–1929), aki hűséges társa volt egész életében. Harmincöt évet tölthettek el együtt, de gyermekük sajnos nem született, ugyanakkor örökbe fogadták *Máthé Erzsébet*et, aki majd hűséges ápolója és őrzője lett a Kecskeméthy örökségnek.

Erdélybe kerülését megelőzte két sikertelen álláspályázat. Az első 1890-ben volt, amikor Debrecenben *Dicsőfi József* távozásával megüresedett az Ószövetségi Tanszék. A tanári állásra azonban nem csak ő pályázott, hanem a krassai *Ferenczi Gyula* és *Sass Béla* is, utóbbit választották, aki haláláig (1928) vezette azt. Érdekesség, hogy egykori mentora, Szász Károly püspök ajánlólevele ellenére nem őt választotta a tiszántúli egyházkerület.

A második kudarca pedig épp attól a gyülekezettől érte, melyben helyettes lelkipásztorként szolgált, ugyanis a budai gyülekezet állandó lelkészt keresett 1894-ben, de a lelkészválasztó közgyűlés nem őt támogatta.

1895-ben érkezett meg számára a sorsfordító állásajánlat, méghozzá *Szász Domokos* erdélyi püspöktől, aki az elkövetkező évtől Nagyenyedről Kolozsvárra átköltöztetendő Teológiai Fakultásra hívta tanítani. Kecskeméthy meghozta életreszóló döntését, és feleségével együtt Nagyenyedre költöztek. Elsőként itt, a *Collegium Academicum*ban oktatott, majd 1895. szeptember 15-től, egészen 1936-ig a *Kolozsvári Teológiai Fakultás Ószövetségi Tanszék*én héber és arab nyelvet (de görögöt is), ószövetségi tudományokat és exegézist.

A politikai életben is szerepet vállalt, ugyanis függetlenségi párti képviselő volt 1907 és 1911 között, majd az első világháború után *Kós Károllyal* együtt a Magyar Néppárt egyik szervezője és elnöke (1922). A közélet demokratizálását és a román demokratikus erőkkel való szövetkezést támogatóival 1927-ben kivált az Országos Magyar Párt (OMP) tagjai közül, és az újjáalakuló Magyar Néppárt ismét elnökévé választotta, így lett újra közvetlen munkatársa Kós Károlynak és *Tabéry Gézának*. Politikai szerepvállalása miatt, melyet sokan megkérdőjeleztek és bíráltak, a második világháború után a hatalom szemében szellemi öröksége nem kívánatossá vált. Ugyanakkor az anyaország helyett 1920 után mégis Erdélyt választotta, s igyekezett az erdélyi magyarság érdekeit a tőle telhető legjobb módon szolgálni, mely megmutatkozott belmissziói lelkesedésében és a politikai szerepvállalásában (az autonómiát támogatta).

*Nagy Károly* (1867–1926) erdélyi püspök halála után Kecskeméthy is aspirált a püspöki tisztségre, de az erdélyi választók nem mellette, hanem *Makkai Sándor* mellett döntöttek, aki 10 éven át látta el ezt a tisztséget. Kecskeméthy személyiségét sohasem fogadták el igazán, nem vált „eléggé" erdélyivé, és mindig „idegen" maradt, annak ellenére, hogy életét Erdélynek „szentelte". Ezt erősíti meg *Nagy László* feljegyzése: *„Kecskeméthy sohasem lesz Erdélyben püspök. Nem nekünk és nem közénk való."*

1911-ben megadatott a számára, hogy elutazzon a Szentföldre. Utazásáról hosszú levelekben számolt be feleségének, továbbá útinaplószerű beszámolói írásban is megjelentek a *Református Szemlében* (1912/1913).

Alapvetően zárkózott ember volt, mely felesége halála után csak fokozódott. Özvegységében tovább folytatta tanári és tudományos munkáit, kivált a bibliafordítást, illetve a *Kis Tükör* című lap szerkesztését.

1936-ban agyvérzést kapott, és kénytelen volt munkáit félbehagyni. Két évvel később, 1938. május 10-én ment el a minden élők útján. Kolozsváron, a Házsongárdon temették el. Temetési beszédet egykori diákja, későbbi kollegája, *Gönczy Lajos* mondott fölötte. Az 1980-as évek végén ismeretlenek meggyalázták a sírját, ezért a kopjafát bevitték a teológiai intézet hátsó udvarára, ahol a mai napig áll.

## II. HERMENEUTIKÁJA A KATEDRÁN, AZAZ TUDOMÁNYOS ÉS TANÁRI MUNKÁSSÁGA

### II.1. KOMMENTÁROK

Az Ószövetség könyvei közül kommentárt a *Deuteronomium*ról, a *Kisprófétáké* könyveiről és az *Énekek énekéről* írt.

A *Deuteronomium*ról egy háromrészes rövid sorozat jelent meg 1926 és 1928 között, amely inkább egy bőséges vázlat, mint részletes exegetikai mű. Versről versre haladva magyarázta a szöveget, de sem bevezetéstannal, sem általános teológiai értelmezéssel nem látta el kommentárját. Személyiségének visszatükröződése, hogy a jósiási törvénykönyvre és az ezáltal megvalósuló reformokra úgy tekintett, hogy református egyházának is ugyanilyen megújulásra van szüksége. Művében utal a külföldi irodalom ismeretére is, megemlítve *A. Bertholet* és *C. Steuernagel* nevét, vagyis ismeri a külföldi szakirodalom eredményeit, mellyel párhuzamosan levonja a maga következtetéseit, olykor konfrontálódó vélemény megfogalmazásával.

A *Kisprófétáké* könyveit feldolgozó magyarázatai 1912 és 1931 között jelentek meg. Mindegyiknél saját fordítását adta közre a kánonitól eltérő sorrendben, ugyanis saját kritikai elemzésére támaszkodva az „eredeti" sorendben (Ám, Hós, Mik, Zof, Náh, Hag, Zak, Mal, Jón, Hab, Abd, Jóel) jelentette meg. A *„Tizenkét Próféta"* (ezt a kifejezést használja) magyarázatai külön-külön jelentek meg (a kiadás nehézkes anyagi körülményei miatt), de a kommentárok közötti utalások és megjegyzések arra engednek következtetni, hogy Kecskeméthy egy egységes exegetikai mű darabjainak szánta. A legrészletesebben kidolgozott az Ámósz és Hóseás magyarázat lett.

Az *Énekek éneke* magyarázata kommentárként (1890) tulajdonképp doktori értekezésének az adaptációja. Az Énekek énekét Lutherhez hasonlóan (Hohelied) fokozásként értelmezi, vagyis ez a *„legszebb ének"*. Olyan kompozícióként írja le, mely 5 részből, pontosabban románcból áll és a szerelem szépségéről beszél.

Újszövetségi értekezései közül a *Márk evangéliuma* és *három páli levél (Filemon, Kolossé, Efézus)* magyarázata a legrészletesebb. Kecskeméthy mindhárom levelet Páltól származtatja, és nagyjából azonos időintervallumban (Kr. u. 50-es évek vége és a 60-es évek eleje) látja keletkezésüket, illetve a keletkezési körülményeiket (Tikhikusz és Onézimusz juttatta el a címzettekhez) is hasonlónak ítélte meg. Az ószövetségi elemzéseitől eltérően nem bontja apró elemeire a levelek szövegét, s nem változtat a versrenden vagy magán a szövegen sem. Az Újszövetséget tehát másképp exegetálta, mint az Ószövetséget, sokkal kevésbé kritikus, sőt magyarázatiból az tükröződik vissza, hogy a tradicionális értelmezés pártján áll.

*Máté evangéliumá*nak magyarázatához több alkalommal is hozzáfogott, és ezek nyomtatásban is megjelentek (amint fentebb erről már volt szó). Az 1917-ben megírt kommentárja azonban csak jóval később, 1933-ban jelenhetett meg, s további érdekessége, hogy az egyes szakaszok magyarázatát homiletikai jegyzetekkel is ellátta, hogy elősegítse a prédikációra való készülést.

Kecskeméthy Márk evangéliumát *„felségesen szép messiáseposz"*-ként[1] jellemezte, amely két főrészből, illetve további énekekből, jelenésekből és kis dalokból áll össze. Feltételezése szerint Márk ebben a könyvében „csak" a kezdetekről akart beszámolni (címfelirat), és a következőben lett volna a mű befejezése (a feltámadt Krisztus megjelenései, mennybemenetele, ítélet, üdvösség), de ezt a részt már nem írhatta meg.[2]

Nem csak Márk tollából származnak ezek az önálló énekek, hanem Márk volt az, aki a népköltészetből további részleteket gyűjtött össze, azokat rendszerezte és konklúzióval látta el. Foglalkozik az ún. szinoptikus kérdéssel is: a hagyományos „ágostoni hipotézistől"[3] *G. Ch. Storr* (1786) elméletéig,[4], mely már Márk időbeli elsőségét vallja, illetve hogy forrásul szolgált Máté és Lukács számára.

A kommentár „előzetes megjegyzés" címmel ellátott fejezetében arról számol be Kecskeméthy, hogy kutatásai és exegetikai munkája során, mikor már az egész készen állt, revideálnia kellett mindent, ugyanis „a szöveg részletes boncolása közben" rádöbbent arra, hogy a könyv „eredeti szerkezetét és ezzel együtt azt is, hogy nem prózában, hanem az ószövetségi próféciák módjára kötött alakban van írva."[5] Az eredetileg tehát versben írt evangéliumot ő is versben fordította magyarra. Ezt tartotta a legősibb evangéliumi szövegnek, a többi úgymond Márk „folytatása".[6]

Márk szövege egy jól kigondolt és előre eltervezett rendszer szerint jött létre, melynek középpontjában Krisztus megváltói munkája helyezkedik el. Így szerinte Márk evangéliuma két főrészből: 1. Jézus tanításai (Mk 1,2–8,26) és 2. Krisztus kereszthalála és feltámadás (Mk 8,27–16,7) áll. Ez a két főrész további „alrészekre" (három–három) bomlanak, melyekben fokozatosan tárul az olvasó elő a történet. Ezeket az „alrészeket" a szerző „könyveknek" nevezte, s könyvenként további 4 „énekre" bontotta, melyeket egyenként 3 „jelenés" alkot. Márk szerkezete így állítható össze: 2 főrész × 3 alrész (könyv) = 6 könyv; vagyis 6 × 4 = 24 ének, és 24 × 3 jelenés = 72 jelenés. Ezek a jelenések „kis dalokként" vagy „idillekként" önálló és önmagukban kerek egész egységek, melyek külön-külön is megállják a helyüket, csupán gondolati szinten kapcsolódnak össze, de az evangélium szövegében szerves egésszé formálódnak.[7]

Márk munkáját abban látta, hogy a népi szájhagyományból és a már létező kisebb gyűjteményekből, tehát nem csak a tőle származó anyagokat, összeszedte és egy jól ki-

---

[1] KECSKEMÉTHY: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához,* 23.

[2] KECSKEMÉTHY: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához,* 21.

[3] AUGUSTINUS: *De Consensu Evangelistarum* (400 körül): többnek tartotta Márk evangéliumát, mint Máté rövidebb változata

[4] Lásd STORR, GOTTLOB CHRISTIAN: *Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis,* Tübingen: Jacob Friedrich Heerbrandt, 1786.

[5] KECSKEMÉTHY: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához,* 3.

[6] Lásd KECSKEMÉTHY: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához,* 6.8.17–23.

[7] Lásd bővebben KECSKEMÉTHY: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához,* 21–23.

dolgozott szerkezetbe illesztette, melyeket sajátos megjegyzésekkel és konklúzióval látott el.[8] Erre a tudatosságra mutatott rá Kecskeméthy kommentárjában.

Ez a szemlélet emlékeztethet a későbbi redakciótörténeti módszerre[9], ugyanis Kecskeméthy olyan módszerrel dolgozott, melyet a nyugat-európai bibliai exegézis tudománya majd csak 40 évvel később kezd el használni „redaktiongeschichtliche Methode" néven.

Az újszövetségi gondolkodásmódját a Márk evangéliumához írt kommentárból ismerhetjük meg igazán. Jézus személyében az ószövetségi vallástörténet életrekelését látja: a deutero-ézsaiási szenvedő szolgát és Dániel könyvének Emberfiát együtt. Kecskeméthy számára ez azt mutatja, hogy Jézus alakja konkrét történeti személy, mert ember így meg nem alkothatta volna.[10]

Kecskeméthy tehát ismerte és kritikailag értelmezte a külföldi szakirodalmat, olykor mintegy párbeszédet folytatva azokkal a saját műveiben. Egyfajta közvetítői szerepet is betöltött, hiszen mindazt, amit elolvasott bedolgozta előadásaiba és kommentárjaiba. Ám a szakirodalmi referenciák pontos megadása nála sem jelenik meg, hasonlóan a kortársakhoz (nem számított elvárásnak), ugyanakkor a megemlített szerzők neveiből, olykor címekből is látható, kiket ismert és milyen könyveket használt, továbbá egy fennmaradt teológiai intézeti könyvtári kölcsönzési lista adatai is erről tanúskodnak. A leggyakrabban előforduló nevek, többek között *Alfred Bertholet; Karl Budde; Franz Delitzsch; Bernhard Duhm; Heinrich Ewald; Wilhelm Nowack; Johann Gemoll; Hermann Gunkel; Karl Marti; Bernhard Stade; Carl Steuernagel* és *Julius Wellhausen*.

### II.2. VALLÁSTÖRTÉNET

Kecskeméthy teológiai nézetei jól megismerhetők a *„Mi vallásunk"* (1917) című kötetből, mely vallástörténetileg metafizikai alapokon nyugszik. Vallja, hogy az Ószövetségen keresztül vallástörténeti úton el lehet jutni Jézus Krisztus személyéhez, azaz a „pozitív és exakt krisztológiához."[11] Saját szavai szerint „Ez által az élettelen, merev orthodoxia életet, a ma általában elfogadott kegyesség pedig csontot és izmokat nyer. A metafizikai alapon tartott vallástörténeti theologia az igazi keresztyén és egyben tudományos theológia, mely a vallásnak mind tapasztalati, mind metafizikai oldalát összefoglalja."[12]

---

[8] KECSKEMÉTHY: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához,* 23.

[9] Lásd VARGA: *Kecskeméthy István, a szerkesztéstörténeti módszer előfutára,* in: RSZ 1985/5–6, 413–417.

[10] Lásd *Emlékkönyv: Musnai László* laudációja, 21.

[11] MOLNÁR: *Kecskeméthy István és a belmisszió,* in: RSZ 1988/5–6, 580.

[12] KECSKEMÉTHY: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához,* 315.

A vallástörténész, a metafizikus, a formatörténész és a szövegkritikus Kecskeméthy a századforduló liberális egyházában egy életen keresztül »Krisztus foglya és igrice (énekmondója)«[13], aki nem csak prédikál és ír arról, amit vall, hanem éli is azt."[14]

Kecskeméthy 1923-ban kiadott *Kis vallástörténet* című könyvében nagyon tömören összefoglalta vallástörténeti nézeteit, melyet azonban középiskolai használatra szánt, ezért kevésbé tudományos megfogalmazású, ezért inkább didaktikai céllal megírt szakkönyvként aposztrofálható. Az ószövetségi történeteket általában mítoszok és mondák maradékának tartja, melyekben a régi mítoszok átértelmezését látja. Bemutatja az izráeli vallás kialakulására alkalmazott „evolúciós szemléletet"[15] is: a vallások fejlődésében a legmagasabb szintet a keresztyénség képviseli.

A vallástörténeti iskola követőjeként azt tartotta, hogy a vallás az emberi lélek mélyében gyökerező lelki tevékenység, s azért van sokféle vallás, mert sokféle ember és nép létezik a földön. A legmagasabb szinten azonban a keresztyénség áll a vallások között.[16]

Az Ószövetség magyarázatakor mindig górcső alá vette, hogy az egyes tanítások és a történelmi események hogyan kapcsolódnak össze, továbbá miképpen viszonyulnak más vallások tanításaihoz. Ez a teológiai felfogás egész életében végig kísérte, de kevésbé nyomta rá bélyegét a gyakorlati igehirdetői tevékenységére.[17] Ennek oka nagy valószínűséggel az az erős kegyességi beágyazódás, melyet otthonról hozott.

Ez a megállapítás újra és újra előjön Kecskeméthy igehirdetői jellemzésekor, vagyis hogy a liberális teológiai nézete nem vagy alig jön elő a gyakorlati igemagyarázásaiban. Kortársai[18] szerint elméleti álláspontja közel állt a panteizmus gondolatához, de ez az igehirdetéseiben sohasem fejeződött ki. Ez a kettősség egész életében jellemezte.

Az ószövetségi őstörténeteket a vallástörténeti iskola talaján állva pusztán 'mesék'-nek fogta föl, ugyanakkor azt mindig hangsúlyozta, hogy ezek a mesék az Isten kijelentésének a hordozói. Az 1Móz magyarázatakor Noéval kapcsolatosan így ír: „ez a szép mese csak formailag mese, mert a tartalma nagyon komoly igei mondanivaló: a. az ember bűnös volt; b. Isten ítélete; c. Isten kegyelme, amit Isten a Jézus Krisztusban az Anyaszentegyház bárkájában gyakorol."[19] – Ilyen kritikai hangnemet csak a katedráról elmondott igehirdetésekben engedett meg magának.

---

13 RAVASZ: *Emlékkönyv,* 12.

14 Lásd MOLNÁR: *Kecskeméthy István és a belmisszió,* in: RSZ 1988/5–6, 580.

15 Lásd KECSKEMÉTHY: *Kis vallástörténet,* 3–7, így GEMOLL: *Grundsteine zur Geschichte Israels* (1911): az ő nézeteit ismerteti.

16 Lásd KECSKEMÉTHY: *Kis vallástörténet,* 23.

17 *„Szerencsére"* – írja Geréb Pál a református Szemle hasábjain, lásd GERÉB: *Kecskeméthy István igehirdetése,* in: RSZ 1988/5–6, 575.

18 Pl. Imre Lajos, lásd GERÉB: *Kecskeméthy István igehirdetése,* in: RSZ 1988/5–6, 577.

19 GERÉB: *Kecskeméthy István igehirdetése,* in: RSZ 1988/5–6, 577.

### II. 3. A KOLOZSVÁRI TEOLÓGIAI AKADÉMIA TEOLÓGIAI HÁTTERE

Az erdélyi protestáns teológiai képzés a 19. század végén heves egyházpolitikai küzdelmek színtere, ugyanis *Szász Domokos* püspök Nagyenyedről Kolozsvárra akarja átköltöztetni, mely végül 1895-ben vált valósággá. A teológiai akadémia Kolozsvárra került az *Erdélyi Evangélikus-Református Egyházkerület Theológiai Fakultása* néven.

A nagyenyedi teológiáról induló, ám már Kolozsváron tetőző erdélyi liberalizmust[20] (1895–1915) *Kozma Zsolt* professzor „pozitív teológiának" értékeli, ugyanis szerinte nem tekinthető olyan „sivárnak", mint általában a nyugat-európai volt. Épp ezért az ő megfogalmazását használva, „építő kriticizmusnak"[21] is nevezhető, egyfelől mert áthatja a múltból örökölt biblicizmus, másrészt mivel képviselői képesek voltak megőrizni a teológia tudományos jellegét, illetve azért is, mert egyházépítő jellemvonásokat mutatott.

A századfordulótól fokozatosan erősödő belmissziói mozgalom elméleti műhelye a teológiai intézet volt. Az erdélyi evangéliumi lelkület, a belmissziós szolgálat elmélyítése és kiteljesedése *Makkai Sándor*hoz, *Imre Lajos*hoz és *Tavaszy Sándor*hoz köthető.[22] A gyülekezeti bibliaórák, a vasárnapi iskolák mind a Teológiáról indultak el.

A Kijelentés elsőbbségét (dialektika teológia) meghirdető irányzat is azért honosodhatott meg rövid idő alatt Erdélyben (1932–48), mert a teológiai gondolkodást mély biblicitás jellemezte. Kozma szerint ez a teológiai térhódítás annak a lelki-szellemi alapnak köszönhető, mely már az 1920-as években kialakult. Három irányzatot emel ki: 1. A történeti kálvinizmus az 1920-as évekre már tetőzött[23], továbbá a hitvallások újrafelfedezése is megerősödött, mely annak is köszönhető, hogy Tavaszy Sándor újra lefordította a Heidelbergi Kátét, s ezt kezdték használni a konfirmációs oktatásban. 2. A belmissziói mozgalom virágkorát éli. 3. Az erdélyi teológiai oktatás bibliaközpontúsága (alföldi pietizmus).[24]

---

[20] Három részről tevődik össze: Nagyenyedről hozott racionalizmus, a Budapestről érkezező liberalizmus és a Nyugat-Európából átvett bibliakritikai szemlélet.

[21] KOZMA: *A kolozsvári református theológia lelki-szellemi arcéle,* 3., letöltés: 2024.05.30.; in: Önazonosság és küldetés, Kolozsvár, 2002, 115–130.

[22] Pl. Vécsi Szövetség (1921), Ifjúsági Keresztyén Egyesület (1921), Nőszövetség (1928), lásd még KOZMA: *Ószövetségi tudományok a Kolozsvári Teológiai Akadémián,* in: Másképpen van megírva, Kolozsvár, 2007, 44–49: az ún. történeti kálvinizmus nagy képviselői: Nagy Károly, Makkai Sándor, Tavaszy Sándor szisztematikusok és Nagy Géza egyháztörténész; a belmissziós irányzat képviselői: Kenessey Béla, Makkai Sándor, Imre Lajos; illetve a kegyességi beállítottság képviselői: Kecskeméthy István, Kenessey Béla és Nagy András (de ő a puritán szellemiség megtestesítője).

[23] Lásd 1925-ben a kolozsvári teológi 30. évfordulójára megjelenő tanulmányok: Makkai: Öntudatos kálvinizmus; Tavaszy: A kálvinizmus átfogó ereje, A kálvinizmus hitvallási jellege, A kálvinizmus mint a tett keresztyénsége, A kálvinizmus mint az erkölcsi komolyság vallása, A magyar kálvinizmus sajátossága; Nagy Géza: Nagy erdélyi kálvinisták (1927), Kálvinista kultúrmunka (1930), A kálvinizmus felekezetközi missziója (1933).

[24] KOZMA: *A kolozsvári református theológia lelki-szellemi arcéle,* 4., letöltés: 2024.05.30.

Ez a biblikus szemléletmód pedig elsősorban két teológiai tanárnak volt köszönhető: *Kenessey Béla*nak és Kecskeméthy Istvánnak, az ún. alföldi pietizmus képviselőinek. Alföldi származásuk meghatározta gondolkodásmódjukat, lelki beállítottságukat, illetve az is közös volt bennük, hogy mindketten biblia tárgyakat adtak elő. Olyan pozitív biblicizmus meghirdetői voltak, amelynek hatása érezhető volt a fakultás tanárai és hallgatói között. Ugyanakkor az általuk megélt pietizmus mégsem lett átütő Erdélyben. Ez annak is tulajdonítható, hogy mindketten ellentmondásos személyiségek voltak, és a kegyes alapbeállítottságuk nem akadályozta meg őket abban, hogy a Szentíráshoz mint emberek által írt szöveghez nyúljanak, elmenve a szöveg legaprólékosabb elemzéséig, főleg Kecskeméthyt tekintve.[25]

Az 1932. év azért nevezhető az újreformátori teológia kezdetének, mert ekkor jelent meg Tavaszy Sándor: Református keresztyén dogmatika című műve, mely nagyban hozzájárult a dialektika teológia térhódításához, melyet az egész teológiai tanári kar elfogadott, egyetlen kivétellel, aki nem más, mint Kecskeméthy István.[26]

## III. A Bibliafordító

Kecskeméthy tudományos életének fő tevékenysége az a bibliafordítói munka, mely már doktori értekezése kapcsán elkezdődött, és csak a halála vetett véget. Az első kézirat 1929 júniusában készült el, de a teljes szöveg megjelenéséig el kellett telnie több, mint 70 esztendőnek, hogy 2002-ben *Adorjáni Zoltán* vezetésével megjelenhessen. Számtalan legendás történet (párnába varrás) kíséri a kéziratok „vesztéglésének" ezen időszakát, míg végre Adorjáni hasonlatával élve felébredhetett „csipkerózsika álmából" és új életre kelhetett. Amit Kecskeméthy az Újszövetség fordításából nem tudott befejezni, azt az általa revideált Károli-fordítással egészítették ki, hogy ez az új kiadás teljes lehessen.

Kecskeméthy saját fordítási munkái mellett részt vett a Károli-féle fordítást revideáló csoport munkájában is. Az első revíziós kísérlet elindítója Szász Károly püspök volt, aki a *British and Foreign Bible Society* (Brit és Külföldi Biblia-Társulat) támogatásával megszervezte az Ószövetség revideáló fordítását. 1898-ban készült el a fordítás, de mivel igen sok bírálat érte, ezért előröl kellett kezdeniük a revíziót. Az utóbbi eredményét 1908-ban publikálták.

1903-ban ismét tárgyalásokba kezdtek az angol bibliafordító társasággal egy új magyar bibliafordítás ügyében, melyben Kecskeméthy is részt vett, de a vállalkozás nem valósulhatott meg. Ugyanakkor mégsem lett teljesen eredménytelen ez a próbálkozás, mert 1913-ban megjelenhetett Budapesten Kecskeméthy Márk evangéliumának fordítása: *Örömhír a mi Urunk Jézus Krisztusról. Márk* címmel.

---

[25] Kozma: *A kolozsvári református theológia lelki-szellemi arcéle,* 4–5., letöltés: 2024.05.30.

[26] Lásd Kozma: *A kolozsvári református theológia lelki-szellemi arcéle,* 5., letöltés: 2024.05.30.

1917-ben az Országos Református Lelkészegyesület (ORLE) egy magyarázatos Újszövetség kiadásával szerette volna megünnepelni a reformáció 400. évfordulóját, és az előkészítő bizottságnak Kecskeméthy is a tagja volt. Sajnos ez a vállalás nem járt sikerrel, ugyanis csak az első kötet jelenthetett meg. Ám Kecskeméthy munkáját sikerült kiadatni három részletben: *Márk evangéliuma. A Magyarázatos Biblia 1 próbafüzete: Mk 1,1–3,6 (1916); A Márk szerint való szent evangélium őseredeti alakjába visszaállítva (1927); Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához (1933)*.

Saját bibliafordításának a teljes terjedelmű megjelenését nem élhette meg, de egyes részekét igen, így például a *Zsoltárfordítási kísérletek (1888); Az Énekek éneke (1890); A zsoltárokból. Átdolgozási kísérlet (1891); Levél a római keresztyénekhez (1904); A zsoltárok első könyve (1910); Ámos próféta könyve (1912)*. Legterjedelmesebb részkiadása a revideált Újszövetség *(Új Testamentom)* volt Budapesten 1931-ben, mely a Scottish National Bible Society (Skót Bibliatársulat) támogatásával jelent meg. Az Ószövetség fordításának kéziratát 1934 szeptemberében fejezte be, majd néhány nap elteltével ismét hozzáfogott az Újszövetséghez, de ezt már nem tudta véglegesen befejezni.

Kecskeméthy fordítói munkájának egyik legjobb „látlelete" az ún. munka-Bibliája, amely az Ószövetség Bombergiana kiadása (London, 1865) oly formában újrakötve, hogy minden nyomtatott lap közé egy-egy üres lapot köttetett be, hogy közvetlenül jegyzetelhessen az adott szakaszokhoz. Ezt használta fordítói munkájánál, kommentárjai írásakor, de az egyetemei előadások alkalmával is. Munkája során természetesen más fordításokat is felhasznált, mint pl. LXX (Lipcse, 1855), Vulgata (Párizs, 1891), *Luther* fordítását, továbbá *Komáromi Csipkés György, Károli Gáspár* munkáját és a Váradi Bibliát. Használta több más szakkönyv mellett például *Gesenius-Kautzsch* héber nyelvtanát (1896), *Gesenius-Buhl* héber-arám szótárát, vagy éppen *Kőrösi Mihály* konkordanciáját (1788).

A korabeli kritika annak ellenére, hogy elismerte Kecskeméthy odaadó és alapos munkáját, kritikusan tekintett a készülő fordításra. Az 1931-es Újszövetségnél többen *(Muzsnay László, Maksay Albert, Máthé Elek)* is azzal vádolták, hogy „magyartalan"; és olyan elavult és régies szavakat, kifejezéseket használ, melyeket már nem ismernek, vagy csak egy kisebb tájegység lakossága ért, használ. Kecskeméthy ezeket többnyire visszautasította és cáfolta, mondván ő mindig az eredeti szöveg javára döntött. Ugyanakkor mégsem voltak teljesen alaptalanul megfogalmazott kritikák ezek, hiszen a 2002-es kiadáshoz is mellékelni kellett egy olyan szószedetet, amely röviden megmagyarázza a régies szavak jelentését. Ettől eltekintve Kecskeméthy kiváló nyelvismerete, mely érvényes volt a bibliai nyelvekre és anyanyelvünkre egyaránt, továbbá költői és irodalmi tehetsége egészítette ki azt a szenvedélyét, hogy a lehető legjobb és legszebb fordítást hozhassa létre.

Kecskeméthy bibliafordítói munkásságában nem az célja, hogy a szöveget előbb eltávolítsa az olvasótól, hogy aztán a történeti és formai beágyazottság alapján felmutassa a legpontosabb értelmét, hanem ellenkezőleg, költői és metaforikus emelkedettséggel,

a századfordulón oly átható szimbolikus költészet eszközeivel is élve közelíti az értelmet a mai olvasóhoz – vallja *Bogárdi Szabó István*.[27] Kecskeméthy tehát vállalja, hogy interpretál is, miközben fordít. Erről ő maga így ír az 1910-es ószövetségi bevezetéstanában: a formatörténet és történetkritika módszerei következtében „az isteni kijelentés nem rendült meg, sőt annak történeti folyamata, a világban és egyesekben való működése, hogy úgy mondjuk, emberi, immanens oldala csak még világosabbá, a történelemben szinte kézzelfoghatóvá lett. … Nem az a kérdés, hogy ki ír valamely könyvet, hanem az, hogy mi van benne." Ez az elv „egészen elvezet korunk hermeneutikai vitáiig, s gyakorlatilag implikálja azt a jelentős fordulatot, melyet napjaink bibliatudományában a történetkritikai irányzatot módosítva a kánontörténeti és hatástörténeti irányzatok irányában következett be."[28]

Kecskeméthy tudományos tevékenységének legnagyobb kihívása kétségtelenül bibliafordítói munkássága, mely egész életét végigkísérte. A Szentírással való szinte szünet nélküli „tusakodás" jellemezte, mely tanúsítja elszántságát, hitét, szorgalmát és munkabírását.

## IV. Kecskeméthy István hermeneutikája a szószéken: az igehirdető

Erdélybe érkezése után, nem csak az újonnan felállított egyetem ügyét viselte a szívén, hanem az igehirdetői szolgálatokba is aktívan bekapcsolódott. Kolozsváron másféle kegyességi élettel találkozott, mint ahonnan érkezett. Dunamellékről jött, a protestáns ortodoxia mélységével, és találkozott egy egészen sajátos közeggel, ahol a magyar testvéri szolidaritás (pl. az unitarizmussal való kapcsolat) megbonthatatlan szövetsége állt a legelső helyen. *Ravasz László* így ír erről: *„A dunai kálvinizmus kisgazda-gyülekezeteinek szerkezete"* egészen más, hiszen *„az erdélyi reformátusság és az unitarizmus között alig lehetett a gyakorlatban különbséget tenni. Minden erdélyi ember a maga vérének tartotta a másikat, ezért testvéri szolidaritás, egy nagy és különálló család sajátos öntudata fejlődött ki köztük, amely minden kívülről jövő befolyással szemben öntudatlanul és egységesen védekezett."*

Kecskeméthy Erdélyben egy inkább racionalista és liberális szellemiséggel találkozott, ennek ellenére vagy épp ezért már megérkezésének évében hozzáfogott (karácsonyi előkészítő előadás-sorozat tartása) a belmisszió patronálásához, de hamar heves ellenállásba ütközött mind az egyház, mind az akadémia részéről. Komolyan védelmébe kellett vennie a belmisszió ügyét, melyet meg is tett számos írásában, előadásában, igehirdetésében, illetve különböző missziós szervezetek alapítása és támogatása által. Véleménye szerint

---

[27] Bogárdi Szabó: *Kecskeméthy István bibliafordítása rendszeres teológiai szemmel,* in: Figyelő (2003/1), 13., letöltés: 2024.03.04.

[28] Bogárdi Szabó: *Kecskeméthy István bibliafordítása rendszeres teológiai szemmel,* in: Figyelő (2003/1), 14., letöltés: 2024.03.04.

az evangelizáció ellen nem lehet (nem szabad) harcolni, mert aki ezt teszi, az tulajdonképp a saját egyháza ellen harcol. Isten ügyének terjesztése és terjedése soha nem szorítható társadalmi korlátok közé. Legfontosabb célkitűzései egyike, hogy előmozdítsa az egyház lelki-szellemi és hitbéli megújulását. Az egyháztagokat Jézus olyan ismeretére kívánta elvezetni, mely által valóban Krisztust követő és szolgáló egyházi élet alakulhasson ki.

Célja mindvégig az evangélium terjesztése, de a belmisszió égisze alatt kifejezetten az egyházon belül végezte szolgálatát, hogy a névleges keresztyéneket, a közömbösöket és a bűnben élőket eljuttassa az evangélium áldásaiban való részesüléshez. Számára tehát a 'hitterjesztés' és az 'evangelizáció' egy és ugyanaz, de mindig „az erkölcsileg elhanyagolt ember etizálása."[29] Az egész központja, gyökere és lelke pedig a Biblia.

Kecskeméthy 1896 és 1903 között lelkészi szolgálatot végzett a Kolozsvár-monostor negyedi újonnan szervezett gyülekezetben. Templomuk nem lévén, házi istentiszteleteket tartottak. A gyülekezetplántálás szolgálatában felesége is aktívan részt vállalt.

Akadémiai és gyülekezeti igehirdetései közül írásos formában is napvilágot látott a *Jézus útja. Tíz gyakorlati bibliamagyarázat a művelt közönség számára* (Kolozsvár, 1898); *Elmélkedések a keresztyéni élet főkérdéseiről* (Kolozsvár, 1917), mely inkább meditációs kötetként jellemezhető.

Az *Elmélkedések* olyan keresztyén fogalmakra fókuszál mint a hit, megváltott élet, megtérés, reménység, újjászületés, feltámadás és azok magyarázatát adja meg. Nem kimondott igemagyarázatok, hanem inkább a felsorolt tanítások biblikus alapon álló kifejtése. Ezekben a meditációkban a „hívő" Kecskeméthy mutatkozik meg, aki teljes hitbeli meggyőződéssel vall olvasója előtt önmagáról úgy, hogy a saját, megélt hitbeli tapasztalataival érvel. Ő már visszatekintve vall ezekről az átélt hitélményekről, hogy azokat másokkal is megosztva, példát adjon a belső küzdelmek szükségességéről, hitelességéről és erejéről. *„Ez a titka minden belső erőkifejtés eredményességének: a meggyőződés és a tapasztalat; az, hogy amit az ember az ő lelkében megélt, s amelynek alapján belső tapasztalatokra tett szert, azt adja tovább. Hiába akarjuk, hogy avval vigasztaljunk, amit tanultunk, ez nem lehetséges. Első dolog a magunk lelkének átalakítása, a lelkünk üdvélete. Csak annak van igazán ható ereje, amit a magunk életéből mondunk."*[30]

A teológiai tanári kar által kiadott *„Istennek nagyságos dolgai"* című kötetben két beszéde jelent meg.

A *„Kezdetben"* (1905) című műve 48 igemagyarázatot közöl Mózes első könyvéből. Azzal a szándékkal magyarázza a Genezist, hogy a vasárnap délutáni istentiszteleteken meghonosodjon a bibliaolvasás és magyarázás, mert akkoriban a délutáni igemagyarázást az imádság helyettesítette.[31]

---

29 MOLNÁR: *Kecskeméthy István és a belmisszió,* in: RSZ 1988/5–6, 580.

30 KECSKEMÉTHY: *Elmélkedések a keresztyéni élet főkérdéseiről*, 21–22.

31 MOLNÁR: *Kecskeméthy István és a belmisszió,* in: RSZ 1988/5–6, 582.

**Igehirdetői munkamódszere**

Kecskeméthy prédikáció alapján látható, hogy az adott textust lépésről lépésre elemzi, hogy megragadhassa az üzenetet. Rövid bevezetés után versről versre elemez, majdhogynem szavanként magyaráz. Igehirdetései nem tudományos jellegűek, de az egyértelműen érződik, hogy komoly és alapos műhelymunka van mögötte. Rövid magyarázó egységei végén levonta a záró konzekvenciákat, mielőtt tovább haladt volna a magyarázattal.

Az exegetikai háttér tehát csak ritkán kerül napvilágra, inkább az ige hátteréhez járul hozzá. Amikor azonban hozzáfűz egy-egy exegetikai adalékot, akkor azzal nem csak még érthetőbbé kívánta tenni az alapigét, hanem gyakran polemikus vagy apologetikus felhangot ütött meg. A teremtéstörténetről (1Móz 1,1–2,3) írott prédikációjában a Darwin-féle evolúciós elmélettel száll szembe: *„A növényeket és állatokat az ő nemük szerint állította be Isten e földre, tehát a fajok nem egymásból fejlődtek; az embert pedig a saját képére és hasonlatosságára teremtette, hogy e különböző nemek közt az Isten képviselőjeként járjon a földön, hódítsa meg azt, és mindenestől fogva hajtsa a magasabb szellemi és erkölcsi szolgálatba."*[32]

Néhol hazafias hangot szólaltat meg az üzenet érdekében. József életét (1Móz 39) úgy állítja az olvasó elé, mint a jellem és az erény példáját, figyelmeztetve a kortárs magyar ifjúságot: *„Ez a férfijellem, magyar fiatalság! Nem a nyegleség, nem a durvaság, nem a vénekkel szemben való hetykeség, nem a tisztátalan élvezetekben való hősködés, nem a fennhéjázás, amiben ma sokan a magyarságot és a férfiasságot keresik, ami pedig sem nem magyaros, sem nem férfias. Szelíd szív, szűzies lélek, szíves akarat, égbe néző elme: ez teszi az ifjút férfivá. Erre törekedjetek, hogy talpig férfiak lehessetek. Gondoljátok meg, hogy mi kevesen vagyunk, tehát számunk fogyatékosságát az Úrnak félelmén alapuló férfias erővel kell kipótolnunk."*[33]

A békességről mint a magyarok számára egyik legnagyobb áldásról így ír: *„Sok szép áldása van az Istennek a földön. Ezek között a magyar ember hármat tart kivált nagyra: a bort, búzát, békességet. A bor és a búza benne van az Izsák áldásában is, de az egész áldásnak a lelke, foglalatja mégis csak a békesség annak a megigért örökösnek a kormánypálcája alatt, aki igazán Urunk lett nekünk, ő testvéreinek. … Ez az Izráelnek lelki öröksége, és a lelki Izráelnek immár birtokába vett drága kincse, amit mindenki ráadhat most már minden gyermekére, mert minél többen osztoznak benne, annál nagyobb lesz."*[34]

A békés összhangra szólít fel, amikor az 1Móz 11-et magyarázza, és az emberiség ősnyelvéről beszél. A magyar nyelvnek is be kell kapcsolódnia az Isten dicsérő nyelvek sorába, hiszen azért kaptuk a nyelvünket, hogy egyrészt magasztaljuk az Istent, másrészt hogy a nemzeti sajátosságokat megfogalmazó kinccsé váljon. A „Sém sátora" kifejezés Kecskeméthynél a keresztyén nemzeti gyülekezetet jelöli, azon nemzetek gyűjtőfogalma,

---

[32] Lásd KECSKEMÉTHY: *A teremtés,* in: Kezdetben, 3–5.

[33] Lásd KECSKEMÉTHY: *Férfijellem,* in: Kezdetben, 116–119.

[34] Lásd KECSKEMÉTHY: *Izsák megáldja fiait,* in: Kezdetben, 75–78.

akik az anyaszentegyházat mint Krisztus testét alkotják. Ám a „sátrakban" való lakozás az emberi élet ideiglenességére is utal.

*„A régiek abból indulva ki, hogy az ó-testamentom héberül van írva, azt mondták, hogy a héber az ősnyelv. De a Biblia ezt nem mondja. Csak annyit mond, hogy a közös ősnyelv helyett minden népcsaládnak külön nemzeti nyelvet adott az Isten. A nemzeti nyelv tehát az az adománya az Istennek, amely a nemzetcsaládok egyéniségének leghívebb kifejezője, és a nemzeti szellem egészséges fejlődésének leghatalmasabb eszköze és záloga. … Egy családi házban egy családnak van helye, egy hazában egy nemzetnek. És a jövevények simuljanak azokhoz, akik őket keblükre ölelték.*

*Hanem mi, Árpád fiai, akiknek az Isten ilyen szép hazát adott, akiket annyi vész és viszály között államalkotó nemzetnek máig megtartott: tartozunk híven megőrizni és ápolni nemzeti nyelvünket, ezt a drága isteni adományt, hogy a Sémnek sátoraiban lakozó különböző népek, nemzetek és nyelvek dicsénekének égbe szálló szép harmóniájából soha ne hiányozzék, örökké zengjen a magyarok zsoltára: Te benned bíztunk eleitől fogva."*[35]

Íróként pedig olykor párhuzamot von a bibliai szakasz és a szépirodalom valamely darabja között. A Noéval kötött szövetségről és annak jeléről, a szivárványról (1Móz 9,8–17) így ír: *„Mikor a nap rásüt az esőcseppeket rejtő felhőre, akkor támad a szivárvány. Mikor a kegyelem napja ráragyog a bűnbánatnak könnycseppeket rejtő felhőjére: akkor támad a lélekben az isten ígéret bizonyosságának reménysége. Ez a legszebb szivárvány, mely az eget összeköti a földdel, és a keserves szívet felemeli az Istenhez. … Édes szép szivárvány, ragyogj fel egünkön: édes vigasztalás, csendülj meg lelkünkben."*[36]

Nagyon fontos Kecskeméthy számára, hogy addig nem halad tovább magyarázatában, míg egy-egy szakasz végén le nem vonja a záró következtetéseket. Mindig kifejti a szakaszon belül lévő fogalmak szó szerinti értelmét, majd nem idegen tőle az allegorizálás sem. Itt gyakran feltűnik a szerző „költői vénája" is, de ezek az eszközök is csak erősítik, hangsúlyozzák, aláhúzzák az adott textus üzenetét.

Igehirdetései a legtöbb esetben erkölcsi következtetések levonásával zárul, de a kisebb egységeket is gyakran erkölcsi kitekintéssel foglalja össze. Ez feltételezhetően annak is köszönhető, hogy többnyire nem mindig ugyanannak a gyülekezetnek prédikált, hanem egy-egy olyan „gyülekezetnek", mely adott esetben diákokból, tanárokból vagy egy-egy meghirdetett missziós jellegű alkalomra összegyűlt igehallgatóságból állt. Az igei üzenet tehát nem irányulhatott célzottan az adott gyülekezeti helyre és helyzetre, hanem sokkal inkább a magas szintű „általánosságokra". Ennek ellenére Kecskeméthy igeválasztásai és megfogalmazott üzenetei nem voltak közhelyesek[37], hanem általános érvényű és magas erkölcsi tanítást fogalmazott meg.

---

35 Lásd KECSKEMÉTHY: *Nyelvek és vallások,* in: Kezdetben, 28–29.

36 Lásd KECSKEMÉTHY: *A kegyelem munkája,* in: Kezdetben, 23.

37 Így TUNYOGI: *Kecskeméthy Csapó István élete és munkássága,* 35.

Jákób örömét, amikor megtudta, hogy József él és nagyhatalmú úr Egyiptomban (1Móz 46), Kecskeméthy úgy írja le, mint az igazi mérce, a helyes értékrend példáját: *„Jákób életének legboldogabb pillanatában így kiáltott fel: 'most szeretnék meghalni'; ma pedig ellenkezőleg, a nagy szomorúságokban szokták az emberek azt mondani, hogy szeretnének meghalni, a nagy örömökben pedig azt mondják, hogy 'soha se haljunk meg'. Honnét van ez? Onnét, hogy a világ fiai csak testi örömöket ismervén, tudják, hogy azoknak nem lesz folytatása a síron túl, tehát ha szomorúság éri őket, nem szeretnek élni, ha pedig örömük van, örökké e földön szeretnének maradni; az Isten gyermekei pedig a lelki örömöket keresvén, tudják, hogy az ő örömeik e földön sokszor megzavartatnak, de a síron túl örökké tartanak; tehát a szomorúságban is készek élni, az örömben is készek meghalni."*[38]

Izsák élete magyarázatakor (1Móz 26,1–33) kifejti, hogy ugyanazok a vonások, fordulatok ismétlődnek meg, mint apja, Ábrahám életében. Ugyanaz történik Izsákkal Gérárban, mint apjával Egyiptomban. A szülők példája tehát meghatározó lehet a gyermekek életútját tekintve. Arra inti a szülőket, hogy elővigyázatosak legyenek, mert tetteik nem csak a saját életüket, hanem utódaik életét is lényegesen befolyásolhatják (epigenetika).

*„Itt tartózkodása alatt vele is (Izsákkal) megesett az, ami atyjával Egyiptomban, hogy tudniillik mikor a filiszteusok kérdezősködtek Rebeka felől, őt húgának mondta. Ebben egészen atyja után indult, akinek ezeket az eseteit a családi beszélgetésekből jól ismerte. A szülőknek tehát már csak azért is nagyon vigyázniok kell tetteikre, mert példájok észrevétlen is hat gyermekeikre. Izsák is az előtte álló példa hatása alatt felejtkezett el az Istennek arról az ígéretéről, hogy ebben a tartományban is vele lesz."*[39]

Az emberi sorsok indulása és érkezése, kezdete és vége alapján Kecskeméthy az 1Móz 27,41–28,22-ről írt prédikációja alapján, az emberiséget két kategóriába sorolja: *„Két életelv jelentkezik ebben, amely szerint az emberiség két felekezetre oszlik: a lefelé szállók és a felfelé szállók felekezetére. Az elsőnek jellegzetes képviselője Ézsau, akinek még az égben kezdődő gondolatai is mindig a földön végződtek; a másodiké Jákób, akinek legalantabb járó gondolatai is addig vívódtak, addig forrtak, hogy utóbb is kiterjesztették szárnyaikat, és elkezdtek emelkedni fel, fel a földtől az égig."*[40]

Az Ó- és Újszövetség kapcsolódásánál mindig a textus krisztológiai alkalmazása az elsődleges, és él a szöveg adta lehetőséggel. Az elveszett, de visszaszerezhető, és Jézus Krisztusban már vissza is szerzett Paradicsomról (1Móz 3) így vall: *„Így veszett el a Paradicsom, mely a földön nem is volt többé feltalálható mindaddig, amíg a Szabadító vissza nem szerezte. Fent a magas mennyben a Kérubok felhőszárnyai és a villámok forgó kardjai őrzik az a bűnösök elől – a megtérők számára. Ma már ismét itt van a földön a Paradicsom,*

---

38 Lásd KECSKEMÉTHY: *Izráel Egyiptomban* Lásd KECSKEMÉTHY: *Nyelvek és vallások,* in: Kezdetben, 141–143.

39 Lásd KECSKEMÉTHY: *Izsák,* in: Kezdetben, 73–74.

40 Lásd KECSKEMÉTHY: *A földtől az égig,* in: Kezdetben, 79–81.

*Isten országa a neve, az Úr Jézus hozta le a mennyekből a földre. Kapui éjjel-nappal tárva vannak, minden bűnöst várva-várnak, kérve-kérnek: térjetek: meg."*[41]

Az 1Móz 6,9–7,24 írott magyarázatában Nóé bárkájának jelképét fejtegetve, Kecskeméthy egy mind krisztológiai, mind ekléziológiai értelemben használt kérdést tesz fel: *„A régiek a Noé bárkájával szerették az anyaszentegyházat példázni. Amint az özönvíz mindenkit megölt, csak azokat nem, akik Noéval benne voltak a bárkában; úgy a bűn is mindenkit elkárhoztat, csak azokat nem, akik Krisztussal benne vannak az anyaszentegyházban. Te benne vagy-e? Az anyakönyvbe tudom, hogy be van írva; de az életnek könyvébe? A Krisztus karjai ki vannak tárva, siessünk hozzá, ő biztos oltalom."*[42]

Szeret kérdéseket feltenni, majd megválaszolni azokat, s nem marad el az etikai lezárás sem. A Szentháromsággal kapcsolatban az 1Móz 48,12–20 magyarázatában Kecskeméthy sajátos ószövetségi vonalat vél felfedezni: *„Jákób áldásában háromszor nevezi meg az egy igaz isten egymás után, más-más munkáinak felemlítésével. Először úgy nevezi meg azt az Istent, akinek színe előtt az ő ősei jártak, aki tehát nekik teremtő atyjok volt; azután úgy, mint aki őneki születésétől kezdve egész életén át pásztora volt; és végül úgy, mint azt az Angyalt, aki őt minden gonosztól megváltotta. Szembeötlő jele ez annak, hogy az Isten az ótestámentomi szenteknek, ha mind a három személyében meg nem is, de mind a három személyének munkakörében már kijelentette magát."*[43]

Személyes, családi életéből nem igazán vett példákat, de idősebb korában már egy-egy ilyen jellegű „elszólás" észrevehető. Amikor szeretett feleségét gyászolja, írja le az 1Móz 23-at magyarázva, Sára jellemzését és Ábrahám gyászát: a magára maradt férj, aki egyedül maradt Erdélyben, akinek így még súlyosabb teher az itteni lét idegenségének a hordozása. Itt is a már említett kettősség érződik. *„Sára az egyetlen nő, akinek életidejét az Írás feljegyzi, jeléül annak, hogy milyen jelentőségteljes volt az ő élete. Péter apostol pedig egyedül őt említi fel név szerint ama szent és Istenben bízó asszonyok között, akiknek a szívében elrejtett mély érzületét, a szelíd és csendes lélek romlatlanságában csillogó jellemét, Istenben való bizodalmát és szentül folytatott életét, hűségét és engedelmességét a keresztyén nőknek követendő például ajánlja. Nagy, igaz és mély tehát az Istenben hívő szívek fájdalma szeretteik koporsójánál; de nem reménytelen, sőt inkább tele van reménnyel és vigasztalással. … Az ilyen fájdalom könnyei nem égetik a lelket, mint tüzes nyilak, hanem megöntözik, mint lágyan permetező eső cseppjei a borús égből. … Ábrahám gyászolt, de reménység alatt, sírt, de kesergő szívében minden csepp könnyéből vigasztalás fakadt."*[44]

Amikor Kecskeméthy Ábrahám elhívásáról beszél (1Móz 12,1–3), akkor az úgy is értelmezhető, mint annak a misszionáriusnak a vallomása,[45] aki távol került szülőföldjétől, hogy ott töltse be Isten neki szánt küldetését. Ez tulajdonképp önnön maga, hiszen ő

---

41 Lásd KECSKEMÉTHY: *Az elveszett paradicsom,* in: Kezdetben, 8–9.

42 Lásd KECSKEMÉTHY: *A kegyelem munkája,* in: Kezdetben, 21–23.

43 Lásd KECSKEMÉTHY: *Jákób készül a halálra,* in: Kezdetben, 144–146.

44 Lásd KECSKEMÉTHY: *Sára halála,* in: Kezdetben, 64–66.

45 Így TUNYOGI: *Kecskeméthy Csapó István élete és munkássága,* 33.

is távolkerült Magyarországtól, s Erdélyben töltötte be az Úrtól neki rendelt feladatot: *„A választottaknak nem ott van hazájuk, ahol jó dolguk van, hanem ott, ahova az Úr elhívja őket."*[46]

Figyelemreméltó, hogy amikor Kecskeméthy a bibliai szöveg elemzésébe fog, igen gyakran válik tudósból igehirdetővé, és ilyenkor a „váltság" problematikája kerül a középpontba. Ám ez azt is jelenti, hogy így gyakran kerül ellentmondásba a maga kritikus exegetikai szemléletével. Ez a fajta kettősség[47] Kecskeméthy igehirdetési sajátossága.

Lelkipásztorként, illetve a belmisszió elkötelezett híveként tudta, hogy a biblikus keresztyén hitet úgy kell hirdetnie, hogy a legegyszerűbb ember is megértse, ezért két fő szempontot követett igehirdetései megfogalmazásakor: *a bibliai hűséget és a közérthetőséget.* Hallgatósága nem tartotta sohasem száraznak vagy unalmasnak[48], hanem szerették és követhetőnek tartották magyarázatait.

*Szász Gerő* kolozsvári esperes például nem csak azt kifogásolta, hogy Kecskeméthy túlságosan biblikus és krisztocentrikus, hanem azt is, hogy a bibliaórákon engedi, hogy a hallgatósága szóhoz jusson és kérdezzen, véleményt formálhasson. Még az eltávolítását is követelte, mert úgy vélte, hogy veszélyezteti az egyház belső életét az általa „propagált „szektásodással"[49]. Ez is azt mutatja, hogy Kecskeméthy úgy tudta magát kifejezni, hogy az aktuális hallgatósága (legyen akár munkás, akár egyetemi hallgató) is értse és megértse. Ezt segítette szépirodalmi érzéke, kiváló magyarsága és jó helyzetfelismerő képessége is.

*Geréb Pál* visszaemlékezése[50] szerint Kecskeméthy igen nagy odaadással és átéléssel prédikált a teológus hallgatók számára (1930–34), amit ők lelkesen fogadtak, de az sem volt rejtve előlük, hogy ellentétbe került a tanári kar fiatalabb tagjaival (pl. Tavaszy Sándor, Imre Lajos, Gönczy Lajos, Nagy Géza, Maksay Albert), akik már a dialektikus teológia talaján álltak. A dialektika-teológia könnyen befogadásra került Erdélyben, ugyanis *Nagy Károly* püspök már az 1920-as években nagy figyelmet szentelt a hitvallási iratok használatának, kivált a Heidelbergi Káténak. Ezzel szemben Kecskeméthy úgy vélte, hogy neki erre nincs „szüksége", hiszen ő úgyis a Biblia talaján áll, úgyis Jézus Krisztus áll igehirdetései középpontjában.

A kolozsvári teológiai fakultáson az 1930–31. és az 1931–32-es tanévben a Heidelbergi Káté beosztása alapján tartották az akadémiai istentiszteleteket, és amikor Kecskeméthyre került a sor, akkor ő azt hangsúlyozta, hogy a Biblia alapján sokkal mélyebb és részletesebb ismerete van az embernek, mint a Káté tanítása alapján.

---

46 Lásd KECSKEMÉTHY: *Ábrám hívatása,* in: Kezdetben, 144–146.

47 Így TUNYOGI: *Kecskeméthy Csapó István élete és munkássága,* 30–32.

48 Ellentétben több kortársával, akiket száraz liberális igehirdetőkként aposztrofáltak, lásd GERÉB: *Kecskeméthy István igehirdetése,* in: RSZ 1988/5–6, 576.

49 Lásd *Emlékkönyv: Musnai László* laudációja, 16.

50 GERÉB: *Kecskeméthy István igehirdetése,* in: RSZ 1988/5–6, 576.

A *HK 65. kérdés-felelete (háládatosság) magyarázásakor* a Káté válaszát egyszerűen „papiros ízűnek" titulálta, mert szerinte a Krisztusban megújult ember nem azért tesz jót, hogy kimutassa a hálaját Istennek, hanem természetes, magától értetődő módon „ahogy *a rózsafa magától természetesen termi a rózsát, és ugyanúgy a gyümölcsfa is magától értetődőleg természetesen termi a gyümölcsöt, így hozza létre a Krisztusban megújult ember is a jócselekedeteket."*[51] A hála gondolati körét Kecskeméthy azért titulálta veszélyforrásnak, mert az szerinte igen közel áll az érdemszerző jócselekedetek kísértéséhez.

Kecskeméthy belmissziói tevékenységének, igehirdetési stílusának, továbbá evangelizációs és pasztorációs munkájának legszebb tanúja a *Kis Tükör* című keresztyén családi lap megalapítása és kiadása. A legelső szám 1899-ben jelent meg, s három periódust ért meg a lap, kettőt még alapítója életében, míg a harmadikat már 1993-ban, amikor a Koinonia Kiadó újraindította. Az első éra 1907-ig tartott, majd leginkább az anyagi gondok miatt egy hosszabb szünet következett. A lap második fénykorát 1926 és 1936 között élte. A lap köré egyesület és fórum is szerveződött, hogy ezek is elősegítsék a lap népszerűsítését és terjesztését. Nem csak Erdélyben, Romániában vagy Magyarországon lehetett olvasni, hanem több európai nagyvárosba (pl. Bécs, Drezda, Edinburgh) és az Egyesült Államokba is eljutott.

A Kis Tükröt képes családi hetilapnak szánta az alapító-szerkesztője, mely szombatonként jutott el az olvasóihoz, és a magyar gazdaemberek[52] között talált legmélyebb visszhangra. Tematikus felépítésű lapként állandó rovatokkal rendelkezett. A vezércikk többnyire olyan hitvallásos tartalmú írás volt, mely valamilyen korabeli egyházi vonatkozású kérdést tárgyalt. Kitekintéssel volt a nagyvilági és a hazai egyházi, többnyire ökumenikus eseményekre is. Közölt továbbá vallásos témájú szépirodalmi alkotásokat is: verseket és rövid elbeszéléseket, de időnként megjelentek gazdasági vagy épp iskolaügyi beszámolók is. Modern gondolatokat követve *„Levelesláda"* rovatott is indítottak, az olvasóközönséggel való szorosabb kapcsolattartás érdekében. Alapvető célja Jézus felé hívni, és hiteles keresztyén életmódot tárni az olvasók elé.

Külön rovatot alkotott a heti bibliaolvasmány: *„Útmutató a Bibliának naponkénti olvasásához"* címmel, ahol nem csak a textusokat tünteti fel, hanem olyakor rövid magyarázatokat is közöl.

Az *„Életnek kenyere"* című állandó rovatban pedig rövid igehirdetéseket közölt, melyeket gyakran maga Kecskeméthy írt, de sokszor kért fel lelkészeket, tanárokat is egy-egy rövid, egyszerű nyelven megfogalmazott igei üzenet tolmácsolására. Igemagyarázási alapvetése itt is élesen kirajzolódik: exegetikai tisztánlátás és gyakorlati mondanivaló összekapcsolódása, mely egyszerre elmélyíti és alkalmazza a textust.

---

51 GERÉB: *Kecskeméthy István igehirdetése,* in: RSZ 1988/5–6, 576.

52 Így: *Emlékkönyv: Ravasz László* laudációja, 11.

Az ima erejéről azt tanítja, hogy az *„sem nem bűvészkedés, sem nem csupán lelkigyakorlat, hanem a véges embernek az örök Isten tanácsában való komoly és tevőleges részvétele. … Az ima az Isten erőnyilvánulása az emberben. Ne kételkedj hát, hanem higgy és imádkozz!”*[53]

A Márk 4,26–29 magyarázatakor a „magról” értekezik, egyrészt a földbe vetett magról, de még inkább a lelki magokról. *„Az Isten országában is, mint a földművelésben, a magtól függ minden. Szívünk a szántóföld. Attól függ életünk boldogsága és idvességünk, hogy mit vetünk a földbe. Kinek milyen földje van, azzal kell beérnie. … A mag, az Isten igéje. … Az Isten igéje nem csak szó, hanem maga a Krisztus. Ő az a mag, akit szívünkbe kell fogadni. … A Szentírásnak minden szava igazán Isten igéje lesz előttünk, mely megtermékenyíti szívünket. … Az ó-ember helyébe megszületett az új ember. Így van az újjászületett keresztyén ember is Először ingadozó még, aztán megszilárdul, végül pedig érett, Isten előtt kedves gabonává lesz. Akit a gazda csűrébe takar. Főgondunk legyen tehát az, hogy jó magot vessünk, azaz hogy az Úr Krisztust fogadjuk gazán szívünkbe, Ő bizonyosan elvégzi idvességünket.”*[54]

Gyakran gondolkodik az Isten országáról, az üdvösség kérdéséről és arról a lelki haszonról, mely az evilági gazdagsággal áll szemben. Cikkeinek legfontosabb témái tehát a belmisszió, az oktatás (teológiai és általános), nemzet és politika (a háborúval szembeni álláspontja) és gazdasági-társadalmi kérdések voltak. Gyakran hangsúlyozta, hogy lelki megújulásra és szellemi újjászületésre van szüksége a magyar nemzetnek. Szókimondó tiszta őszinteségét bátran megfogalmazta a terjedő antiszemitizmussal szemben, Hitler felemelkedésének idején a *Hitler-vallás* (1933) című írásában.

Elbeszélései, rövid novellái nem csak az olvasók szórakoztatására születtek, bár időnként fanyar humorral rendelkeztek, hanem a lelki épülést célozták meg ezek a jellegzetesen romantikus és szentimentalista írások (pl. *Bürü Pali* és a folytatása *Vörös János,* melyek két betyár megtérését beszélik el). Gördülékeny stílusa, népies nyelvezete mind azt a célt szolgálta, hogy könnyen és érthető formában juttassa el az olvasót a missziói célzatú végkifejlethez. A lapban Kecskeméthynek sok írása megjelent mindamellett, hogy a szerkesztői feladatokból is alaposan kivette a részét.

Kecskeméthy nem csak elbeszéléseket vetett papírra, hanem verseket is, és a *„Te vagy napvilágom”* (451. sz.) illetve az *„Ó, mélységes irgalom”* (85. sz.) olyan nagy népszerűségre tettek szert, hogy bekerültek az Erdélyi Református Énekeskönyvbe.

Irodalmi műveiből nagyon kevés maradt fenn, csakúgy, mint a Kis Tükör számaiból. Művei is sokáig publikálatlanok maradtak, és az újra-kiadások is elmaradtak, feltételezhetően az azokban megfogalmazott szigorú véleménye miatt, melyet az évtizedekig hatalmon lévő rendszer nem tűrt meg.

---

[53] Lásd *Kis Tükör,* XXIII. évf. 1933 / 7. sz., 27.

[54] Lásd *Kis Tükör,* 1902/2. sz., 10–11.

*Kecskeméthy igehirdetői jellemvonásai:*

1. Az igehirdetés alapja egyedül a Szentírás, melyet mély teológiai tudással kell ismerni és vizsgálni.
2. Alkalmazkodás a hallgatósághoz. Az üzenet mindig nevelő hatású legyen.
3. A Szentírás középpontjában Jézus Krisztus áll, mint az élő Ige, s ennek minden igehirdetésben tükröződnie kell. Ez a kiindulópont és a cél egyben.

Geréb Pál úgy emlékszik egykori tanárára, hogy annak igehirdetései felejthetetlen lelki élményt nyújtottak a számára: olyan egyedi alkalmakká váltak a hallgatóság számára, ahol teológushallgatóként újabb rálátást nyerhetett a Szentírás világának és a keresztyén életnek addig ismeretlen sajátosságaira. Visszaemlékezésében az igehirdető Kecskeméthyről két fontos jellemvonást említ: biblicitás és közérthetőség, vagyis az igehirdetés mindig igeszerű és gyülekezetszerű legyen. Véleménye szerint az igehirdető Kecskeméthy a szószéken is megmaradt pedagógusnak, de a katedrán vagy épp az íróasztalnál is megmaradt igehirdetőnek.[55]

Kecskeméthy főleg bibliatudós volt, de hosszú akadémiai karrierje mellett mindvégig igehirdető is. Azt tartotta hivatásáról, hogy teológiai szolgálata alapvetően igehirdetői szolgálat, s minden tudományos tevékenysége meddő lett volna, ha az nem lett volna gyakorlat-, illetve szolgálatorientált.[56]

Kecskeméthy 40 év szolgálat után, 1936-ban vonult nyugdíjba, s ebből az alkalomból kollegái és az erdélyi református egyház emlékkönyvet[57] adott ki a tiszteletére. A könyvben lévő tanulmányokból és írásokból kitűnik az élete, tanári és igehirdetői munkássága előtt való tisztelgés, ugyanakkor többször is megfogalmazódik az a személye körüli „kettősség" és „idegenség" érzése, mely egész életében végikísérte.

„Nem erdélyi ember, aki egész élete munkáját Erdélynek szentelte: ez elkerülhetetlen belső szenvedéseinek, de letagadhatatlan szellemi és lelki sikereinek is magyarázója."[58]

„Kecskeméthy István lelkében mindig ott lappangott a magányosság és elhagyatottság érzése is. Derült, nyílt, bölcs humorban csillogó volt a lelke, de azért volt benne valami mimózaszerűség. Valami el nem mondott fájdalom melankóliája suhan át néha ezen a fényen."[59]

„Kecskeméthyben két ember lakott. Tudósként liberalizmusa miatt nem szerettük, gondolatmenetét, érvelését nehezen követtük, de igehirdetőként nagyon szerettük."[60]

---

55 Lásd GERÉB: *Kecskeméthy István igehirdetése,* in: RSZ 1988/5–6, 575–578.

56 Lásd még TUNYOGI: *Kecskeméthy Csapó István élete és munkássága,* 41.

57 *Emlékkönyv Dr. Kecskeméthy István, theologiai professzor életének 70.-ik, theologiai tanári szolgálatának 40.-ik évfordulójára,* in: Theologiai Tanulmányok, Kolozsvár, 1936.

58 Lásd: *Emlékkönyv: Makkai Sándor* laudációja, 5.

59 Lásd: *Emlékkönyv: Ravasz László* laudációja, 12.

60 Lásd: NAGY LÁSZLÓ: *„… és vidámítsd meg az én szívemet" (Péld 27,11), Anekdoták – életképek,* Kolozsvár, 1996, 184–185.

„Nagy ellentéteket és feszültségeket hordozott szívében. Szélsőséges teológiai liberalizmus és pietista kegyesség jellemezte. Ezért maradt örökre idegen Erdélyben, és ezért maradt számára örökre idegen Erdély."[61]

„Egy élet munkája sem volt elegendő arra, hogy ezt az idegenséget teljesen megszüntesse és őt erdélyivé tegye. Mindvégig maradt benne valami, ami számára idegenné teszi ezt a földet és ezt a népet…"[62]

„Kecskeméthy titka Jézus nagysága volt. Jézust többre becsülte mindenkinél, mindennél, önmagánál. Magát bűnösnek ismerte. Jézus váltsága által lett Isten gyermeke. … Jézusért feláldozott mindent, Jézus volt élete célja. … A Kecskeméthy egyénisége észre se vehető. Tanítványai sem nem prédikálnak úgy mint ő, sem nem folytatnak belmissziót mint ő, hanem ahányan vannak annyiféleképpen. … Voltak tanítványai sok tanárnak, meg lehetett ismerni, úgy prédikáltak, mint mesterük, de Kecskeméthynek nem emlékszem ilyen tanítványára. Tanítványai nem az ő tanítványai, hanem Jézus tanítványai."[63]

## V. Összegzés

Kecskeméthy jellemzése nem könnyű feladat. Nem volt ez az a kortársaknak sem, de az utókornak is kihívás. A ránk maradt művei sem sokkal könnyítik meg feladatunkat. Kommentárjaiból úgy áll előttünk, mint tárgyilagos, liberális exegéta, aki képes ízekre szedni a szöveget, aki jól ismeri a külföldi szakirodalom új nézeteit és alkalmazza is azokat. Igehirdetéseiben és vallásos elmélkedéseiben azonban az a kegyes, hívő, konzervatív ember mutatkozik meg, aki a megtérés fontosságát hirdeti és sürgeti. Tanárként inkább elitista, de igemagyarázataiban inkább az egyetemes papság / a tanítványság talaján áll. A belmisszió érdekében kiállt a nagy nyilvánosság elé, de magánemberként igen zárkózott személyiség. Kecskeméthy az ellentmondások embere. Ezek az ellentmondások azonban egyetlen helyen mégis feloldódtak: a bibliafordítás munkájában. Itt látszik meg igazán az Ige megértéséért való szüntelen és rendíthetetlen fáradozása, mely egész életét végigkísérte, hogy az Isten üzenete minél többekhez eljuthasson és otthonra lelhessen.

---

61 Lásd: NAGY: *„… és vidámítsd meg az én szívemet",* 50.

62 Így *Emlékkönyv: Musnai László laudációja,* 23.

63 MAGYARI ÁRPÁD: *Kecskeméthy titka Jézus volt,* in: RSZ 1935, 253. (252–254)

## FELHASZNÁLT IRODALOM


BIBLIA, *Kecskeméthy István fordítása,* (szerk.: Adorjáni Zoltán, Bálint Ágnes, Bodó Kinga, Gálfalvy Ágnes), Kolozsvár, 2002.

BOGÁRDI SZABÓ, I.: *Kecskeméthy István bibliafordítása rendszeres teológiai szemmel,* in: Figyelő (2003/1), 12–16., letöltés: 2024.03.04.

*Emlékkönyv Dr. Kecskeméthy István, theologiai professzor életének 70.-ik, theologiai tanári szolgálatának 40.-ik évfordulójára,* Erdélyi Református Egyházkerület Theologiai Fakultásának Tanári Kara (Theologiai Tanulmányok), Kolozsvár, 1936.

ESZENYEINÉ SZÉLES, M.: *Kecskeméthy István, a bibliafordító,* in: Református Szemle 1988/5–6, 561–574.

GEMOLL, M.: *Grundsteine zur Geschichte Israels* (Alttestamentliche Studien), Leipzig, Hinrichs, 1911.

GERÉB, P.: *Kecskeméthy István igehirdetése,* in: Református Szemle 1988/5–6, 575–578.

KECSKEMÉTHY Cs., I.: *Az ótestamentomi vallás,* in: *A mi vallásunk,* Kolozsvár, 1917.

— —: *Beszéljünk nyíltan: Válogatott írások,* (szerk.: Daray Erzsébet), Koinónia, Kolozsvár, 2003.

— —: *Bibliaismertetés,* Kolozsvár, 1925.

— —: *Elmélkedések a keresztyéni élet főkérdéseiről,* Stief Jenő és Társa, 1917.

— —: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához,* Kolozsvár, 1933.

— —: *Jézus útja. Tíz gyakorlati bibliamagyarázat a művelt közönség számára,* Kolozsvár, 1898.

— —: *Jósiás király törvénykönyve,* Kolozsvár 1926.

— —: *Kezdetben. Egy könyv a könyvek könyvéből,* Kolozsvár, 1905.

— —: *Öt Prédikáció a reformáció 400. emlékévére,* Kolozsvár, 1917.

— —: *Kis vallástörténet. Középiskolai használatra és a művelt közönségnek,* Kolozsvár, 1923.

*Kis tükör:* képes családi hetilap (főszerk. Szőts Farkas; szerk. Kecskeméthy István), Budapest, Hornyánszky Viktor, 1893–1907; 1926–1936.

KOZMA, ZS.: *A kolozsvári református theológia lelki-szellemi arcéle,* 3., letöltés: 2024.05.30.; in: *Önazonosság és küldetés,* Kolozsvár, 2002, 115–130.

— —: *Ószövetségi tudományok a Kolozsvári Teológiai Akadémián,* in: *Másképpen van megírva,* Kolozsvár, 2007, 44–49.

MAGYARI, Á.: *Kecskeméthy titka Jézus volt,* in: Református Szemle 1935, 252–254.

MEZEY, M.: *Kecskeméthy István: Gyakorlati Kommentár Márk Evangéliumához,* könyvismertetés, in: Református Szemle 1933, 562–564.

MOLNÁR, J.: *Kecskeméthy István és a belmisszió,* in: Református Szemle 1988/5–6, 579–585.

MUZSNAY, L.: *Kecskeméthy István Újtestamentum fordítása,* in: Református Szemle 1931, 302–307.

NAGY, L.: *„… és vidámítsd meg az én szívemet" (Péld 27,11), Anekdoták – életképek,* Kolozsvár, 1996.

— —: *Kecskeméthy Csapó István tanulóévei* (1864–1938), in: *Tiszteld atyádat*. Tanulmányok az erdélyi református theologia történetének köréből, Szemle Füzetek (Tanulmányok a református theologia köréből: 16), Kolozsvár 1995. 7–14.

SERDÜLT BENKE, É.: *Aki hitvalló és eretnek volt egyszerre. Kecskeméthy István* – forrás: Aki hitvalló és eretnek volt egyszerre Kecskeméthy István emlékezete – PDF Free Download (docplayer.hu), 1–8, letöltés dátuma: 2020.11.20.

SIPOS, G.: *Kecskeméthy István irathagyatéka,* in: Református Szemle 1988 / 5–6, 586–588.

STORR, G., CH.: *Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis,* Tübingen: Jacob Friedrich Heerbrandt, 1786.

TUNYOGI, L.: *A rejtőzködő állítmány. Kecskeméthy Csapó István élete és munkássága,* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2009.

VARGA, L.: *Kecskeméthy István, a szerkesztéstörténeti módszer előfutára,* in: Református Szemle 1985/5–6, 413–417.

Mihály KRÁNITZ

# THE CHARISMATIC VOCATION OF SAINT PAUL. VISIONS AND MYSTICAL EXPERIENCES IN THE LIFE OF THE APOSTLE

**ABSZTRAKT**

Saul a damaszkuszi úton rendkívüli élményben részesült. Egy fényjelenség a földre vetette, és mennyei hang szólította a nevén. Egy természetes párbeszédben tudomására jut, hogy a feltámadt Krisztus szólította meg ilyen különleges módon és bízta meg hithirdető tevékenységgel. Ettől a pillanattól kezdve Pál bensőséges kapcsolatba kerül a természetfeletti világgal és elsősorban Jézus Krisztussal. Leveleiben többször hivatkozik titokzatos, lelki élményeire, és követőit is erre a természetfeletti útra hívja, melyen maga is jár.

Milyen kifejezésekkel írja le Lukács, Pál életrajzírója, ezeket a lelki tapasztalatokat, és miképpen szól maga az apostol erről az élményeiről? Ezeket a kérdéseket vesszük szemügyre és vizsgáljuk meg, hogy milyen lelki háttérrel indult el az evangélium hirdetése a kereszténység terjedése kezdetén.

*Kulcsszavak:* Pál megtérése/meghívása, látomások, a Szentlélek ajándékai, Krisztus követése, a keresztség hatása, a feltámadás tanúi, kinyilatkoztatás, jelenés

## 1. PRELIMINARY QUESTIONS

Paul of Tarsus is the defining model of conversion and call. How characteristic of him is the unexpectedness, immediacy and completeness. Like a flash of lightning, God became apparent to him, blinding him with his brilliant light and pulling him to the ground. Saul changed almost in an instant, the persecutor converted. But what was this conversion? What took place in the future apostle that was so deeply engraved in his personality that he repeatedly recalls and recounts his mysterious spiritual experience? Here, historicity must also be taken into account and interpreted in the context of the significance of the Christian mission. In Paul's case, this is also connected with all other mystical experiences, and this cannot be considered a separate and isolated case, as if the Damascus' event were separated from the others.[1]

[1] Baslez, M.-F., *Saint Paul,* Bayard, Paris 2012, 77.

The divine revelation in Damascus takes place in the life of a Jew, a Pharisee, who is fighting with complete devotion for the purity of the law. The biographical narratives of the Letter to the Galatians are the most precise, even if they refer to this vision with restraint.[2] Paul experiences this event as an inner address and selection: "God revealed himself in me" because "he separated me from my mother's womb," "and called me by his grace." In this special apostolic vocation, Saul discovers his mission, his call among the Gentiles, and at the same time the revelation of Jesus as the Son of God, his "unveiling" (apokalupsis). Paul experienced what he later described as the manifestations of the Spirit, his visions. Here, then, we are talking about a mystical experience that a religious Jew can live. He has grasped the mystery of Christ.[3] And Paul could also experience the mystery of the new and reconciled creation, because the new creation could be especially close to a young Jew who grew up on apocalyptic literature.[4] Did his new condition mean a confrontation with the former law? Would he have immediately rejected the faith of his fathers, changed his religion at once? Did his commitment to Christ necessarily result in an immediate break with Judaism?

If we examine it this way, we often neglect the retrospective method of his own account. Paul did not live the event in Damascus as a separation. It resulted in a complete upheaval of values, of which a change of thinking and behavior *(metanoia)* was only a consequence. The original experience gradually matured in Paul during his life and developed in his own theology, a transforming union with the Risen One until the final "transfiguration."[5] The process of renunciation of self concerns Paul's entire life. It is not his value system that is reversed, as in the case of a pagan, but a change of life at the level of human humility and repentance. His call is a transition from fidelity to the law to Christ. His experience was thus a spiritual and moral conversion, a recognition of God's actions, to which Paul responds.[6]

## 2. Details of the Damascus conversion/call

At the conversion of Saint Paul, we find a description of an apparition of God. He appears to be outside himself at the event, experiences a light phenomenon in the middle of the day at noon, then falls to the ground and is addressed by a voice. The narration is similar to the description of the prophetic vocations, so it is quite clear that it is about experiencing a supernatural feeling. But what was Paul's spirit like when this un-

[2] Cf. Gal 1:11–16.

[3] See. Morin, E., *Se convertir à l'Esprit,* Cahiers Évangile 202, Cerf, Paris 2022, 5. (Vivre l'Esprit dans ce monde charnel: 4–10.)

[4] Baslez, M.-F., *Saint Paul,* 77–78.

[5] Baslez, M.-F., *Saint Paul,* 80.

[6] Baslez, M.-F., *Saint Paul,* 79–80.

expected and extraordinary manifestation took place? From the text of the Acts of the Apostles and from Paul's personal letters, Paul's character emerges before us, which was characteristic of him for a long time, and with this attitude he came near the city of Damascus. Saul, yet **breathing** out **threatenings** and **slaughter** against the disciples of the Lord, went unto the high priest, and desired of him letters to Damascus to the synagogues, that if he found any of **this way,** whether they were men or women, he might bring them bound unto Jerusalem. Let's look at Luke's description in detail and also how Paul later described himself, recalling the moment of his vocation:

– Acts 22:4: "I **persecuted** this teaching/this way [tén hodon] to death[akri thanatou]";
– Acts 26:11: "being **exceedingly mad** against them [perissós te emmainomenos] I persecuted them even in the cities of other countries";
– Gal 1:13: **"Beyond measure** [kath'huperbolén] I persecuted the church of God and tried to destroy it";
– Phil 3:6: **"as touching zeal** [kata dzélos], persecuting the church";
– 1 Tim 1:13: "I was before **a blasphemer, and a persecutor, and injurious** [blasphemon kai dioptén kai hubristen]".[7]

It is interesting to observe that with Paul's spiritual development he follows a specific way (hodos), but Jesus and his followers also "represent" a way that was pursued by Saul. Translators rarely return the original *road* expression in their own language. Instead, they prefer *teaching*. Paul's supernatural experience happens on the road, as he walks on the road. He doesn't know yet that this is the way for him connecting a nascent Christianity. On his way, Paul goes through a radical spiritual change, an experience that can also be felt physically. In the first account of his conversion (Acts 9, 1–18), we read that "he was suddenly surrounded by brightness from heaven" *(phós ek tou ouranou).* These expressions are very important to determine what exactly happened. That is why the introduction that "he was near Damascus" *(engidzein té Damaskó)* is decisive.[8]

We can determine the location where this special event took place. In order to grasp Paul's mystical experience as well as possible, we must consider every detail. The first is the simultaneous experience of light and sound.[9] It must have been an extraordinary thing, as it was bright anyway, and yet a peculiar light phenomenon was perceptible. Saul fell to the ground *(pesón epi tén gén)*. It must also be confirmed here that, despite

[7] Paula Fredriksen (1951–), a professor at Boston University and the Hebrew University of Jerusalem, describes Paul as possessed by a demon, which led to an extreme obsession during the persecution of Christians. Cf. Fredriksen, P., *Als Christen Juden waren,* Stuttgart 2021 (original edition: *When Christians Were Jews. The First Generation,* Yale University Press, New Haven–London 2019). In the German translation, the words that describe Paul's behavior are also very eloquent: radikal, fanatisch, unerbittlich, unbarmherzig.

[8] Acts 9,3.

[9] Acts 9,3–4.

Caravaggio and other artists who recorded the conversion of Paul, there was no horse there when Paul fell to the ground. The apostle was completely beside himself, as he also mentions in the three conversion descriptions that he fell to the ground. Again, this is a physical reality that connects the natural and the supernatural.

## 3. The experience of Paul's vision

Then he "heard a voice speaking to him" *(ékousen phónén legousan autó)*.[10] Here, a question is spoken, which Paul once declares that only he heard it,[11] and at other times that his traveling companions also heard it.[12] In the course of the event, after falling to the ground, he hears a voice addressing him (ékousen phónén legousan autó): "Saul, Saul, why are you persecuting me?" *(Saoul, Saoul ti me diókeis).* Prophetic invitations include a calling by name, as in the case of Abraham, Moses, and the prophets.[13] The address is followed by a response, that is, a dialogue develops between the voice from the brightness and Saul, who has fallen to the ground, the Christian persecutor.

– Who are you, Lord? *(Tis ei, Kürie?)*
– I am Jesus whom you are persecuting *(ego eimi Iésoús hon sü diókeis).*
– Get up and go into the city, they will tell you what to do there *(…laléthésetai soi hoti se dei poiein).*

Saul has only one word here, one question, which refers to who it is that addressed him, and he feels, perhaps even knows, that "it is the Lord".[14] The voice continues and introduces himself. Moses asked something similar in front of the burning bush, someone then replied: "I am who I am." (Ex 3,14) The voice openly declares, "I am Jesus," and adds, "the one whom you are persecuting." It will be clearly and unambiguously clear to Saul who spoke to him and whom he must have seen, as he later writes to the Corinthians: "I cannot tell, only God knows – I was rapt to the third heaven". (2Cor 12,3) Even if Paul is referring to another vision here, since he refers to "I turn to the visions and the revelations of the Lord", (2Cor 12,1) it could have taken place under similar circumstances.[15]

---

[10] Acts 9,4.

[11] Acts 26,14.

[12] Acts 9,7; 22,9.

[13] KOCSI, GY., *A Lélek emberei az Ószövetség történeti könyveiben, különös tekintettel Sámuel első könyvére/ The people of the Spirit in the historical books of the Old Testament, with particular reference to the first book of Samuel, in Inspiration in antiquity and the Christian tradition,* in *Inspiráció az ókorban és a keresztény hagyományban* (ed. Zoltán Kustár), DRHE, Debrecen 2023, 69–84.

[14] Cf. Joh 21,7. John the Apostle recognizes the Risen Jesus in the stranger.

[15] Cf. 2 Corinthians 12:1–2. Paul further refers to his experience in the singular and refers to it as a "great revelation." (2 Corinthians 12:7)

So Saul met Jesus, and since all this happened long after the Easter events, with the resurrected Jesus. Although he only introduced himself to him as "Jesus" to make it clear who was speaking to him, Paul begins his invitation to the believer with these words: "Christ died for our sins according to the scriptures, was buried and rose again on the third day according to the scriptures... as one who had been miscarried, he appeared me too."[16] The vision, which consisted of an experience of light and sound, concludes with an exhortation: "Get up and go into the city, and there you will be told what you must do."[17]

It is worth examining the external reaction of fellow travelers experiencing the supernatural phenomenon. The description continues with these words: "His traveling companions were speechless because they heard the sound but saw nothing."[18] Although in Acts 22 we read that "my companions saw the light, but did not hear the voice",[19] it is likely that the eyewitnesses also experienced the important details of the invitation scene.

Paul recalls his experience before King Agrippa: "At noon I saw a light brighter than the sun on the road, it shone around me and my companions. We all fell to the ground, and then I heard a voice addressing me in Hebrew: "Saul, Saul, why are you persecuting me?" It's hard for you kick against the pricks."[20] Here we have to pay attention to two additions. One is the speaking in Hebrew, which was also heard by the traveling companions, and the other is the clarification of divine intervention and separation with the help of a symbolic image: "it is hard for you to kick against the pricks."[21]

Here Paul receives almost the longest instruction, compared to the call stories in chapters 9 and 22, one of the most important elements of which is to go into the city. In contrast to the previous two descriptions, here is a detailed explanation of why the resurrected Jesus appeared to the apostle Paul. The first is to be a propagator and witness of all that he has seen.[22] This refers to the same experience of Paul as the other apostles.[23] In the case of Paul, therefore, vision, which does not necessarily refer to external events, became part of preaching. In fact, it is also part of his missionary task to

---

16 Cf. 1 Cor 15.3–4.8. Here and in other places, Paul openly says again and again: "I persecuted the church of God." (1 Cor 15:9)

17 Acts 9,6.

18 Acts 9,7.

19 Acts 22,9.

20 Acts 26,13–14.

21 Acts 26,14.

22 Acts 26,16.

23 Acts 4,20: "For we cannot but speak the things which we have seen and heard." 1Joh 1,1: "That which was from the beginning, which we have heard, which we have seen with our eyes, which we have looked upon".

open the eyes of the Gentiles so that they may return from darkness to light. His apostolic work is described in terms of this experience of God.[24]

## 4. The vision and the personal transformation

The vision of Ananias takes place parallel to the vision of Paul, the Lord addressed him in a vision *(en horamati)*. At the same time, Paul received another vision *(en horamati)* in which he saw a man named Ananias. For both of them, the vision is *horamata*. This is *optasia* in chapter 26. In Acts 22:6, Paul mentions a radiating, great and brilliant light *(doxes tou phótos)*. In this vision, in a brilliant light, Paul's thinking is transformed and he receives the call primarily to baptism, preaching and apostolate.[25]

In the case of Paul's vision, we can speak of a prophetic call, as in the case of the prophets Isaiah and Jeremiah.[26] Paul also uses the prophetic language of call, separation, and mission, intertwined in a threefold unity.[27] Paul and the apostolic tradition often speak of revelation being given to the chosen people through the mediation of angels. The patriarchs and the prophets also saw the heavenly court. We see something similar at the stoning of the deacon Stephen, who not only said that "you took over the law with the help of the angels", but also exclaimed: "I see that the heavens are open, and the Son of Man is standing at the right hand of God".[28]

Referring to the supernatural nature of Paul's vision, he claims that his gospel is not from man, since "I did not receive or learn from man, but from the revelation of Jesus Christ."[29] In fact, Paul also experienced the similarity with God, with which he writes in the letter to the Philippians: "By the power with which he can subject all things to

---

[24] Cf. Acts 26,18. In this narration, Paul himself describes it to King Agrippa as a "heavenly vision": "I was not disobedient unto the heavenly vision." *(té ouranió optasia)*

[25] Paul also experiences his own vision as putting on Christ. His letters bear witness to this: "All of you who have been baptized into Christ have put on Christ" (Gal 3:27), "put on the new man, who is constantly being renewed in the image of his Creator until full knowledge" (Col 3:10). And what is perhaps the most beautiful confession of faith on the part of the apostle: "I live, but it is no longer I, but Christ lives in me" (Gal 2:20). This is the primal experience of this vision. This best expresses what Paul experienced on the road to Damascus at the moment of the vision.

[26] Is 49,1; Jer 1,5.

[27] Cf. Gal 1,15–16: "But when it pleased God, who separated me from my mother's womb, and called me by his grace, to reveal his Son in me, that I might preach him among the Gentiles." By all this, Paul wants to indicate that he was seized by a wonderful grace, not an effort of the will, but a knowledge of the depth of God's wisdom and riches. Cf. The writings of the Orthodox theologian Jean-Yves Leloup (1950–): Leloup, J.-Y., *Paul as a spiritual master,* 2022, 30. Paul then writes about this experience to the Romans (11:33): "O the depth of the riches both of the wisdom and knowledge of God!"

[28] Acts 7,53. 56.

[29] Gal 1,12.

his power, he transforms our frail body and makes it like his glorified body."[30] Paul clearly and openly states that he saw Jesus himself, and for his extraordinary experience he uses the words of the apocalyptic language of the time, with the help of which he can convey his spiritual transformation. Here he almost reaches the limits of human expression when he talks about his mysterious experiences: "If I must boast, though it is worthless, I turn to the visions and the revelations of the Lord. I know of a man in Christ who fourteen years ago – whether in the body, I don't know, whether without the body, I don't know, only God knows - was caught up to the third heaven. And I know that this man – whether in the body or without the body, I do not know, only God knows – was caught up to heaven *[paradeisos]* and heard mysterious words that no man should utter".[31] Paul vindicates himself in front of the Corinthian community on several occasions, referring to his life-changing, foundational vision: "Have I not seen our Lord, Jesus?"[32] Do you want proof that Christ speaks in me?"[33]

Paul uses the word apocalypse for the revelation he received, about the use of which the Catholic theologian Jean-Marie Ploux (1937–) writes: the term "apocalypse" refers to the lifting of a veil in front of Paul, which until now prevented him from truly seeing Jesus as the Messiah of Israel.[34] Paul changed his spiritual path. Until now he persecuted Christ, and now he takes joy in suffering for him. A new spirit, a new spirituality defines his life after the vision. He received many visions and revelations *(optasias kai apokalupseis)* from the Lord. However, with correct wisdom, he prefers not mystical experiences, but love.

## 5. The vision and the apostolic mission

In the hymn of love, he articulates his own experience when he talks about "the language of angels and men, the talent of prophecy, the knowledge of mysteries and all sciences, the faith itself that can move mountains and its rapture to the third heaven", but he declares, that "love is the greatest".[35] In possession of this, he speaks of the mysterious, hidden wisdom of God, which God intended from eternity for our glorification.[36] This is the depth that Paul experiences in his rapture. He also encourages his followers that "then you will be able to comprehend, together with all the saints, what is the breadth and the length, the height and the depth, you will know the love of

30 Phil 3,21.
31 2Cor 12,1–4.
32 1Cor 9,1.
33 2Cor 13,3.
34 Ploux, J.-M., *Paul ou la subversion chrétienne,* 2023, 36.
35 1Cor 13,3.
36 1Cor 2,7.

Christ that surpasses all understanding, and you will be filled with all the fullness of God".[37] In experiencing this, Paul says that "all of us, who reflect the glory of the Lord with uncovered faces, are transformed step by step into his likeness in glory, by the Spirit of the Lord".[38]

One of Paul's last references to his spiritual experience is when he lists the eyewitnesses of the resurrected Christ, when he confesses that after the apostles, "he also appeared to me *[ópthé kamoi],* as to one who has miscarried. For I am the last of the apostles, and I am not even worthy to be called an apostle, since I persecuted the Church of God. But I am what I am because of God's grace, and his grace has not remained ineffective in me."[39] Paul confesses that he persecuted the first Christians, and this was the first word of Jesus addressed to him, which was deeply engraved in his heart: "Saul, Saul, why do you persecute me?" *(Saoul, Saoul ti me diókeis).*[40] At this point, we can conclude that Paul not only saw, but also came to know Christ, and undertook to follow him in everything, up to martyrdom. This apparent contradiction, that he was looking for Christ in his followers to death, but he appears to Paul in a vision, leads him to say - that he does not boast about the visions or the revelation he received, but "if I must boast, I will boast about my weaknesses."[41]

In summary, we can conclude that the purpose of the vision was nothing other than for God to reveal his Son in his chosen one, and with this spiritual experience to send him to the peoples with the good news of the gospel so that everyone would be saved. Paul's request can be summarized as a conclusion of his vision: "Put yourselves to the test. Do you recognize that Jesus Christ lives in you?"[42]

## BIBLIOGRAPHY

Baslez, M.-F., *Saint Paul,* Bayard, Paris 2012.

Morin, E., *Se convertir à l'Esprit,* Cahiers Évangile 202, Cerf, Paris 2022.

Fredriksen, P., *Als Christen Juden waren,* Kohlhammer, Stuttgart 2021.

Kocsi, Gy., *A Lélek emberei az Ószövetség történeti könyveiben, különös tekintettel Sámuel első könyvére,* in *Inspiráció az ókorban és a keresztény hagyományban* (ed. Zoltán Kustár), DRHE, Debrecen 2023.

Leloup, J.-Y., *Paul as a spiritual master,* Mediaspaul, Paris 2022.

Ploux, J.-M., *Paul ou la subversion chrétienne,* Salvator, Paris 2023.

37 Eph 3,18–19.

38 2Cor 3,18.

39 1Cor 15,8–10.

40 Acts 9,4.

41 1Cor 11,30.

42 2Cor 13,5.

György KUSTÁR

# LUKE AND SPIRITUALITY

**ABSZTRAKT**

A lukácsi két kötet nem pusztán történelem, de nem is csupán életrajz. Az Emmausi történet, melyet megindító elegencia, érzelmileg erőteljes kifejezések és drámai mélység sző át keresztülkasul, éppen annak példája, hogy Lukács a szövegbe hív meg, annak átélésére, saját kétségeink, kérdéseink színre vitelére a szöveg dramatikus vonulatán keresztül. Ehhez azonban sok mindent kell látni: egyfelől az evangélium mint műfaj tanítani akar. Másfelől látnunk kell Jézus szerepét: Jézus korának didaskaloi-hoz hasonló kiváló tanító, és a tanítványokból is az Írások képzett és értő magyarázói lesznek. Tanítása azonban nem pusztán „tananyag", hanem a Lélek által inspirált „út", amin járni kell. Jézus és az apostolok követendő alakjai a megváltástörténetnek. Az Emmausi történet ennek a participációs „spirituális" megértésre hívásnak kiváló példája: saját gyászunk, csalódásaink, Krisztussal kapcsolatos félreértéseink helyet kaphatnak az átélésben. Sőt, úgy tűnik, az egész lukácsi korpusz pedagógia és vigasztalás: a Krisztus-követés minden nehézség ellenére győztes út – hiszen Pál apostol is eljutott az evangéliummal a „föld végső határáig", beteljesítve ezzel a Lélek ellenállhatatlan ígéretét…

## I. HELLENISTIC *BIOI* – STRUCTURE AND FORMATION

Hellenistic biographies are by no means interested in the "development of the character". The lives are more static than dynamic. Suetonius is not interested in the childhood of the Caesars, and in rare cases, he dedicates a few paragraphs to this period; they are retrojections of the vicious or graceful character of the grown-up person he introduces. Miraculous events surrounding the prominent figure's origin and birth function as a legitimation of the new ruling dynasty and are not facts open to scrutiny or judgment.[1] In the Life of Augustus, Suetonius only dedicates one short section to the childhood of his hero:

> At the age of four, he lost his father. In his twelfth year, he delivered a funeral oration to the assembled people in honor of his grandmother, Julia. Four years later, after assuming the gown of manhood, he received military prizes at Caesar's African triumph, although he had taken no part in the war on account of his youth. When his uncle presently went

[1] For example, the miraculous conception of Augustus in Suetonius: *Lives,* Augustus 94.4.

> to Spain to engage the sons of Pompey, although Augustus had hardly yet recovered his strength after a severe illness, he followed over roads beset by the enemy with only a very few companions, and that too after suffering shipwreck, and thereby greatly endeared himself to Caesar, who soon formed a high opinion of his character over and above the energy with which he had made the journey.[2]

He explains the deeds, political decisions, and military campaigns in detail afterward. No other writings are exceptions to the rule: neither Isocrates' Evagoras, Xenophon's Agesilaus, nor Cornelius Nepos' Atticus was particularly concerned with boyhood. Its presentation serves the same purpose: "These are often used to prefigure the qualities of the later adult: so Isocrates refers to manly virtues and excellence in the boy Evagoras (22–24)."[3] Biographies are fascinated by the fully matured heroes or anti-heroes. Although Plutarch says that the child's soul is like a mild wax tablet that can fully be written by the well-equipped *paidagogoi,* he is not interested in the soul's development[4] – in contrast to us, who are grown up with the popular Freudian presuppositions that every significant personality trait or defect can be followed back to childhood experiences and traumas.

All the more, if we consider the biography – if one can call it so[5] – of Diogenes Laertios, even the eminent philosopher's life story remains devoid of psychological causes and even deprived of definite structure. The *bios* of Diogenes, the "dog," consists of loosely bound and mostly unrelated narratives, *chreias,* or sayings of the distinguished cynic.[6] These anecdotes pulled together are then concluded by the person's death story. This method is not unusual, as Lucian's Demonax is hardly chronological at all: "We move straight from Demonax' birth and education (chapters 3–5) into anecdotes about his character (5–10) and a loosely connected sequence of stories and sayings (12–62)."[7] This non-chronological thinking is to highlight some aspects of the described person through their words and deeds and not to construct a cause-effect determined narrative of a life.

---

[2] Suetonius, *Augustus* 8.1., 133–134.

[3] Burridge, *What are the Gospels,* 2018, 142.

[4] Pseudo-Plutarch: *De liberis educandis* 5, 16–17. "For youth is impressionable and plastic, and while such minds are still tender lessons are infused deeply into them; but anything which has become hard is with difficulty softened. For just as seals leave their impression in soft wax, so are lessons impressed upon the minds of children while they are young." In Roman eyes, a child is no more than a "pre-man" or "-woman", consequently he or she is not to be taken seriously. Bloomer, "Corporal Punishment," 2015, 190.

[5] Richard Burridge says that Xenophon's Memorabilia is not a *bios,* as it is devoid of chronological structure. Burridge, *What are the Gospels,* 136.

[6] Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers,* 2022, 229–265.

[7] Burridge, *What are the Gospels,* 166.

In some cases, the biographies lay weight upon the decease of the hero. By this, the *bios* sets an aim: the narrative of decay serves as proof that the hero (might he be a philosopher or a politician) died as he lived – in accordance with his beliefs and philosophical principles. Plutarch, for example, strives to prove that Cato's ignominious death is not a consequence of misdeed or failure. So the senators declare Cato 'Savior', receiving honors, a pompous procession, and a grave near the sea. Burridge notes that the death of Cato and Thrasea Paetus by Tacitus describes the last days of their hero clearly modeled on the death of Socrates.[8] The purpose is again visible: their death is honorable and comparable to the exit of the great philosopher.

To sum up how a biography is composed, one might say with Cox:

> The only structural statement one can make to characterize this genre as a whole is a very simple one: the Graeco-Roman biography of the holy man is a narrative that relates incidents in the life of its subject from birth or youth to death. The hero's activities provide points of reference for the insertion of material that is not always related in an obvious way to the narrative's presumed biographical purpose.[9]

As Martin Hengel states, these biographies represent another significant trait: they are mostly interested in the recent past or write about the bygone times in order to legitimize the present.[10] *Historie est magistra vitae* – this is an ideal most writers take seriously. This means that there is nothing new in the Gospels: they are "history mingled with kerygma". Ancient historians or biographers are content with the notion of drawing conclusions, showing up vices or virtues – presenting persons worthy of *aemulatio* or villains whose deeds are to be avoided. As Carrol states: "Historical narrative was to be artful and entertaining, to be sure, but in service of the primary aims of truthfulness and practical usefulness. Narrative, whether *bios* or *historia,* was to edify and instruct, ennoble and guide – to forge character."[11] Similarly, Burridge, speaking about *bioi,* substantiates this claim: "The attitude to the subject is respectful and admiring, and often openly encomiastic, causing a didactic or hortative attitude to the reader to encourage emulation".[12]

Biography and history are hard to distinguish – they research the past to view and analyze significant epochs, events, and people. Even though they both have different but converging functions: to instruct, to entertain (that is the reason for extremified and hyperbolic narratives and gossips), to represent, to show examples, and to function as encomium or eulogy, they differ in the rigor of handling historical material. It is

---

8 *Ibid,* 161.

9 Cox, *Biography in Late Antiquity,* 1983, 55.

10 Hengel: *Zur urchristlichen Geschicht-schreibung,* 1979, 43.

11 Carrol, *Luke,* 2012.

12 Burridge, *What are the Gospels,* 143.

ideal for a historiographer to distinguish false and trustworthy sources and to abstain from extremities.[13] However, we know that this expectation was hardly met by the majority. All the more, according to Burridge, in the first Century A.D., the distinction was somewhat blurred, and biography became a kind of history, and history became biography. An excellent example is the abovementioned Suetonius and his portraits.

## 2. The Story of Luke – Hellenistic or specific?

The Gospels resemble the Hellenistic *bioi,* which has been common sense since Richard Burridge's groundbreaking volume on gospel genre. He enumerates several parallels: the topic and hero are mentioned at the beginning, the birth stories are similarly brief, the focus on the death and Resurrection can be paired with the respective interests of the biographers (e.g., The *Vita Apolloni,* Plutarch's *Cato Minor,* Tacitus' *Agricola);* the prose narrative is fairly continuous; the structure of chronological sequence with topical material inserted is shared by both; the basic literary units applied are similar; the freedom of source-handling for the sake of creating the overall picture is also parallel; and the indirect characterization of the hero through his words and deeds are also typical in both.[14]

For our concerns, the most important is the uniqueness of characterization and the literary technique of character building. Nineham is cited by Burridge in order to demonstrate the skepticism leveled against the gospels being biographies. Coupled with Bultmann, they miss "the subject's constitution – both physical and mental" in the Gospels that would explain the person's mature personality.[15] This expectation is based on modern assumptions and cannot be demanded from ancient texts. Richard Burridge's predecessor, Charles H. Talbert, makes an interesting assumption about Luke's narrative.[16] As a Hellenistic writing, it shares elements with the biographical scripts of the time, but in a certain way, Luke is unique, as he depicts a *developing* Jesus.

Development in ancient times, however, meant something other than today. To develop is to reach a goal.[17] People are determined by their fate, social status, and ancestors. Someone can live up to the ideals that determine one as human or can fail to do so. An ancient person is determined by cultural, in our case, "Roman norms", i.e., what a free citizen is allowed or not allowed to do. Emphasis must be laid on *free citizen,* however. Most virtues are designed for the ones in elevated status: in a certain respect,

---

13 Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung,* 22.
14 Burridge, *What are the Gospels,* 185–212.
15 *Ibid.,* 199.
16 Talbert, "The Way of the Lukan Jesus," 2003.
17 Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtschreibung,* 21.

only they can live a "human life".[18] Slaves, freedmen, peasants, artisans, and merchants were not equal to the equestrian or the senators since the latter had the freedom and ability (social and monetary) to form their personality.[19] One's fate is fulfilled by the purpose his life was given – mainly by others. In this respect, a fisherman can also be an example – although, as stated by many, the interest entertained by the Gospels in low-status people is almost unparalleled in ancient literature. Generally, *noblemen* and extraordinary events are the focus of interest, and this also has a transcendent reason: nobility and superiority are reflected and prefigured by the realm of gods. The ancient ideal of *kalokagathia* assembles the ideal bodily and psychic measures that make a man "noble".[20] Moreover, since common people and women were excluded from gymnasiums and higher-level educational institutions, it is not difficult to imagine the exclusive nature of superiority in the strictly structured Roman society.

Only one example suffices here to demonstrate the case. Socrates, a well-known example of a man without beauty but endowed with supreme intellect, had difficult times against physiognomists who derived inner failures and personality defects from one's appearance.[21] In Tusculan Disputations, Cicero narrates a version of the story which tells Socrates' encounter with Zophyrus, a physiognomist:

> …for when Zopyrus, who professed to know the character of everyone from his person, had heaped a great many vices on him in a public assembly, he was laughed at by others, who could perceive no such vices in Socrates; but Socrates kept him in countenance by declaring that such vices were natural to him, but that he had got the better of them by his reason. (Cicero, Tusc 4.80–81.)[22]

The example of Socrates, it might be said, is an exception out of the rule in a certain sense, while Socrates is virtuous despite his figure. In another way, this story affirms the general truthfulness of the physiognomic verdict: Socrates admits his viceful character – which he had to overcome by philosophical efforts. This example shows that the general ideal of the *vir bonus* counts with the naturally noble's physical and existential well-being paired with required virtues that can be grown in the soil of the distinguished soul. The value of the person is predetermined by his appearance. This ap-

---

[18] Mireille M. Lee, *Body, Dress and Ideyntit,* 2018, 34, 4. footnote; Erik Gunderson calls attention to the train of thought of Quintilian: the soul and appearance of a "lofty man" is a donation, and an expression of his social status and might. In contrast, the common people have no chance to fulfill the ideal of the *vir bonus*. (Gunderson, *Staging Masculinity,* 2000, 67, 72.)

[19] It is not inadvertent that in pseudo-Plurach's essay, the author begins his writing on the education of children with the importance of parentage and the expectation of being "well-born". Pseudo-Plutarch, *De liberis Educandis,* 2.1, 5.

[20] Gunderson, *Staging Masculinity,* 63.

[21] Evans, "Physiognomics in the Ancient World," 1969, 1–101, here 22.

[22] Cicero: *Tusculan Disputation*. Also, *Treatises on the Nature of the Gods,* 1877, 161.

pearance reflects one's status, power, and worthiness – only a few exceptions are respected. A vigorous body, appearance of honor, well-educated mind, and virtuous personality all add to the fully grown person's standing.

## 3. LUKE AS BIOGRAPHY – THE CHARACTER OF JESUS

It is not a coincidence that the soldier testifying the death of Jesus cries out a sentence not mentioned in the other Gospels: "This man was truly *righteous!"* The statement is in harmony with the biographic notion that concentrates on the deeds and death of the described hero. The sentence of the Roman *centurio* admits that Jesus died as he lived – he was faithful to his aim and mission in his agony, and he incarnates his teaching through suffering – consequently, he is authentic. His death was his perfection – he did not give up on obedience until the end.

> In any case, here, the Third Evangelist depicts the Lukan Jesus as saying that he will be perfected or brought to completion in his death. This is much the same thing that is said in Heb 2:10 and 5:8–9, where Jesus' being made perfect (τελειῶεαι and τελειθείς) refers to his having learned obedience through suffering.[23]

In another sentence, found in Luke 13,32, Jesus says: "Go tell that fox, 'I will keep on driving out demons and healing people today and tomorrow, and on the third day I will reach my goal.'" (NIV) – the last word is *theleio* = to reach an end, to fulfill. This means that with his death, Jesus reaches the fullness and climax of his life: closing a life is to fill in the last spot of an almost finished painting. Jesus is completed as Christ – this is what the Gospels are striving to prove. As Talbert in a different place states: "The plot of Luke is simply put: conceived, empowered, and guided by the Holy Spirit, Jesus both embodies the Way and makes provision for others to follow in it, thereby fulfilling the divine plan."[24]

Development also means that someone is going through different stages of fulfillment. Stages have their own importance and prescribe a maturing career. They can be examples for someone with similar social status, interest, and character. According to Talbert, Jesus is portrayed as someone who goes through different stages of perfection. I quote him again:

> "Once this is grasped, it is possible to look at the Lukan Jesus' life in terms of five stages; (a) his dedication to God by his parents as an infant (Luke 2:22–24); (b) his personal agreement with their parental decision as a youth (Luke 2:40–52); (c) his empowering by

[23] Talbert, "The Way of the Lukan Jesus," 94.

[24] Talbert, *Reading Acts,* 2005, xvi.

> the Holy Spirit (Luke 3:21–22); (d) his acceptance of rejection, suffering, and death as part of his way (Luke 9:19, 22; 9:28–31; 9:44; 9:51; 18:31–33, etc.); and (e) his resurrection, ascension, and exaltation (Luke 24; Acts)."[25]

This thesis is also confirmed by Conzelmann, who builds up a picture of evolution in the Gospel of Luke. After the temptation narrative, Satan departs Jesus, and through his mission, an idealistic absence of tribulation determines the period. This is the time of security.[26] The task is to assemble the witnesses of his mission, and it is shown through controversies who are ready to follow and who resents: the conflict with his family, Jesus' restriction from entering pagan cities, and the distinction between followers and hearers of his fame marks definite and conscious demarcation lines that characterize this initial time. The Baptism scene is the initiation of this period: this event is the beginning of Jesus' Messianic awareness. The unfolding of the narrative shows that by changing the mission scene from Galilee to Judea, a new period dawns: Jesus realizes that he has to suffer – this second period is an itinerant mission, the so-called "Journey to Jerusalem." The Transfiguration scene marks the frontier between the two eras, where the apparition declares that the passion is decreed by God himself. From this time onwards, Jesus has the awareness of his Passion. It is fascinating that the declaration voices Jesus – the Revelation concerns Jesus alone: this episode is a part of his *own* development.[27] The third epoch is the stay in Jerusalem. Luke deliberately places Jesus in the Temple and on the Mount of Olives, contrary to the other Gospels, as they make Jesus distinct from the Temple. This is the beginning of the tribulation and temptation when Satan reenters the scene through Judas. Peter is going to be tempted but spared by Jesus (Lk 22:31–53), and Jesus also prepares for his death.

At this point, mentioning another aspect related to the genre might not be of avail. Luke calls his work διηγησίς, which has moral connotations.

> In the introduction to his edition of the Letter of Aristeas, which also bears the title of diegesis, M. Hadas quotes the second-century Greek rhetorician Theon, who defined it as logos ekthetikos pragmatōn gegonotōn ē ōs gegonotōn, "an expository account of things which happened or might have happened"; Hadas also quotes Cicero's definition of the Latin equivalent: "narratio est rerum gestarum aut ut gestarum expositio", i.e., narrative is a setting forth of things as done or as might have been done (De Inv. 1.19,27).[28]

---

[25] Talbert, "The Way of the Lukan Jesus," 95.

[26] Conzelmann, *The Theology of Saint Luke,* 1982, 28. Of course, his thesis that Satan is not present through the time of Jesus's mission is debated. See Fitzmyer, *Gospel of Luke I–IX,* 1981, 186–187.

[27] Conzelmann, *Theology of Luke,* 58.

[28] Fitzmyer, *Gospel of Luke I–IX,* 173. This "might have happened" clearly expresses moral concerns and is in perfect harmony with Luke's intention in presenting moral examples. (Contra Conzelmann, *Theology of Luke,* 233: "This emphasis arises from the actual confession made when persecution arises. Luke knows that discipleship today is very different from what it was in the time of Jesus.

In accordance with the biographies and historical works of his time, Luke entertains interest in moral issues. This means that a twofold imitation is in progress in the unfolding narrative of Luke-Acts. The early Church emulates the virtues of Christ (as introduced in the book of Acts), and the implied reader is also instructed to emulate the heroes of the text.[29] The scheme of the Jesus story has its clear edifying notions. Accepting God's call is a virtue, asking for the empowering presence of the Spirit is desirable, and bringing the discipleship to its completion is the utmost perfection of the follower, which leads to exaltation and glory. Here becomes the circle closed: the sages of the development of Jesus is an example for the readers od Luke's time.

## 4. Book of Acts – the description of a new experience?

It is common sense that, in certain respects, the Book of Acts mirrors the Lucan first volume. Peter imitates the miracles of Jesus (healing the blind and the lame), and Paul imitates the Passion of Christ. Paul, similarly to Jesus, was called by a divine voice. Jesus casts out demons as Peter and Paul exorcize.[30] According to Talbert, the Book of Acts strives to prove that the teachings of the nascent Church and the apostles' deeds are in accordance with the teachings and deeds of Christ.[31] For this reason, Luke creates parallel stories and collects materials that can supplement this claim.

Yet Luke has to deal with a conundrum. Jesus died. The church was born mysteriously – unknown to pagan readers, who might have only heard of the existing "philosophical school", which calls itself Christianity, but not about its origin. Luke, however, does not write to a pagan audience. The implied reader is a *Christian* – both pagan and

[…] Luke's ethical thinking is not determined by 'imitatio', but by discipleship in a form appropriate to the particular time. Therefore, there is no ideal of the 'imitatio' of the apostles either." Interestingly, his pains to stress the irrelevance of the imitation goes contrary to his thesis that the age of turbulence and the mentality of strength and perseverance last till and even beyond Luke's time. In my interpretation, his latter comment strengthens the suggestion that the "final age" initiated by Jesus needs the same values and virtues as those possessed by the apostles. This opens up the way to 'imitatio'.

29 This depiction of succession also has an apologetic character: "Implicitly, the narrative of Acts with its correspondences between the Jewish and Pauline Christians would function as a legitimation device for the truth of Christianity." Talbert, *Reading Luke,* xxix. Fitzmyer says something similar to me in his commentary: "The adjective 'kerygmatic' may not fully characterize the purpose(s) of Luke-Acts, but it would be wrong to deny that characterization of them, for they proclaim the Christ-event and the Kingdom of God and demand from those who are addressed the response of Christian faith as much as the writings of Mark or Paul – albeit in a different way." Fitzmyer: *Gospel of Luke I–IX,* 1981, 152.

30 These are additional parallelisms to Mark Allan Powel's the long list of mutual references . C.f. Powell, *Introducing the New Testament,* 2009, 200.

31 Talbert, *Reading Acts,* xxix.

Jewish.[32] How can it be proved that the church is faithful to her founder? What changed, and what remained consistent? This is the first question that the Luke-Acts composition tries to answer.

Luke has a clear, apologetic tone. He is to prove that the Church is the "true Israel". Conzelmann's thesis is accurate as far as we take it as an inherent argumentation of the Lucan text itself. The role of the Holy Spirit is *apologetic,* as it strives to bridge the two stories: the one of the historical Jesus and that of the Church. The Spirit is the key to the fundamental events of the Church, in the same way it was in the calling and empowering of the very founder of Christianity. The Spirit leads the significant persons of nascent Christianity and their decisions – this mysterious presence of God stays with Jesus and the apostles. This *same* guide and source of inspiration guarantee the continuity and authenticity of the Christian message.[33]

However, as I see it, the Holy Spirit has another function in the two-volume Lucan corpus. It functions as a *paidagogos*. This thesis can be strengthened by the very genre of the Gospel, such as history, biography, and more, which the book wants to instruct. Interestingly, the implied teacher of the text is God himself – through his Spirit. The Spirit forges characters, empowers apostles, and confronts deceivers and villains through the chosen ones. This is based on Luke's structure and theological presuppositions. 1) Luke is interested in the work of the Spirit; however, he is not interested in a pneumatic but an ethical conduct. 2) As Conzelmann aptly puts it:

> "With the decline of the expectation of an imminent Parousia, the theme of the message is no longer the coming of the Kingdom, from which the call to repentance arises of its own accord, but now, in the time of waiting, the important thing is the 'way' of salvation, the 'way' into the Kingdom."[34]

This way is characterized by the idealized and typified elements of repentance, conversion, growth, and the spreading of the Christian message. The Gospel reaches its goal through this progress, and the Spirit-possessed leaders and churches witness an unexpected expansion. This remark is highly important for us, as it serves as an "Ariadne-

---

[32] Jacob Jervell is confident in claiming that the Acts is not understandable without a Jewish background. In Act 6,14, Jesus is defended against the accusation that he altered the law, and Paul is introduced as a law observant Jew. (Jervell, *The Theology of Acts,* 1994, 13.) He votes for a Jewish-Christian audience, which goes against the majority view. The issue is not as burning as it might seem in light of Richard Bauckham's famous essay on Gospel audiences. He claims that all four Gospels were written to a general audience, not to certain and specific churches. I find his arguments compelling – consequently, I regard the Lucan corpus as suitable for both pagan and Jewish Christian use. (cf. Bauckham, ed., *The Gospels for all Christians,* 1998.)

[33] Of course, there are other elements that are consistent in the two volumes, e.g. the preaching of the Kingdom of God.

[34] Conzelmann, *Theology of Luke,* 227.

thread": if the two-volume work of Luke describes a "way" theologically and historically, then we can surmise that the whole composition serves not only as a description of events or prescription of moral values but a way that is experimental – i.e., invites the reader into involvement, to partake in this journey with existential seriousness.

But before engaging in the narrative flow, there is an interesting topic to highlight. Jervell mentions a fact quite sharply: "In Acts, the exalted Christ is a remarkably passive figure, and it is hard to see that he has any real function."[35] The reason might be that while the Spirit inspires Jesus immediately in the Third Gospel as the "tool of salvation" (Jervell), the same Spirit works differently through the disciples. Conzelmann states the same pointedly: "It is significant that according to Luke, Jesus is not 'led by' the Spirit, but himself acts 'in the Spirit'." And closely following this statement, he declares: "In the period of Jesus' life, the Spirit is restricted exclusively to Jesus, and is later poured out on the whole Church."[36] Yet it would be a misunderstanding to see the Resurrection and Pentecost as the only turning point in the development of the followers. According to Conzelmann, after the time of gathering and after the time of safety and guarded guidance, the disciples have a new task: to suffer with Christ. This is the period of the Jerusalem mission, which Luke depicts as a new epoch that lasted for a considerable time. All these stages are branded by a different mentality of the apostles. The second stadium – the journey – is characterized by their ignorance. Quite differently from the other Gospels, they do not understand the self-prophecies concerning Jesus' death at all. Later, in the Jerusalem period, the "time of misunderstanding" begins: the disciples await the Parusia instead of the Passion.[37] This is also the time that demands strength and perseverance.

> Whereas in Mark and Matthew, the equipping of the apostles symbolizes the eschatological readiness for the End, as a sign to men, in Luke, it is interpreted as a sign of security. It serves to present the period of Jesus as an ideal period, as a contrast to the present with its tribulations. The preparation which took place then is set over against that which is now required. Here, at the Last Supper, when the time of Security is past, Jesus discloses the redemptive significance which were then given. The situation of v. 36 (ἀλλὰ νῦν) persists right until the time of the author.[38]

The Jerusalem period is suspended with the Resurrection of Jesus; after that, no excuse is accepted for ignorance. With the Resurrection, Christ's secret is revealed; consequently, the mystery of Jesus must not be misinterpreted (Acts 17:30). Understanding Jesus initiates responsible behavior: this knowledge motivates the mission of the

35 Jervell, *The Theology of Acts,* 33.
36 Conzelmann, *Theology of Luke,* 28.
37 *Ibid.,* 56.
38 *Ibid.,* 82.

Church. The transmission of the Spirit to the disciples is a decisive turning point in salvation history.

So basically, there are three fundamental steps in the disciple's development: from the calling and gathering through the period of ministry, surrounded by ignorance, till the passion, where tribulations begin and last until the End. The Resurrection, however, is the beginning of a new understanding and, consequently, a new epoch: the disciples realize that the death of Jesus was a necessity. One fundamental difference marks a clear transition between two distinct epochs: the disciples from the Resurrection onward are *led in the absence of Christ*. The Spirit's role changes – we might say, shifts gear, and accordingly, the disciples arrive at a new developmental level.[39] By realizing their status, recognizing the absent Jesus as being present, accepting their role, and experiencing the mighty works of God, they became Christ-like. After periods of ignorance and misunderstanding, this turning point might be called the "arrival at maturity".[40] This is the point where their *paidagogos or didaskalos* leaves them, ascribes responsibility to them, and delegates them to a new teacher.

## 5. JESUS *DIDASKALOS* IN LUKE – A VIR BONUS

It would require a separate study to analyze the role of Jesus as *didaskalos* in the Lucan volumes; here, I can only provide some arguments in favor of my statement. I presume that the Spirit as a teacher plays a prominent role in the whole narrative. This statement is important because if Luke presents a "way" then he might be interested in giving instructions to the reader on how to develop. Not only is a picture of Jesus as an instructor presented, but a picture of a teacher who functions as a role model. Although Jesus is depicted as a person with a unique mission, and Luke distances himself from the time of Jesus, he is far from painting a picture of a hero of unprecedented might and honor who cannot be imitated.

I surmise that Jesus has a development similar to that of the disciples, and these parallels are clearly visible when comparing the Gospel with Acts. To start with, we read about Jesus' extensive teaching, and he is told to be "full of Spirit" in several passages. His inaugural Nazareth sermon is an interpretation of Isaiah: he performs it as a fully grown and authorized teacher – as the result of his "growing (προκόπτω) in wisdom and stature (ἡλικίᾳ)." (Lk 2:52) Talbert notes that the expression προκόπτω is common in Hellenistic ground: Epictetus emphasizes the development of the disciple of philosophy (Diatr 1.4.1.). Philo delineates three stages of human improvement: "ὁ

[39] Hans Conzelmann says: In the middle epoch, only Jesus possessed the Spirit, in a manner distinct from believers in the third epoch (cf. Luke 3:22 with Mark 1:10 and Acts 2:3). […] (*Acts of the Apostles,* 1987 [1972], xiv.)

[40] See e.g., Kilgallen S.J, "Foreshadowing of Jesus, Teacher," 1985, 553–559.

ἀρχόμενος, the man who is just beginning his training; ὁ προκόπτον, the one who is making progress; and ὁ τέλειος, the perfect or mature person (Leg. 3.159). […] In the later Vita Pachomii 2, we hear that the monastic father made progress (πρόκοψας); that he took joy in those who made progress (τῶν προκόπτων) in virtue, and increased in faith (28)."[41] The expression is even used to designate moral development. Jesus is in progress in Lk 2 in order to arrive at perfection when he is fully grown – the Nazareth scene testifies to this τελέιως personality: he is in complete understanding of his mission and endowment with the Spirit.

As a predecessor, John also instructs Israel with admonitions and instructions, targeting the crowd, the soldiers, and the tax collectors (Lk 2:10–14). His pursuit is in full accordance with the promise in Elisabeth's hymn (Lk 1:77): he will instruct, offer the knowledge of salvation (τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας) to Israel. Moreover, he is directly designated as *„didaskalos"* (Lk 2:12). Jesus – closely resembling John – begins his career with teaching (Lk 4:15) right after his temptation.[42] It is of worth to mention that Jesus goes to the Nazareth synagogue κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ – as he was accustomed to. In Lk 4:44, he declares that he has to teach elsewhere, and he also preaches in the synagogues of Judea. He is tested as a prophet (whether he has information about the sinful women [Lk 7:39]) since the prophet is respected for his wisdom. In Lk 10,21–22, Jesus cries out "in the Holy Spirit," praising his Father for revealing the wisdom of salvation. In 11:31, Jesus declares that "now something greater than Solomon is here," i.e., greater wisdom than that of Solomon's. Luke incorporates several parables not found in the other Gospels with the clear intention of describing Jesus as an able instructor. According to 19:47 and 21:37–38 Jesus teaches in the Temple daily. Even after his Resurrection, he explains (διερμήνευσεν) "beginning with Moses and all the prophets" the Scriptures to the disciples – again as the true interpreter of the Holy Scripts. His role as a *didaskalos* is emphasized even more by the fact that the Emmaus narrative and the Nazareth story provide a frame for the whole Gospel: in both stories, Jesus steps on the stage as a virtuous exegete of the Scriptures, applying all that is written to his own career.

This interpretation becomes revealed and preached in the Acts, after Pentecost – through the agency of the Holy Spirit. From the Pentecost onwards, the Spirit is the guide and exegete of the Jesus story. As Talbert puts it: "If one assumes this reading of Luke 22:29–30, then based on God's bequeathing a reign to Jesus, Jesus subsequently bequeaths to his apostles a position of honor and authority within his reign and under

41 Talbert, "The Way of the Lukan Jesus," 92–93.

42 "It seems very clear that Luke did not want to take the direction of Matthew who, though strongly underlining the role of Jesus as a teacher, follows Mark in depicting Jesus first of all as a preacher of repentance (Matt 4,17: "Jesus began to preach and say, 'Repent...'"). Kilgallen, "Foreshadowing of Jesus, Teacher," 555.

his authority. In this sense, a transfer of authority is involved."[43] This succession is accompanied by a symbolic act: the outpouring of the Spirit. And as a clear allusion to the Elijah-Elisha story, where Elijah's ascension is connected with the transfer of his authority to his disciple, we witness a similar act of succession at the beginning of Acts. All the more,

> […] the transfer is confirmed by the successor's replication of the type of actions performed by his predecessor (e.g., Joshua and Elisha). The Lukan narrative uses this technique. Just as the Lukan Jesus made a lame man walk (Luke 5:17–26), so the apostles (Acts 3:1–10; 9:32–35); just as Jesus had power come forth from himself so that people were healed (Luke 6:19), so does Peter (Acts 5:15); just as Jesus resuscitated the dead (Luke 7:11–17; 8:40–42, 49–56), so does Peter (Acts 9:36–43); just as Jesus cast out demons (Luke 4:31–37), so do the apostles (Acts 5:16).[44]

The succession is to be understood in a manner that incorporates the teaching activity. "This concern with teaching carries over into the Acts of the Apostles, where the witnesses, throughout the entire book, persistently engage in teaching; it is not unintentional that the Acts ends on the note of Paul's 'preaching the kingdom and teaching the matters concerning Christ Jesus, Lord' (Acts 28,31)."[45] The apostles are described as Jesus, and in this respect, they are also teachers. Uta Poplutz' research is significant. He rightly draws attention to the fact that the apostle's wit, knowledge, and boldness are highly respected values of the well-equipped orator. This παρρησία characterizes Jesus, as well as the apostles. Stephen speaks with strength and *charis* like Jesus (Acts 6,8 c.f. Lk 4,32), which their opponents cannot withstand (Acts 6,10 c.f. Lk 21,15).[46] This ability and might is already stated in Lk 1,40, where it is told of the infant Jesus that he grew in strength (ἐκραταιοῦτο). He is described as a professional teacher who instructs, and people "were beside themselves at his teaching, for he spoke with authority (ἐν ἐξυσία)" (Lk 4:32). Poplutz remarks that in the Nazareth story, Jesus' family is not only amazed of the carpenter's new role as a prophet but of his wisdom despite his modest schooling. "Jesus is not the classic type of student who follows certain teachers and must go through an apprenticeship in order to become a teacher himself; rather, he is "blessed" from the very beginning with a special wisdom (σοφία) (cf. Lk 2,40. 52)."[47] This also has a parallel in Acts, as the members of the Sanhedrin in Acts 4:13 react similarly to the people in Jesus' hometown: "when they saw the boldness of Peter and John, and perceived that they were uneducated, common men, they were aston-

---

43 Talbert, *"Succession in Luke-Acts,"* 2003, 46.
44 Talbert, "Succession," 46.
45 Kilgallen, Foreshadowing of Jesus, 556.
46 Poplutz, *"Allusions to Education in Luke-Acts,"* 2022, 217.
47 *Ibid.,* 214.

ished." (ESV) Luke's concept is visible at this point: the ability of Jesus and the disciples comes not through education but from God directly, through the Spirit. The succession consists not of education in a strict sense but of a gift and endowment. Understanding comes not through listening to the mighty words of Jesus but through illumination.

We can go a little further. Raffaella Cribiore, who did extensive studies in Hellenistic schools and education, describes the *grammatikē* as a teacher with a high reputation. A *grammatikē* or *didaskalos* is a higher-level educator who owns a private school, publishes, and has expertise in examining and interpreting the poets and literature, which is "the finest part of the technē."[48] Contrary to the *paidagogos,* who is often underrated and despised because of his origin and lower social stand since they are often educated slaves, the *grammatikē* is a distinguished scholar. Cicero praises those who deliver their orations without flaws, using examples from literature and poetry, and who speak eloquently, which indicates good training. The school curriculum of higher education consisted of mathematics, arithmetic, and music theory. However, at the time of Cicero, "although they could be started at the secondary stage, they took only a subordinate position in the standard curriculum, which concentrated on grammar and literature."[49] It consists of knowledge of various subjects, from compositional instructions to history. The highly critical voice of Cicero concerning the education of his age shows that this higher-level education, often desirably accompanied by studies in Greece to master Greek literature and poetry, was only affordable to a few. However, the model of education in its ideal form – in the case of a diligent student and a well-rounded tutor – takes the shape of a master-disciple relationship.

> Besides receiving guidance and tuition, the young 'recruit' would naturally be concerned with the selection of a model, or models, whom he most desired to imitate. Usually, he found a single orator – often, naturally, the man to whom he was personally attached – whom he regarded as his ideal, whose every word, whose every movement, he observed, and whose manner he strove to reproduce in his own speeches – for continuing practice remained quite indispensable.[50]

If for Luke, Jesus as an educator is important, it is possible that he used the picture of a highly qualified *grammatikē* to describe his hero and the picture of dedicated students for the disciples, who later match their master in professionally exposing the Old Testament.

---

48 Cribione, *Gymnastics of the Mind,* 2005, 185.

49 Bonner, *Education in Ancient Rome,* 2012 (1977), 77.

50 Ibid., 85. cf. Cribiore, *Gymnastics of the Mind,* 49. Cribiore mentions that tutors in Hellenistic-Roman times were responsible for the moral education of the students and for the improvement of social manners, mainly functioning as a "father" with a father's authority.

From this point of view, it is highly interesting that for Luke, the disciples are devoid of the defects the other Gospels associate with them. Luke left out several passages: the fear of the followers in Mk 10:32b, when they join Jesus on the road to Jerusalem; the embarrassed silence in Mk 9:34, when Jesus asks them what they were conversing about; the rebuke of Simon Peter (Mk 8,33), where Jesus calls him Satan; Luke omits the request of the sons of Zebedee (Mk 10:35–40), and the apostles desert and flight (Mk 14,49, including the story of the "naked boy" in Mk 14:51–52). All the more, in Lk 23,49, "all his acquaintances (οἱ γνωστοὶ αὐτῷ) and the women who had followed him from Galilee stood at a distance watching these things." Does Luke refer here to the disciples? If so, his purpose becomes visible: he describes the followers as people with honor and dignity who are to be respected. As students of their Master, they accompany him in turbulent times and remain steadfast. They are diligent in observing their master in every situation, and they are witnessing his whole life – as it is clearly stated in Acts as a criterion for electing a new apostle: "So one of the men who have accompanied us during *all the time* (ἐν παντὶ χρόνῳ) that the Lord Jesus went in and out among us, beginning from the baptism of John until the day when he was taken up from us – one of these men must become with us a witness to his resurrection." (Acts 1:21–22) Even their failure to understand is excused: "But they did not understand this saying, and it was concealed from them (ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν), so that they might not perceive it." (Lk 9:45). Their ignorance is due to a divine decree: God had hidden the truth. In other words, they are ideal students. They perceive, listen, and comprehend – but their capacity is limited.[51] Nevertheless, after Pentecost, they deliver orations of high quality: Peter at Pentecost (Acts 2:17–36), before the Sanhedrin (4:8–13), and Stephen's lengthy apologetics (Acts 7:2–53) are shorter or longer expositions of the Scriptures. Luke strives to give these speeches a professional taste: they are balanced, well structured, and written in elevated koine. Peter, Stephen, and later on, Paul do not show excellence in classical literature and poetry but in interpreting the Holy Scripts.[52] And since they are the disciples of Jesus, they shed the light of honor on their teacher. Master Jesus is praised by these "orations", but Luke makes us bear in

[51] For Luke, the hidden transcript is that everything comes to the light about Jesus after his Resurrection. Without that event the purpose of Jesus cannot be understood. The writer of Luke-Acts is in a distinguished position as he already knows the "certain truth" that he wants to convey to Theophilos (Lk 1:4).

[52] Just one interesting example. John J. Kilgallen analyses the Speech of Stephen and mentions *("Function of Stephen's Speech,"* 1989, 173–193, 183.) that "Jesus only comes to the fore in the last sentence of the speech. Even here, Jesus is not named, but is rather a further example, as far as Stephen is concerned, of that opposition to God which characterizes Israel." This might be a "lack of Christological concern", but in reality, the speech is meticulously built up in order to lead the audience to the climax: the unjust death of the Righteous One. Every detail, exegetical scrutiny, and elaboration is subordinated to this final statement.

mind that, in reality, the teacher is the Holy Spirit, who was active in Jesus and endows the apostles with the same professionalism.

Albeit it might seem that the work of the Spirit and the teaching activity of Jesus directed toward his followers are in contradiction, this is not the case. Some stages cannot be overstepped: illumination comes at a certain point of development after the grounding experiences of discipleship and reception of teachings. Jesus develops as he closes Jerusalem, and the disciples go through the stages from ignorance through misunderstanding to illumination while accompanying Jesus on the way. Jesus teaches them despite their misgiving and lack of comprehension. I think there is one compelling explanation for this tension. Compared to the *didaskaloi* of his time, Jesus' teaching is unique: it is a mystery, and its understanding requires divine intervention. By this paradox, Luke infuses a tension in the story: teaching and preaching are indispensable, albeit comprehension comes through the aid of the Spirit. For Luke, it might be important to compare Jesus to a first-century A.D. *didaskaloi* in order to place him among the best educators of his time. On the other side, he was keen to avoid a possible misinterpretation: that Jesus is solely a teacher. It is to be clarified for the audience that Jesus is instructed supernaturally; he did not gain his wisdom under the hands of professional teachers. The knowledge of God was revealed to him, and he realized that the true interpretation of the Scriptures foreshadowed his fate – so did God empower the apostles to become the most qualified interpreters of the Jesus event. That is why the Gospel does not speak about education but about a "spiritual way" – its beginning and culmination have a transcendental initiator and guarantee.

## 6. THE EMMAUS STORY AS A SPIRITUAL TURNING POINT

As a final scene that summarizes many topics of the Gospel, we find an important story narrated only by Luke, called "On the Road to Emmaus". This story describes an important turning point in salvation history. Significantly, this story occupies a considerate part of the Passion-narrative. C. R. Bowen already notes as early as at the beginning of the 20th Century C. R. Bowen already notes:

> For Luke, the incident is clearly of the very greatest importance; it occupies one-half of his entire resurrection-narrative (chap. 24) and is recounted at far greater length than any other incident of the period, with far greater minuteness and emphasis on detail. The two men whose experience is here related must, then, have a peculiar significance for Luke.[53]

[53] Bowen, *"The Emmaus Disciples and the Purposes of Luke,"* 1910, 234–245.

In his Pastoral Theology, Isidor Baumgartner makes a painstaking analysis of this Lucan story.[54] In a historical-critical endeavor, he tries to determine the basic message of the text. Baumgartner quotes Bultmann as saying that the story is a resurrection narrative. "Nur der Emmaus-Geschichte liegt noch das Wissen zugrunde, dass die Gewissheit der Auferstehung Jesu indentisch ist mit der Gewissheit, ὅτι αὐτός ἐστίω ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ (Lk 24,21)".[55] Its goal is to proclaim that Jesus is the one who initiates the New Era of Salvation. Commentators also refer to the pericope as catechetical instruction, as a legend, as a "recognition story",[56] and as the Christological prooftext of the Christian eucharistic meal.[57] Schnider and Stenger even reconstruct a core narrative about Cleophas and his recognition of Jesus.[58] These findings, however, seem to evade the meaning that is more of a process, not a fixed proposition. Many commentators admit that this story is moving and deep, however, numerous interpreters have difficulties understanding the text.[59] It seems that determining the sources and applying genre studies to this text and structure analysis does not lead close to the meaning of the pericope. We need to take another step based on our historical-critical findings.[60]

Indeed, this story looks like a spiritual journey. "James Dupont correctly reminded us that the formal structure should not cause us to forget the movement, the dynamics of the story".[61] The focus, according to Baumgartner, seems to be the question in verse 32: "Were not our hearts burning within us while he talked with us on the road and opened the Scriptures to us?"[62] This burning of the heart is the beginning of a new understanding, a new epoch of the salvation history. This is the point where the relevance

---

54 Baumgartner: Pastoraltheologie, 1997, 109–116.

55 Bultmann: *Geschichte der synoptischen Tradition,* 1931, 314.

56 ἀναγνωρισμός –Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 1937, 442.

57 Mostly catholic interpreters, see Bovon, *Luke 3,* 2012, 375. For the summary of expositions, see Baumgarner, *Pastoraltheologie,* 118.

58 Schneider–Stenger: *„Struktur der Emmausperikope,"* 1972, 110.

59 Interestingly, most commentaries retell the story with other words, making some minor explanations about localization ("where is Emmaus"), theological issues such as "redemption" (v. 21.), "blame on the Jews" (v. 19–20), the eucharistic profile of the dinner (v. 30–31). e.g. Hendricksen, *The Gospel of Luke,* 1978, 1059–1068; Bock, *Luke 9:51–24:53,* 1996, 1903–1924. Darrel J. Bock summarizes the story in theological propositions: "The curveball has not been thrown to humankind but to death, sin, and Satan. The Lord is Risen. He lives and is in their midst. God's plan has not been thwarted. The disciples are not abandoned, but commissioned." (p. 1923.)

60 We are not concerned here with the historical reliability of the story. Much was told about this aspect (see. e.g., Scheffler, *"Emmaus – A Historical Perspective,"* 1989, 251–267); however, the decision on this issue is purely irrelevant. The real question is how Luke utilizes the story to evolve his own theological framework.

61 Bovon, *Luke 3,* 368.

62 Despite some attempts to give priority to the alternate reading of κεκαλυμενη for καιομένη, this reading is not substantiated by the best manuscripts, although later Latin translations were influenced by this version.

of the Passion comes to the fore, where illumination breaks into the minds of the apostles. In the main part, Jesus joins them, listens to them, explains the meaning of Scripture to them, comforts them, offers community, and then disappears. The chapter includes two other stories that function as a frame: one of the women at the empty tomb and the story of the apparition reported by Peter in Jerusalem. As Matteo Crimella notes, all three episodes have a turning point, which is signified by the particle δεῖ. All three stories are to prove that the death and Resurrection of Jesus is a coherent unity, a paradox fulfillment of God's plan.[63] Understanding its ratio is only possible through the Scriptures: they disclose – following the notion of the whole Gospel (c.f. Luke 1:3–4) – to Theophilos the "certainty of the things you have been taught" (NIV).[64] This is in full accordance with the theology of Luke, as "Jesus has proclaimed that he and his preaching are the fulfillment of something mentioned in the Scriptures of old associated with God's salvation."[65]

This is the intellectual and theological level of this chapter. However, with its detailed and picturesque composition, elevated style and charm, the narrative is emotionally interwoven, existentially moving, and meets deep human needs. All the more, it tells something fundamental about being a disciple. The story is full of expressions that convey deep feelings: the disciples talk (ὁμιλέω) in an almost lyturgic way, signifying the serious subject they were discussing (συζητέω) in an enthusiastic way; after Jesus' answer, they were „looking somber" (σκυτρωποί, meaning sadness, anxiety, severity, weariness, perplexity etc.); Cleophas' answer is not without aggression („are you the only one"); Jesus rebukes them, starting with an emphatic ὦ;[66] Jesus pretends to leave, but the disciples insist on Jesus staying with them (παραβιάζομαι: „to compel"); the disciples heart was slow (βραδεῖς) because of grief, but began to burn (καιομέν) after Jesus disappears.[67]

---

[63] This expression has the utmost importance for Luke; see the references in Luke 2:49; 4:43; 9:22; 13:33; 17:25; 19:5; 21:9; 22:37; 24:7,26,44; Acts 1:16,21; 3:21; 4:12; 5:29; 9:6,16; 14:22; 15:5; 16:30; 17:3; 19:21; 20:35; 23:11; 24:19; 25:10; 27:24.

[64] Crimella, *"Transformation of Characters in Lk 24,"* 2012, 184–85.

[65] Fitzmyer, *Gospel of Luke I–IX,* 153.

[66] Bock, *Luke 9:51–24:53,* 1914.

[67] Bovon, *Luke 3,* 373–376. Malina and Rohrbaugh explain the situation in "Mediterranean-peasant" terms, albeit somewhat misleadingly: "This conversation reveals attitudes typical of peasant expectations. While persons in such societies have great hopes for the emergence of what is seen to be forthcoming (here Jesus as Messiah with power), should not it occur, that too would be accepted with a shrug of the shoulders and a "Never mind!" typical of peasants." (Malina–Rohrbaugh: *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels,* 2003, 323.) The situation is the reverse: the disciples are deeply moved and perplexed – they need answers.

After his analysis, Baumgartner concludes that there are four main elements in the Emmaus story that are deeply embedded in the story and told to every audience.[68] These elements serve catechesis, counseling, and healing – they bring us to a spiritual journey if we let ourselves drift by the flow of the narrative.

The first is the aspect of *koinonia*. The disciples are in crisis. They are disappointed and disparaged, and they are blind to the truth of the Resurrection. They are on their way away from Jerusalem, from the scene of the tragedy of a humiliating execution. Their Master is killed. They grieve. A lack of recognition is imposed on them, as the verb's passive voice in verse 25 signifies; their hearts are "slow".[69] And this is the point when Jesus joins them. He initiates a conversation; he is present with them – he steps close. Then comes the second aspect: *diakonia*. In Baumgartner's term, the therapy begins. Jesus does not explain, comment, or give instructions – at least at this point. He asks and listens. This is the phase of remembrance, repetition, and working with the pain of the grief. The disciples sound their disappointment, their shipwrecked hope. They begin to heal.

The third element is the *martyria*. Jesus explains the Scriptures – he recovers hope and reinstates faith. He gives meaning to the seemingly meaningless events. From a different angle, his story looks much different – it is a story of hope. We do not know what he exactly said, but the storyteller's genius is visible at this point: the text is open to fill in – with our own grief and disappointment and puts on the reader's shoulder the duty to strive for the answer. In this way, we remain active in the process, and we remain mature and responsible. The ἔδει is the key of the section: theologically, this expression summarizes the whole Gospel: it was a necessity for Jesus to die.[70] The result is the burning of the heart. The disciples gain a new understanding. They discover and rediscover.

The fourth element is *leiturgia*. Symbolic exegesis helps to understand the evidence – we all know what a common meal means to the participants. This is the fullness of community, of acceptance. Ancient and modern meals foster relationships, strengthen relations, enhance openness, and deepen mutual understanding. Jesus offers the meal – he is the patron, the benefactor.[71] This move is the first climax of the story: the disciples are comforted and now drawn into the perfect community – to the double presence of Christ. He is present in the meal, as the eucharistic meal is pregnant with

---

68 Baumgartner, *Pastoralpsychologie,* 125–138.

69 This might have been the case due to God's intention, as B. P. Robinson thinks *("The Place of the Emmaus Story,"* 1984, 484.), or due to Luke's intention to continue and solve the issue of the disciples' general misunderstanding and incapability of comprehending the purpose of Jesus' death (cf. Lk 9:45; 18:30).

70 Bovon, *Luke 3,* 368.

71 See e.g., Ascough, "Forms of Commensality," 2008, 44.

the symbolic universe and theological meanings of Jesus' passion, and on the other side, he is present in his bodily incarnation.[72]

Then Jesus disappears. He ceases to be present anymore. At this point, the story reaches its second climax. The question behind this happening is the following: What does a disciple do with an eye on the absence of the historical Jesus? The real stake of the story is a new understanding, namely, that although Jesus is not with them in body, he has not departed them but strengthened his communion in a different way.

The last element is the return of the *koinonia*. This is the active sharing of the achieved new mentality, the experience of the new presence of Christ. This is the starting point of the church: the foundation of the community that shares this common experience. The "burning of the heart" is reflected in the description of the gatherings of the nascent Church in Acts 2:42–47, where ecstatic prayer, determination, and enthusiasm are determining attributes of the community.

In Acts, the Spirit becomes the Spirit of Christ (the Spirit testifying and interpreting who Jesus is), which has its starting point here in the Emmaus story. As W. Grundmann aptly formalizes: "der auferstandene Herr ist der Geist, der die Herzen erleuchtet und entzündet."[73] His mission is not completed – it is transferred to the apostles, who become fully matured and Christ-like figures by taking part in the mission. Even "more than Christ-like": Peter's shadow heals (Act 5:15); In 19:11–13 Luke dares to say: "God did extraordinary miracles through Paul, so that even handkerchiefs and aprons that had touched him were taken to the sick, and their illnesses were cured and the evil spirits left them."

After exploring such an emotive and transforming narrative, it is hard to suppress the notion that we are led through Luke's grandiose story with the constant appeal and urge to participate in the life of Jesus and the apostles. They are figures to *aemulate,* and through letting ourselves into their stories, we can also become transformed by the Holy Spirit. The "way" is not unintelligible anymore, as we see Luke-Acts through the considerations gained by the Pentecost event. Although we go through the stages of ignorance, incomprehension, and illumination, we are welcome to partake fully with our being: letting our emotions and experiences be coupled with those of the disciples and our Master, our *didaskalos*. We are called to accept our dullness, false interpretations, and longing for clarity and answers. We are led to the Righteous One, who promises the same Spirit for the turbulent times of the present age.

---

[72] According to Denaux, the time of the meal falls on the time of the evening sacrifice for the forgiveness of sins, as Zechariah performed it at the beginning of the Gospel (1:8–23). Denaux, *"The Meaning of Time in Luke 24,29,"* 2008, 87.

[73] Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 447.

## 7. Conclusion

We cannot see in Luke-Acts a Freudian cause-and-effect structure of psychological treats or the evolution of persons determined by childhood experiences or inner struggles. Luke is not interested in psychology. However, he is interested in the spiritual stages of the Christian faith. We see only the fully matured Christ and the disciples. However, stories like "On the Road to Emmaus" provide glimpses into personal change and experiences that signal a turning point in salvation history in a moving and existentially challenging way. Through imitation and participation, the disciples fulfill their predestined role in salvation history, and the reader is called to do the same.

Development means not a determination of causes and effects moved by childhood experiences and prescriptive imperatives, nor the liable use of the free will to mandatorily define our independent self, as we take it in a modern sense. For the Gospels, the development is prescribed and determined by the purpose of God. The "heroes" of these texts – including Jesus – are valued because of their obedience, not because of their brave fulfillment of their own desires, nor because of their astute accommodation to the politics of their era, but because of their deep commitment to their divine ruler. Luke wants to lead us on the "way"; meanwhile, he narrates key events, sounds main theological themes, and describes heroes through their words and deeds – all serving the reader's spiritual growth.

This complex, stratified two-volume story, especially the Emmaus story, is a perfect tool for meditation. It leads from grief, trauma, and disillusion through consolation to a new understanding and strength. All this happens in the presence of the Savior. It might be surprising that Luke employs narratives like that, but it is fully understandable. He is not only a biographer or a historian. He is interested in the spiritual state of his audience. He strives to strengthen faith. And from his point of view, the whole salvation history is *pedagogy* and *consolation:* although the great figures of Christianity might experience struggles, rejection, and even death, these experiences are full of honor, as they imitate the fate of Christ. Perseverance in Christ's mission is the greatest virtue, and looking from the world's historical perspective, Christianity is victorious since, through Paul, faith conquers the heart of the Roman Empire.

It seems very likely that the Lucan narrative flow serves as a tool to contemplate and to reach renewed understanding, comfort, and strength through the *aemulatio* of the presented heroes of the text and through the personal fulfillment of the Christian call.

## CONSULTED LITERATURE


Ascough, R. S. *"Forms of Commensality in Greco-Roman Associations."* The Classical World 102. No. 1 (2008): 33–45.

Bauckham, Richard, ed. *The Gospels for all Christians – Rethinking the Gospel Audiences*. Eerdmans, 1998.

Baumgartner, Isidor. *Pastoraltheologie: Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*. Pathmos Verlag, 1997.

Bloomer, W. Martin. "Corporal Punishment in the Ancient School." in A Companion to Ancient Education, edited by W. Martin Bloomer. Wiley-Blackwell, 2015, 184–198.

Bock, Darrell J. *Luke 9:51–24:53*. Baker, 1996.

Bonner, Stanley. *Education in Ancient Rome, From the elder Cato to the younger Pliny*. Routledge, 2012 (1977).

Bovon, Francis. *Luke 3.* (Hermeneia) Fortress Press, 2012.

Bowen, Clayton Raymond. "The Emmaus Disciples and the Purposes of Luke." *The Biblical World* 35, no. 4. (1910): 234–245.

Bultmann, Rudolf. *Geschichte der synoptischen Tradition*. Vandenhoeck&Ruprecht, 1931.

Burridge, Richard. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Baylor University Press, 2018 (1992).

Carrol, John T. *Luke – A Commentary*. (The New Testament Library) Westminster John Knox Press, 2012.

Cicero, Marcus Tullius. *Cicero's Tusculan Disputation. Also, Treatises on the Nature of the Gods, and on the Commonwealth.* transl. C. D. Yonge, Oxford, 1877.

Conzelmann, Hans. *The Acts of the Apostles*. transl. James Limburg, A. Thomas Kraabel, and Donald H. Juel. Fortress, 1987 [1972].

Conzelmann, Hans. *The Theology of Saint Luke*. transl. Geoffrey Buswell. Fortress, 1982.

Cox, Patricia. *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*. University of California Press, 1983.

Cribione, Raffaella. *Gymnastics of the Mind, Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton University Press, 2005.

Crimella, Matteo. *"The Transformation of Characters in Lk 24: A Narrative Investigation."* Revue Bibliqe 119, no. 2 (2012): 173–185.

Denaux, Adelbert. "The Meaning of the Double Expression of Time in Luke 24,29." in *Miracles and Imagery in Luke and John: Festschrift Ulrich Busse,* edited by J. Verheyden, G. Van Belle and J. G. Van der Watt. BETL 218. Peeters, 2008, 67–88.

Evans, C. S., "Physiognomics in the Ancient World", Transactions of the American Philosophical Society, New Series 59 (1969), 1–101.

Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke, I–IX*. (Anchor Bible 28.) Doubleday, 1981.

Grundmann, Walter. *Das Evangelium nach Lukas*. (Theologischer Handkommentar) Evangelische Verlagsanstalt, 1937.

Gunderson, Erik. *Staging Masculinity. The Rhetoric of Performance in the Roman World*. The University of Michigan Press, 2000.

Hendricksen, William. *The Gospel of Luke,* Baker Book House, 1978.

Hengel, Martin. *Zur urchristlichen Geschicht-schreibung*. Calwer Verlag, 1979.
Jervell, Jacob. *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge University Press, 1994.
Kilgallen, John J. *"Function of Stephen's Speech (Acts 7,2–53)."* Biblica 70, no. 2 (1989): 173–193.
Kilgallen, John J. *"Luke 2,41–50: Foreshadowing of Jesus, Teacher."* Biblica 66, no. 4 (1985): 553–559.
Laertius, Diogenes: *Lives of Eminent Philosophers*. transl. Stephen White. Cambridge University Press, 2022.
Lee, Mireille M. *Body, Dress and Identity in Ancient Greece,* Cambridge University Press, 2018.
Malina, Bruce J. and Richard L. Rohrbaugh. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Fortress, 2003.
Poplutz, Uta. "Allusions to Education in Luke-Acts, Sidelights on Implicit Conceptions of Paideia." in *The Gospels and Their Receptions, Festschrift Joseph Verheyden,* edited by Henk Jan de Jonge, Mark Grundeken, John Kloppenborg, and Christopher Tuckett. Peeters, 2022.
Powell, Mark Allan. *Introducing the New Testament – A Historical, Literary, and Theological Survey*. Baker Academic, 2009.
Pseudo-Plutarch. *De liberis educandis*. LOEB Vol 1., 1927.
Robinson, B. P. *"The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts."* NST 30, no. 4 (1984): 481–497.
Scheffler, E. H. *"Emmaus – A Historical Perspective."* Neotestamentica 23, no. 2 (1989): 251–267.
Schneider, F. and W. Stenger. *„Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lk 24,13–35)."* Biblische Zeitschrift 16 (1972), 94–114.
Suetonius. *The Lives of the Twelve Caesars*. Loeb Classical Library, 1913.
Talbert, Charles H. "Succession in Luke-Acts and in the Lukan Milieu." in Ibid. *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*. Brill, 2003.
Talbert, Charles H. "The Way of the Lukan Jesus: Dimensions of Lukan Spirituality." in Ibid., *Reading Luke-Acts in its Mediterranian Milieu*. Brill, 2003.
Talbert, Charles H. *Reading Acts. A Literary and Theological Commentary*. Smyth and Helwys, 2005.

KUSTÁR Zoltán

# HÍVŐ BIBLIAÉRTELMEZÉS ÉS A TÖRTÉNETI KRITIKA. PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON HERMENEUTIKAI ELVEI ÉS IGEHIRDETŐI GYAKORLATA

**ZUSAMMENFASSUNG**

Márton László Pákozdy (1910–1993) war Professor des Lehrstuhls Allgemeine und Biblische Religionsgeschichte zuerst an der Universität Debrecen, später an der Reformierten Theologischen Akademie Debrecen (1946–1965). Als Bibelwissenschaftler war er ein entschiedener Vertreter der historisch-kritischen Schriftexegese und vertrat die Überzeugung, dass die wissenschaftliche Analyse biblischer Texte durch die kirchliche Tradition nicht beeinflusst oder begrenzt werden darf. Als Pfarrer war aber Pákozdy gleichzeitig ein produktiver Prediger. Der Vortrag zeigt, wie seine hermeneutischen Prinzipien dazu beitragen, die „hier und jetzt" aktuelle Botschaft der Bibel für die Kirchengemeinden in Predigten in erbaulicher Weise aufzuzeigen.

*Schlüsselwörter:* Bibelwissenschaft, Schriftauslegung, Exegese, Hermeneutik, Biblische Hermeneutik, Historisch-kritische Methode, Lectio Divina, Pákozdy László Márton

## 1. BEVEZETÉS, PROBLÉMAFELVETÉS

Bibliatudósok, igehirdetők és hívő bibliaolvasók mind egyetérthetünk abban, hogy mindenféle teológiai kutatás és vizsgálódás végső célja megtalálni Isten új életre hívó és abban megerősítő Igéjét önmagunk és az egyház közössége számára. Mert mi a teológia? *A Szentírásban adott isteni kinyilatkoztatás normaként történő feltárása, kifejtése és értelmi feldolgozása, az emberi értelem képességei és korlátai szerint, a hitébresztés és hitben történő megerősítés eszközeként az egyház szolgálatában.*[1]

Ebben az értelmezésben a teológia egy összetett intellektuális és spirituális folyamat, ahol az egyes teológiai diszciplínák ugyan mind ugyanazt a közös célt szolgálják, ám a „feltárás, kifejtés és értelmi feldolgozás" terén egy-egy részfeladatra specializálódtak, s így szükségszerűen csak közösen, egymás eredményeire építve képesek ellátni azt, ami a teológiai diszciplínák közös feladata. Hasonló ez egy lakóház építéséhez: más végzi az alapozást, más felel a tetőért, más az ajtókért és az ablakokért, más a padlóért és a vil-

[1] Így alapvetően FARKASFALVY: *Bevezetés a szentírástudományba* (1976), 92–93.

lanyszerelésért, megint más a kényelmes bútorokért – de egyikük nélkül sem lesz képes a ház a maga funkcióját betölteni. S ahogy az alapozást végző mestertől vagy a tetőfedőtől nem lehet számon kérni, hogy önmagában nem hoz létre lakható és otthonos helyiségeket, ugyanúgy hiba lenne a teológia egyes diszciplínáitól számon kérni, hogy önmagukban nem termelnek az egyház vagy a gyülekezet aktuális helyzetében olyan normatív értékű kinyilatkoztatást, ami a hitébresztés és hitben történő megerősítés hathatós eszköze lehetne.

Így érkezünk el a központi kérdésünkhöz: hogyan viszonyul egymáshoz a tudományosság kritériumait érvényesítő írásmagyarázat mint teológiai diszciplína, valamint a hitébresztést és hitben történő megerősítést célzó igeolvasás, legyen az a lelkész által végzett igehirdetés vagy az egyénileg végzett rendszeres bibliaolvasás, a *lectio divina*.[2]

Természetesen a tudományos írásmagyarázat is több módszerből választhat. Ezek közül a folytatásban csak a történeti-kritikai módszerrel szeretnék foglalkozni, mégpedig két okból. Először is ez a módszer a teológiai diszciplínák közötti munkamegosztás jegyében a bibliai szövegek elsődleges és szándékolt üzenetének a feltárásán dolgozik a maguk történeti kontextusában. Emiatt gyakran éri az a vád, hogy a felvilágosodás szülöttje, hogy ateista, vagy hogy megfertőzte valamiféle történetfilozófia, de legalábbis az, hogy arra, hogy közelebb vigyen Isten akaratához, végső soron használhatatlan – ugyanakkor mivel a bibliai szövegek elsődleges és szándékolt értelme sok esetben nem támogatja az adott igeszakasznak a hagyományban rögzült, krisztocentrikus magyarázatát, gyakran bélyegzik a módszert egyenesen a hit ellenségének is. Ezt a vádat számos bibliatudóssal együtt[3] magam is megalapozatlannak látom, ahogy azt máshol már korábban kifejtettem,[4] és egy fatális, de egyszerű félreértésre vezetem vissza: amit a „hívő bibliaértelmezés" ugyanis jogosan elvár, azaz a Szentírás „itt és most" érvényes üzenetének a felmutatása, az nem a teológia egyik szakágának, a biblikus tudományoknak a feladat, hanem a teológia egészéé. A *lectio divina,* azaz a „hívő/hitépítő igeolvasás" témájának szentelt konferencián is szeretném megragadni ezért az alkalmat, hogy szót emeljek e téves szembeállítás miatt. Ez tehát az egyik ok.

A másik ok pedig az, hogy eddigi tanpályám során számos inspiráló példával találkoztam arra nézve, hogy a történeti-kritikai írásmagyarázat nem ellensége, hanem hasznos előkészítője a jó igehirdetésnek vagy a *lectio divinán*ak. Ez a fajta tudományos szövegelemzés ugyanis megfelelő kiindulópontot képez a többi teológiai diszciplína számára az „itt és most" érvényes üzenet megtalálásához, de legalábbis lehatárolja a lehetséges

---

[2] Ez utóbbihoz lásd Michael Casey magyarul is olvasható, kiváló ismertetőjét: CASEY: *Szent olvasás. A Lectio Divina ősi művészete* (2022).

[3] Lásd például EBELING: *Bedeutung der historisch-kritischen Methode* (1950), illetve magyarul is LOHSE: *A bibliakritika és igehirdetésünk* (1977), 158–164; KARASSZON: *Tekintély és kritika* (1991), 101–102, és mindenek előtt ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány?* (2009).

[4] Ehhez lásd KUSTÁR: *A tudományos írásmagyarázat szükségessége és módja* (2016), 477–505.

magyarázatoknak azt a kisebb vagy nagyobb körszeletét, amit az adott szöveg biztosan nem akar mondani.[5] Idézhetném tanszéki elődöm, dr. Karasszon Dezső példáját, akinek szakmunkái mellett igehirdetés-kötete is megjelent,[6] s akinek 2024-ben emlékezünk születésének századik évfordulójára. Vagy hozhatnám példaként a kiváló német ószövetséges, Rudolph Smend göttingeni professzor prédikációskötetét, ami *Keresztyén prédikációk az Ószövetségről* címmel a Kálvin Kiadó gondozásában magyarul is napvilágot látott.[7]

Ám mégis, hadd álljon most itt dr. Pákozdy László Márton református teológiai tanár, bibliatudós példája. Pákozdy (1910–1993) a debreceni egyetem Hittudományi Karán, majd a Debreceni Református Theologiai Akadémián 1946 és 1965 között volt a Vallástörténeti tanszék professzora. Bibliatudósként a történeti-kritikai írásmagyarázat elkötelezett képviselője volt, aki határozottan kiállt a bibliai szövegek tudományos elemzése mellett. Pákozdy ugyanakkor termékeny igehirdetőnek is bizonyult, akinek rendszeresen jelentek meg hitépítő írásai, igehirdetései és igehirdetési vázlatai a Magyarországi Református Egyház hivatalos lapjaiban is.

A folytatásban előbb Pákozdy László Márton és a történeti kritikai exegézis kapcsolatát szeretném bemutatni, majd igehirdetésének a fényében azt demonstrálni, hogy hermeneutikai elvei korántsem akadályozták meg őt abban, hogy prédikációiban az adott bibliai szakaszok „itt és most" érvényes üzenetét megtalálja, és azt építő formában az egyház közössége elé tárja.

## 2. Pákozdy László Márton a történeti-kritika hazai élharcosa

Pákozdy több írásában is részletesen foglalkozott hermeneutikai kérdésekkel.[8] Ilyen az 1942-ben megjelent *Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről* című írása.[9] A cikk eredményeit röviden, de több helyen apró pontosításokkal foglalja össze az Ebed-Jahwe énekekről írt második könyvében, *A tudományos módszer kérdése* fejezetcím alatt;

---

[5] Ehhez lásd COLLINS: *Történetkritika a posztmodern korban* (2008), 27. és 38–39, valamint ZIMMER: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány?* (2009), 159.

[6] KARASSZON: *Istendicséret. Prédikációk három évtizedből* (2004).

[7] SMEND: *Keresztyén prédikációk az Ószövetségről* (2003).

[8] Ezek bemutatásához bővebben lásd KUSTÁR: *Pákozdy László Márton hermeneutikai elvei* (2010), 9–20.

[9] PÁKOZDY: *Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről* (1942), 37–53. Az írás különnyomatban is megjelent még ugyanabban az évben, lásd Theologiai Tanulmányok 71, Debrecen, 1942 – jelen tanulmány hivatkozásai ez utóbbi kiadásra vonatkoznak. A tanulmány újból megjelent az alábbi gyűjteményes kötetekben: PÁKOZDY L. M.: *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből.* I/1. kötet, Budapest, Ráday Kollégium, 1984, 3–19. (itt a Csikesz-emlékkönyv eredeti oldalszámainak feltüntetésével); PÁKOZDY L. M.: *Szövetség és hűség. Tanulmányok,* Budapest, Kálvin János Kiadó, 2010, 94–109.

ez utóbbi írás szintén még 1942-ben látott napvilágot.[10] Még ugyanabban az évben közölte a Theologiai Szemle *Az exegezis, dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése* című tanulmányát; ebben röviden már az előbbi két írását ért bírálatokra is reagál.[11] És végül, csaknem húsz évvel később, 1961-ben jelent meg *Az exegézistől az igehirdetésig* című tanulmánya, szintén a Theologiai Szemle hasábjain.[12]

*Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről* című írásában Pákozdy kifejti, hogy az exegézis helyes módszere csakis történet-kritikai lehet – azaz úgy kell megszólaltatni az Írást, „ahogy az valamikor hallgatóihoz szólni akart", és a megértés azt célozza, amit az eredeti hallgatóságnak meg kellett volna értenie.[13] Ez az értelem, mondja itt és további írásaiban, mindig a *sensus literalis simplex,* azaz a szöveg betű szerinti, egyszerű és kézenfekvő értelme kell, hogy legyen.[14]

*Az exegézistől az igehirdetésig* című írásában az exegézisről alkotott nézetét az igehirdetés előkészítésében betöltött szerepének kapcsán fejti ki. Miután röviden tisztázza, hogy az exegézis nem azonos sem a hermeneutikával, sem a prédikációírással, ami már a homiletika tárgykörébe tartozik,[15] élesen szembehelyezkedik minden olyan törekvéssel, amely a Biblia üzenetének a megkeresésében a szabad kutatásnak korlátot akarna szabni – legyen az valamelyik dogmatikai tantétel abszolutizálása, egyfajta „hivatalos teológia", vagy akár a lelkipásztor lelki lustasága, amely az exegézis fárasztó munkáját igyekszik megtakarítani „félkész vagy kész hirdetnivaló" előrángatásával. Ahogy írja: „A Szentírás mondanivalóján a reformátori teológia mindig *az írás egyszerű értelmét (sensus literalis simplex)* értette és gondosan megkülönböztette az exegézistől az *explicatio*-t, az *usus*-t, az *applicatio*-t: az időszerű és személyre-közösségre szabott *alkalmazást*. Exegézisnek csak egyfélének szabad lennie: *jónak*. A szöveg mondanivalóját tisztán utánamondó exegézis a *jó*." Ezzel szemben, írja, jó alkalmazás sokféle lehet – sőt, az egyetlen „egy alkalmazás kizárólagos igénye nagy kísértés, tarthatatlan igény."[16]

Pákozdy szerint tehát a történeti-kritikai exegézis nem az igehirdetés alternatívája, hanem annak az egyik legfontosabb, időben pedig a legelső előmunkálata. *Az exegézistől az igehirdetésig* című írása szerint az igehirdetés elkészítésének az egymásra épülő lépései ugyanis a következők: a Biblia magyarázása, azaz a történeti-kritikai exegézise, az igehir-

---

10 PÁKOZDY: *Az Ebed Jahweh Deuterojesaja theologiájában* (1942), 6–8.

11 PÁKOZDY: *Az exegezis, dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése* (1942), 212–233. Az írás különnyomatban, az eredeti oldalszámok feltüntetésével, azonos cím alatt szintén megjelent, lásd Debrecen, Városi Nyomda, 1943.

12 PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig* (1961), 140–154. Ez utóbbi írásának válogatott szakaszai *Exegézis és hermeneutika* cím alatt újra megjelentek az alábbi gyűjteményes kötetben: PÁKOZDY: *Szövetség és hűség. Tanulmányok* (2010), 180–207.

13 PÁKOZDY: *Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről* (1942), 4.

14 *Uo.,* hasonlóan PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig* (1961), 140–142.

15 Lásd PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig* (1961), 140.

16 PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig* (1961), 141.

dető személyes döntése az exegézis során föltárt „üzenet" alapján, a hallgatóság történelmi helyzetének felmérése, a textusválasztás, majd az igehirdetés megszövegezése.[17] Ugyanennek a tanulmányának az egyik jegyzetében pedig ezt írja: „Az exegézis és a homiletika megkülönböztetése (feladataik gondos, külön megoldása) a jó igehirdetés elengedhetetlen föltétele."[18]

Természetesen maga Pákozdy is saját korának gyermeke volt, aki a folyamatos támadások miatt meglehetősen sarkosan fogalmazta meg hermeneutikai pozícióját, s abban, amit például az előfeltevések kikapcsolásáról vallott, a keresztyén hermeneutika legújabb eredményei alapján aligha követhetjük őt.[19] Ám az, amit a történeti-kritikai írásmagyarázat szükségességéről vallott, illetve az, ahogy azt egy komplex teológiai munkafolyamat részének tekintette, nézetem szerint kiállta az idő próbáját. Ez utóbbi vonatkozásában ez még akkor is igaz, ha az igehirdetés elkészítésének általa felvázolt folyamatát szükséges tovább differenciálnunk. A megtalált „akkor és ott" érvényes üzenetről ugyanis előbb el kell dönteni, hogy az az egész Szentírás kánonjának a szintjén is érvényes üzenet-e, a dogmatika és az etika mérlegeli, hogy a teljes keresztyén tanrendszer szintjén az miben és mennyiben vonatkozik ránk, vagy a Szentírás egyéb helyei alapján az adott kérdésben miben kell az aktuális üzenetet látnunk, a gyakorlati teológia pedig ezt a gyülekezet aktuális helyzetére vonatkoztatva közérthetően az olvasók vagy a hallgatók elé tárja.[20]

A kérdést a Pápai Biblikus Bizottság által kiadott *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című 1993-ban közzétett vatikáni dokumentum is hasonlóan látja, amelyet a bizottság elnökeként az akkor még bíboros Joseph Ratzinger jegyzett. A dokumentum ugyan elismeri más tudományos igényű exegetikai módszerek létjogosultságát is, ugyanakkor rögzíti a következőt: „A történeti-kritikai módszer feltétlenül szükséges akkor, amikor régi szövegek jelentését tudományosan kutatjuk. Mivel a Szentírás – mint Isten szava emberi nyelven – összes részletében és forrásaiban emberi szerzők írása, azért igazi megértése nem csak megengedi, hanem egyenesen megköveteli ennek a módszernek alkalmazását."[21] Egy másik helyen a dokumentumban ezt olvassuk: „a történeti-kritikai módszer célja, hogy túlnyomórészt diakrón módon azt az értelmet hangsúlyozza, amelyet a szerzők és a szerkesztők ki akartak fejezni. Ily módon más módszerekkel és megközelítési irányokkal együtt megnyitja az utat a modern olvasó számára a bibliai szövegnek – mai alakjukban való – megértéséhez."[22]

---

[17] PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig* (1961), 140.

[18] PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig* (1961), 152–153, lábj. 2. E kérdéshez lásd még PÁKOZDY: *Az exegezis, dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése* (1942), 232–233.

[19] Ehhez lásd KUSTÁR: *Pákozdy László Márton hermeneutikai elvei* (2010), 14–16.

[20] Ehhez lásd többek között KUSTÁR: *A tudományos írásmagyarázat szükségessége és módja* (2016), 497–499.

[21] PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Szentírásmagyarázat az Egyházban* (2001), 10.

[22] PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Szentírásmagyarázat az Egyházban* (2001), 13.

Ám számomra, aki e konferencia kedvéért kezdtem meg az ismerkedést a ferences hagyományokra visszanyúló szent olvasás, azaz a *lectio divina* ősi művészetével, meglepődve tapasztaltam, hogy e lelki, imádsággal kísért és az Isten szemlélését célzó olvasási módnak is szerves része lehet a „szöveg objektív jelentésének" elfogadása,[23] a „szubjektivizmus veszélyének" elkerülésére tett törekvés,[24] illetve az igyekezet, hogy „valóban azt próbáljuk meghallani, amit [a bibliai szöveg] mond, szemben azzal, amit várnánk tőle".[25] A *lectio divina* Michael Casey szerint „a szöveg eredeti jelentése iránti buzgalmat", illetve „bizonyos mértékű előtanulmányokat" követel.[26] A szerző szerint ennek az olvasási módnak a négy lépcsőfoka/mozzanata közül az első a szöveg szó szerinti jelentésének az intellektuális feltárása: ez a jelentési/olvasási szint. Ennek ismertetése során lényegében a történeti-kritikai igeolvasás módszerét írja le,[27] ajánlva hozzá hosszú oldalakon át a legkiválóbb történeti-kritikai szemlélettel megírt katolikus és protestáns szakirodalmat.[28]

Reformátusként nem azért hivatkozok egy vatikáni dokumentumra, mintha annak tekintélye alá menekülnék az érdemi vita elől. Inkább azért hivatkozom rá, mert a római katolikus egyház jóval később fogadta el a történeti-kritikai módszert alkalmas eszközként a Szentírás mondanivalójának feltárására, mint a protestáns felekezetek. Éppen emiatt azonban, legalábbis a hivatalos teológiai álláspont, mentes azoktól a mélyen gyökerező ellenérzésektől, amit a több évszázados hatástörténet a protestáns egyházakban hátrahagyott. A dokumentum kellő távolságtartással és világosabban látja azt, hogy az írásmagyarázók „már régen elálltak a módszernek valamilyen filozófiai rendszerrel való összevegyítésétől",[29] és szögezi le azt, hogy a módszer bármiféle bibliaidegen premisszától mentesen is alkalmazható.

## 3. PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON, AZ IGEHIRDETŐ

Pákozdynak 63 igetanulmánya vagy rövid igemagyarázata jelent meg AZ ÚT egyházi lap hasábjain, 12 igehirdetése és igehirdetési vázlata pedig a Református Egyház országos egyházi szakfolyóiratban a lelkészeknek szánt gyakorlati segédanyagok között látott napvilágot.

---

23 CASEY: *Szent olvasás. A Lectio Divina ősi művészete* (2022), 29.

24 *I.m.,* 31.

25 *I.m.,* 34.

26 *I.m.,* 53. és 83.

27 Lásd *i.m.,* 88–131, ebben különösen is 91k. 95k. 106–108.

28 *I.m.,* 106–120. Annak a „klasszikus", elutasító hozzáállásnak, ami például Christopher Bryan hasonló témájú írására is jellemző (lásd BRYAN: *A hívő bibliaértelmezés művészete,* 2024, 7–23.), itt tehát nem találjuk nyomát.

29 PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Szentírásmagyarázat az Egyházban* (2001), 12–13.

Különösen is sokatmondó az a két eset, amikor ugyanarról az igeszakaszról egy tudományos igényű igemagyarázatot, illetve egy igehirdetésvázlatot is megjelentetett: ez Jeremiás híres templomi prédikációja (Jer 7,1–15),[30] valamint az Ézsaiás és Mikeás könyvében is fellelhető eszkatologikus jövendölés (Ézs 2,2–5; Mik 4,1–5) eseteiben fordult elő.[31] Mivel e kettő közül a jeremiási textushoz kapcsolódó két írása időben egymáshoz közel jelent meg, és Pákozdy az igehirdetés-vázlatában kifejezetten hivatkozik a korábbi részletes exegézisre, a kettő közül ezt az utóbbit szeretném röviden ismertetni.

Az 1953-ban megjelent tanulmány az akkor elérhető német kommentárok alapján végzi el a Jer 7,1–15 történeti-kritikai exegézisét: a szerző bevezetésként tisztázza a Jer 7 és 26 kapcsolatát,[32] feltárja a történeti és vallástörténeti hátteret,[33] majd a szakasz részletes tartalmi elemzése következik.[34] Ebben Pákozdy az áldozati kultusz és a felebarát iránti kötelezettség közötti feszültséget emeli ki: „Jeremiás szerint az engesztelődés és a békesség, a szabadulás és az új élet összefügg, szétválaszthatatlanul összefügg a szövetség rendjének a helyreállításával, az ítéletes és mégis: Istenben szabadulástól is vemhes történelmi helyzet és feladatok fölismerésével és vállalásával. E nélkül csak egyet várhat »az Isten népe«: – Silót. Ezért csattan Jeremiás templomi beszéde az ítéletes »Siló« = »Jeruzsálem« homologiába (7:14 = 26:6).”[35] Még ebben a tanulmányában meghúzza Pákozdy ennek az üzenetnek az újszövetségi párhuzamát: „hasonló volt Jézus Krisztus mondanivalója is az akkori kegyes »istennépéről« és az akkori »Jeruzsálemtől« (v. ö. Mt 24:1, Mk 13:2. Lk 19:44. 21:6)”, majd ezt követően az akkori magyarországi református kontextusra applikálja a gondolatot.[36]

A két ével később, 1955-ben megjelentetett igehirdetés-vázlata részben ugyanezen a vonalon megy tovább, szembeállítva egymással a kultuszban megnyugvást és békességet kereső, vallásos igyekezetet azzal a magatartással, amelyik az isteni kegyelemre a teljes élet hálaáldozatával válaszol.[37] Ám ebben az írásában tovább is megy, és az ószövetségi templomi áldozat mellé Krisztus értünk hozott egyszeri és tökéletes áldozatát állítja oda, hiszen e két dolog véleménye szerint „homologiában van egymással”.[38] Pákozdy szerint „Az ő áldozata és szövetségszerző vére ugyanolyan [mint az ószövetségi áldozat – *KZ*], csak teljesebb jogot ad arra, hogy a hívő elmondhassa: »Megszabadultunk!« De minden hamis megváltásélményt is éppen úgy, csak teljesebben leleplez az új szövetség Krisztu-

---

30 PÁKOZDY: *Jeremiás templomi beszéde* (1953) és Uő: *Az Úr temploma? (Jeremiás 7,1–15)* (1955).

31 PÁKOZDY: *Utópikus vagy realista eszkatológia. Ézsaiás 2,2–6 és Mikeás 4,1–3* (1980) és UŐ: *Fegyver helyett termelőeszközök. Ézsaiás 2:2–5* (1958).

32 PÁKOZDY: *Jeremiás templomi beszéde* (1953), 26.

33 *I.m.,* 26–28.

34 *I.m.,* 28–30.

35 *I.m.,* 33.

36 *Uo.*

37 PÁKOZDY: *Az Úr temploma? (Jeremiás 7,1–15)* (1955), 488.

38 *Uo.*

sának az igénye a teljes élet hálaáldozatára. […] Az igazi megváltás-hit együtt jár azzal a nyitott szemmel és engedelmességre kitáruló kézzel, amely kész meglátni ebben a világban minden nyomorúságot és kész segíteni a másik emberen (ebben az irgalmas samaritánus a norma). […] Az Úr Jézus Krisztus teljesebb áldozata (Zsid. 9–10. rész) nem fölment bennünket a jeremiási üzenet félelmes súlya alól (»…csak ha valóban megjobbítjátok a ti utaitokat – akkor lakozom veletek ezen a helyen…« 7:5 kk), hanem éppen ellenkezőleg: *nagyobb, világosabb, félreérthetetlenebb engedelmességre kötelez el bennünket.*"[39]

## 4. Összefoglalás

Pákozdy László Márton példája is jól mutatja, hogy a történeti-kritikai tudományos szövegelemzés, teológiai diszciplínaként, az Egyház szolgálatában végezve nem konkurenciája és főleg nem ellensége a Szentírás hitre segítő és a hitben megerősítő hirdetésének vagy a *lectio divina*nak, hanem az Ige megértésének önmagában ugyan elégtelen, de nélkülözhetetlen eszköze, amely a szöveg „akkor és ott" szándékolt mondanivalójának a feltárásával segíti az „itt és most" érvényes egyházi üzenet megtalálását.

Amint láttuk, a hivatalos katolikus teológia már 1993 óta biztosan így látja ezt. A *lectio divina* modern megfogalmazása – például Michael Casey értelmezésében – a szándékolt értelem tudományos igényű feltárásán való szellemi munkálkodást szintén nem a „hívő bibliaértelmezés" ellenségének tekinti, hanem abban annak a megkerülhetetlen kiindulópontját látja.

Szomorú, hogy mi, protestánsok, illetve magyar protestánsok ezt még nem így látjuk, vagy attól szenvedünk, hogy ránk a saját egyházunkban még mindig nem így tekintenek. A közös felekezetközi teológiaművelés, aminek a szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia általam olyan nagyra becsült fóruma, biztosan képes segíteni abban, hogy túljussunk ezen a téren is a régi berögződéseken. Bízom abban, hogy a jelen tanulmányommal ehhez valamit magam is hozzátehettem.

## Felhazsnált irodalom

BRYAN, CH.: *Hallgassuk a Bibliát! A hívő bibliaértelmezés művészete* (Hermeneutikai Füzetek 50), Hermeneutikai Kutatóközpont – Harmat Kiadó, Budapest, 2024.

CASEY, M.: *Szent olvasás. A Lectio Divina ősi művészete,* Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2022.

COLLINS, J. J.: *A Biblia Bábel után. Történetkritika a posztmodern korban.* Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2008.

[39] *I.m.,* 488–489. *[– Kiemelés: P. L. M.]*

EBELING, G.: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950), 1–46.

FARKASFALVY D.: *Bevezetés a szentírástudományba* (Teológiai Kiskönyvtár I/6), [kiadó nélkül] Róma, 1976.

KARASSZON D.: *Istendicséret. Prédikációk három évtizedből,* Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest, 2004.

KARASSZON I.: Tekintély és kritika, in: *Theologiai Szemle* 34 (1991), 101–109. = uő: *Az Ószövetség fényei – Veterotestamentika,* Mundus Kiadó, Budapest 2002, 11–31.

KUSTÁR Z.: A tudományos írásmagyarázat szükségessége és módja, in: *Református Szemle* 109 (2016/5), 477–505.

KUSTÁR Z.: Pákozdy László Márton hermeneutikai elvei és azok gyakorlati megvalósulása az Úr szenvedő Szolgájáról szóló monográfiáiban, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 3 (2010/2), 9–20.

LOHSE, E.: A bibliakritika és igehirdetésünk, in: *Lelkipásztor* 52 (1977), 158–164.

PÁKOZDY L. M.: *Az Ebed Jahweh Deuterojesaja theologiájában* (Deuterojesajási Tanulmányok II), Pannonia Könyvnyomda, Debrecen, 1942.

PÁKOZDY L. M.: Az exegezis, dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése, in: *Theologiai Szemle* 18 (1942), 212–233. = Városi Nyomda, Debrecen, 1943.

PÁKOZDY L. M.: Az exegézistől az igehirdetésig, in: *Theologiai Szemle* – Új folyam 4 (1961), 140–154. = *Exegézis és hermeneutika,* in: Pákozdy L. M.: *Szövetség és hűség. Tanulmányok,* Kálvin János Kiadó, Budapest, 2010, 180–207.

PÁKOZDY L. M.: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, in: Módis L. (szerk.): *Csikesz Sándor Emlékkönyvek* 4, Bethlen Nyomda, Debrecen, 1942, 37–53. = Theologiai tanulmányok 71, Városi Nyomda, Debrecen, 1942. = Pákozdy L. M.: *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből.* I/1 kötet, Ráday Kollégium, Budapest, 1984, 3–19. = in: PÁKOZDY L. M.: *Szövetség és hűség. Tanulmányok,* Kálvin János Kiadó, Budapest, 2010, 94–109.

PÁKOZDY L. M.: Az Úr temploma? (Jeremiás 7,1–15), in: *Református Egyház* 7 (1955/21), 488–489.

PÁKOZDY L. M.: Fegyver helyett termelőeszközök. Ézsaiás 2:2–5, in: *Református Egyház* 10 (1958/10), 244–245.

PÁKOZDY L. M.: Jeremiás templomi beszéde, in: *Református Egyház* 5 (1953/15–16), 26–34.

PÁKOZDY L. M.: Utópikus vagy realista eszkatológia. Ézsaiás 2,2–6 és Mikeás 4,1–3, in: *Theologiai Szemle* 23 (1980/3), 152–155.

PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG: *Szentírásmagyarázat az Egyházban,* Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 2001. Elérhető: Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár, http://www.ppek.hu.

SMEND, R.: *Keresztyén prédikációk az Ószövetségről* (eredeti megjelenés: Altes Testament christlich gepredigt, Göttingen, 2000, ford.: Szabó Csaba), Kálvin János Kiadó, Budapest, 2003.

ZIMMER, S.: *Árt-e a hitnek a bibliatudomány? Egy konfliktus tisztázása,* Kálvin János Kiadó, Budapest, 2009.

Ottilia LUKÁCS

# WHO WAS MELCHIZEDEK: A CANAANITE PRIEST-KING OR AN ETERNAL HIGH PRIEST?

## THE FIGURE OF MELCHIZEDEK IN BIBLICAL LITERATURE*

**ABSZTRAKT**

A Zsidókhoz írt levél hosszan ír Jézusról mint örök főpapról (Zsid 4:14-10:31). A jelen tanulmány csupán két kulcsfontosságú elemét szeretné röviden tárgyalni: egyrészt Jézusnak a Melkizedek rendje szerinti papságát, másrészt Jézus szerepét mint az új szövetség közvetítőjét. Mindkét gondolat – a Melkizedek rendje szerinti papság és az új, örök szövetség – az ószövetség különböző szakaszaira épít, kiemelten a Teremtés könyvének 14. fejezetére, a 110. zsoltárra és a Jeremiás könyvének 31. fejezetére. Jézus mint Melkizedek rendje szerinti örök főpap azért is érdemel figyelmet, mert az evangéliumokban a krisztológiai címek közt nem találkozunk a főpapi vagy papi címmel. A Zsidókhoz írt levél egy sajátos krisztológiát vezet be, kapcsolatot teremtve Jézus és Melkizedek alakja – azaz egy olyan ószövetségi szereplő – között, amelyet a zsidó hagyományban többször is újraértelmeztek a Második Szentély idején, többek között a 110. zsoltárban és a qumráni 11QMelkizedek szövegben. E tanulmány célja annak elemzése, hogyan használja fel a Zsidókhoz írt levél Melkizedek alakját (Ter 14) és annak későbbi újraértelmezéseit, például a 110. zsoltárban, hogy felépítse a saját krisztológiai tanítását. A tanulmány megírásához szentíráson belüli exegézis (inner-biblical exegesis) és midrás exegézis, valamint a lectio divinamódszereire építek, és azt vizsgálom, hogyan tükrözi a Zsidókhoz írt levél a Második Szentély idején elterjedt zsidó bibliaértelmezési gyakorlatot.

*Kulcsszavak:* Melkizedek, főpapság, lectio divina, Zsidókhoz írt levél

The term *lectio divina* or spiritual reading is known as a traditional monastic practice of the Western Christianity which promotes a spiritual reading of the Bible. The spiritual reading involves next to the intellectual engagement the spiritual encounter, the meditation and prayer, which aims at the communion with God and the deeper knowledge of God.[1] Furthermore, by this spiritual reading practice the Scriptures are turned into living world, a means by Christians discovers Jesus Christ. Although this practice of reading the Bible received its methodological frame in the Medieval Christian

* This article is a revised and partially translated version of my earlier work: Lukács Ottilia, 'Kánaáni Papkirályból Örök Főpap? Melkizedek Alakja a Biblikus Irodalomban', in *Az Eucharisztia a Szentírásban: Biblikus Tanulmányok Az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra Való Készület Jegyében,* ed. Imre Kocsis (Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2020), 81–108.

1 See for instance Jan Johnson, *Meeting God in Scripture. A Hands-on Guide to Lectio Divina,* eBook (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016).

monastic tradition (e.g., Benedict of Nursia, and later Martin Luther) its roots reach back to the dessert Egyptian monastic tradition that inspired the practices of ascetism and prayer of both the Syriac and Latin church fathers.[2] Moreover, we can detect the roots of *lectio divina* within the biblical literature as well. One remarkable example, that we are going to elaborate, is notion of Jesus as the eternal high priest which is found in the Letter to the Hebrews (hereafter: Hebrews). This represent one of the bases of the later Christian theology which presents its Christology through the so-called *munus triplex Christi* by which the person and mission of Jesus is presented in terms of threefold offices of king, prophet, and (high)priest.[3]

The presentation of Jesus as the eternal high priest in the Heb 4,14–10,31 has two essential components: it presents Jesus Christ as the eternal high priest of the Melchizedek order, and his eternal priesthood is linked to his mission as the mediator of the new and eternal covenant between God and His people. The basis of both components is the Hebrew Bible. The eternal high priesthood is linked to the figure in Melchizedek in Gen 14 and Psalm 110, whereas the concept of new covenant draws on Jer 31,31–34. The re-reading of the earlier biblical passages can be regarded as a form of inner-biblical exegesis[4] and midrash exegesis,[5] the widespread reading methods of the Second Temple and Intertestamental periods. Furthermore, it can be considered as form of the *lectio divina* or spiritual reading. The Letter to the Hebrews presents a unique Christology that corresponds to the above-mentioned *munus triplex Christi,* which sought to comprehend Jesus Christ by means of reading and contemplation against the background of the Israelite scriptural traditions. One notable aspect of this distinctive Christology is the portrayal of Jesus Christ as a high priest, despite the fact that Jesus himself never asserted any ministry associated with the priesthood, as evidenced by the Gospels and other New Testament writings.

One last remark should be made here, namely, the reception and re-interpretation of the figure of Melchizedek precedes the Hebrews. First time, Melchizedek appears in an episode of Abram's (later: Abraham) journey in Genesis 14 as a Canaanite king. Second, we find one remarkable reinterpretation of Gen 14 in Psalm 110, which inspired enormously this discussed section of the Hebrews. Third, extra-biblical testimonies of the midrash interpretation of the figure of Melchizedek are attested in the

---

[2] In this regard see for example: David A. Michelson, *The Library of Paradise. A History of Contemplative Reading in the Monasteries of the Church of the East* (Oxford: Oxford University Press, 2022); Thomas Merton, *The Climate of Monastic Prayer* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2018).

[3] Michael F. Bird, *Are You the One Who Is to Come? The Historical Jesus and the Messianic Question,* 2009, 164.

[4] See further Michael A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985), 23ff.; Michael A. Fishbane, 'Inner-Biblical Exegesis', in *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation,* ed. Magne Saebø, vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 33–48.

[5] See for instance H. L. Strack and Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash,* trans. Markus Bockmuehl (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991), 234ff.

Qumran literature as well.[6] One remarkable example of this is 11QMelchizedek (11Q13) which portrays Melchizedek as a heavenly high priest. The thorough presentation of the figure of Melchizedek is beyond the scope of the present paper. Hence, the objective of this paper is to examine the manner and rationale behind the author(s) of the Hebrews' use of the figure of Melchizedek to articulate his Christology. My hypothesis is that the author(s) drew upon the spiritual reading of the earlier biblical material which is comparable to the method of *lectio divina* in addition to the midrash- and inner-biblical exegesis. In order to answer our main question, it is necessary to discuss the various the Old Testament passages to which the Letter to the Hebrews explicitly refers or which it directly quotes: Genesis 14 and Psalm 110.

## I. Genesis 14: The Encounter between Abram and Melchizedek

The encounter between Melchizedek and Abram is only mentioned in a concise passage, comprising three verses: Gen 14,18–20. However, it is worth to consider the narrower context of these verses, specifically Gen 14:17–24, as they provide the context for this encounter and the broader context of the entire chapter 14. The broader context presents a battle situation between two groups of kings:

> In these King Amraphel of Shinar, King Arioch of Ellasar, King Chedorlaomer of Elam, and King Tidal of Goiim, **2** these kings made war with King Bera of Sodom, King Birsha of Gomorrah, King Shinab of Admah, King Shemeber of Zeboiim, and the king of Bela (that is, Zoar). **3** All these joined forces in the Valley of Siddim (that is, the Dead Sea). (Gen 14,1–3)

The war ended with the significant loss of Sodom and Gomorrah, accompanied by the depredation of Sodom, the abduction of Lot, the son of Abram's brother, and the capture of all his possessions (v. 12). A man, who had managed to escape, reported this to Abram, who is referenced in this chapter as follows: "Abram the Hebrew" (v. 13). It should be noted that this is the sole instance in the Hebrew Bible in which Abram (Abraham) is referred to in this manner. Moreover, in this context, Abram is depicted as both affluent and a warrior, who mobilised his servants and redeemed his nephew, along with the goods, women and the people (vv. 13–17). Henceforth, the discourse will proceed with the narrower context of the encounter between Melchizedek and Abram, i.e., Gen 14,17–24.

The following table contains a summary of various versions of Gen 14,17–24, i.e., the critical edition of the Hebrew Bible (Textus Masoreticus, TM), compared with the Samaritan version of the Torah (SamP)[7], the critical edition of the Greek translation, the Septuagint (LXX), and English translations:

---

[6] Qumran texts that mention Melchizedek: 4Q544 [4QAmram$^{b}$] 2,1–6; 3,1–2; 4Q401 11,1–3; Jub 13; *Genesis Apocryphon* (1Q20); Songs of Sabbath Sacrifice (4Q401 11.3)

[7] Moshe Florentin and Abraham Tal, eds., *The Samaritan Pentateuch. An English Translation with a Parallel Annotated Hebrew Text* (Cambridge: University of Cambridge; OpenBook Publishers, 2024).

| MT[8] | MT (English)[9] | SamP |
|---|---|---|
| 17 וַיֵּצֵא מֶלֶךְ־סְדֹם לִקְרָאתוֹ אַחֲרֵי שׁוּבוֹ מֵהַכּוֹת אֶת־כְּדָרְלָעֹמֶר וְאֶת־הַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ אֶל־עֵמֶק שָׁוֵה[12] הוּא עֵמֶק הַמֶּלֶךְ | 17 After his return [Abram's] from the defeat of Chedorlaomer and the kings who were with him, the king of Sodom went out to meet him at the Valley of Shaveh (that is, the King's Valley). | 17 וצא מלך סדם לקראתו אחרי שובו מהכות את כדר לעמר ואת המלכום אשפ אתו אל עמק השוי הוא עמק המלך: :>– – |
| 18 וּמַלְכִּי־צֶדֶק מֶלֶךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לֶחֶם וְיָיִן וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן | 18 And King Melchizedek of Salem brought out bread and wine;<br>he was priest of God Most High ['El-'Elyon]. | 18 ומלכו צדק מלך שלם הוציא לחם1 ויין והוא כהן לאל עליון |
| 19 וַיְבָרֲכֵהוּ[13] וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ | 19 He blessed him and said,<br>"Blessed be Abram by God Most High ['El-'Elyon], maker [lit. possessor] of heaven and earth; | 19 ויברך את אברם ויאמר ברוך אברם לאל עליון קנה שמים וארץ |
| 20 וּבָרוּךְ אֵל עֶלְיוֹן אֲשֶׁר־מִגֵּן צָרֶיךָ בְיָדֶךָ וַיִּתֶּן־לוֹ מַעֲשֵׂר מִכֹּל | 20 and blessed be God Most High ['El-'Elyon], who has delivered your enemies into your hand!"<br>And Abram gave him one tenth of everything. | 20 וברוך אל עליון אשר מגן צריך בידך ויתן לו מעשר מכל |

8 A. Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997).

9 The New Revised Standard Version (NRSV) English translation has been supplemented by my own translation in instances where it was deemed necessary to enhance clarity.

10 Florentin and Tal, *Samaritan Pentateuch,* 129–30.

11 Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *The New English Translation of the Septuagint* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2007), 14.

12 SamP: השוי

13 SamP: ויברך את אברם; LXX: καὶ ηὐλόγησεν τὸν Αβραμ

| SamP (English)[10] | LXX | NETS[11] |
|---|---|---|
| [17] And the king of Sadem went out to meet him, after his return from the defeat of Kadarlamar and the kings that were with him, at the Valley of Shebi-that is, the King's Valley. :>– | [17] Ἐξῆλθεν δὲ βασιλεὺς Σοδομων εἰς συνάντησιν αὐτῷ _ μετὰ τὸ ἀναστρέψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς κοπῆς τοῦ Χοδολλογομορ καὶ τῶν βασιλέων τῶν μετ᾽ αὐτοῦ _ εἰς τὴν κοιλάδα τὴν Σαυη (τοῦτο ἦν τὸ πεδίον βασιλέως). | [17] Now after he had returned from the slaughter of Chodollogomor and the kings who were with him, the king of Sodoma went out to meet him at the valley of Saue (this was the plain of a king). |
| [18] And Malki-ṣedeq king of Shalem brought out bread and wine; and he was priest of God Most High. | [18] καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλημ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον· ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. | [18] And Melchisedek king of Salem brought out bread loaves and wine; now he was priest of God Most High. |
| [19] And he blessed Abram, and said: "Blessed be Abram by God Most High, possessor of heaven and earth; | [19] καὶ ηὐλόγησεν τὸν Αβραμ καὶ εἶπεν Εὐλογημένος Αβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, | [19] And he blessed Abram and said, "Blessed be Abram to God Most High, who created the heaven and the earth, |
| [20] and blessed be God Most High, who has delivered your enemies into your hand." And he gave him a tenth of everything. | [20] καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων. | [20] and blessed be God Most High, who has delivered up your enemies as subjects to you!" And he gave him one tenth of everything. |

| MT | MT (English) | SamP |
|---|---|---|
| 21 וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ־סְדֹם אֶל־אַבְרָם תֶּן־לִי הַנֶּפֶשׁ וְהָרְכֻשׁ קַח־לָךְ | 21 Then the king of Sodom said to Abram, “Give me the persons, but take the goods for yourself.” | 21 ויאמר מלך סדם אל אברם תנה לי הנפש והרכוש קש לך |
| 22 וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל־מֶלֶךְ סְדֹם הֲרִמֹתִי[14] יָדִי אֶל־יְהוָה[15] אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ | 22 But Abram said to the king of Sodom, “I have sworn (lit.: I lifted up my hands) to the LORD, God Most High [YHWH, ’El-‘Elyon], maker [possessor] of heaven and earth, | 22 ויאמר אברם אל מלך סדם הרמתי את ידי אל האלהים אל עליון קנה שמים וארץ |
| 23 אִם־מִחוּט וְעַד שְׂרוֹךְ־נַעַל וְאִם־אֶקַּח מִכָּל־אֲשֶׁר־לָךְ וְלֹא תֹאמַר אֲנִי הֶעֱשַׁרְתִּי אֶת־אַבְרָם | 23 that I would not take a thread or a sandalthong or anything that is yours, so that you might not say, ‘I have made Abram rich.’ | 23 אם מחוט ועד שרוג נעל אם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אנכי אעשרתי את אברם |
| 24 בִּלְעֲדֵי רַק אֲשֶׁר אָכְלוּ הַנְּעָרִים וְחֵלֶק הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ אִתִּי עָנֵר אֶשְׁכֹּל וּמַמְרֵא הֵם יִקְחוּ חֶלְקָם | 24 I will take nothing but what the young men have eaten, and the share of the men who went with me – Aner, Eshcol, and Mamre. Let them take their share.” | 24 בלעדי רק אשר אכלו הנעלים וחלק האנשים אשר הלכו אתי ענרם ושכול וממרא הם יקחו חלקם ∫:>– – |

14 SamP: + את ידי

15 Samp: אלהים

| SamP (English) | LXX | NETS |
|---|---|---|
| [21] And the king of Sadem said to Abram: "Give me the persons, and take the goods for yourself." | [21] εἶπεν δὲ βασιλεὺς Σοδομων πρὸς Αβραμ Δός μοι τοὺς ἄνδρας, τὴν δὲ ἵππον λαβὲ σεαυτῷ | [21] Then the king of Sodoma said to Abram, "Give me the men, but take the cavalry for yourself." |
| [22] And Abram said to the king of Sadem: "I have lifted up my hand to God, God Most High, possessor of heaven and earth, | [22] εἶπεν δὲ Αβραμ πρὸς βασιλέα Σοδομων Ἐκτενῶ τὴν χεῖρά μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, | [22] But Abram said to the king of Sodoma, "I will extend my hand to God Most High, who created the heaven and the earth: |
| [23] [that I will not take] a thread nor a sandal-thong nor will I take anything that is yours, lest you should say 'I have made Abram rich.' | [23] εἰ ἀπὸ σπαρτίου ἕως σφαιρωτῆρος ὑποδήματος λήμψομαι ἀπὸ πάντων τῶν σῶν, ἵνα μὴ εἴπῃς ὅτι Ἐγὼ ἐπλούτισα τὸν Αβραμ· | [23] if I shall take from a small cord to a sandal-thong of all the things that are yours – lest you say, 'I have made Abram rich,' |
| [24] Save only that which the young men have eaten, and the portion of the men which went with me: Inniram, and Ishkol, and Mamri; let them take their portion." :> – – | [24] πλὴν ὧν ἔφαγον οἱ νεανίσκοι καὶ τῆς μερίδος τῶν ἀνδρῶν τῶν συμπορευθέντων μετ' ἐμοῦ, Εσχωλ, Αυναν, Μαμβρη, οὗτοι λήμψονται μερίδα. | [24] except the things that the young men have eaten and the share of the men who went along with me – Eschol, Aunan, Mambre – these shall take a share." |

The following points represent the most significant information revealed by the Masoretic text in its current form in Gen 14,18–20: firstly, the name Melchizedek is revealed; secondly, the role of the king of the city of Salem is attributed to Melchizedek; thirdly, Melchizedek is designated as a priest of the God on high ('El-'Elyon); and fourthly, when Melchizedek encounters Abram, he brings bread and wine and blesses Abram.

At the first glance, however, it seems that the encounter of Abram with Melchizedek, king of Salem is inserted into the narrative that present the encounter of Abram with king of Sodom (vv. 1–17 and 21–24). To understand the whole situation here the name Melchizedek should be discussed as well as his social status.

### 1.1. THE MEANING OF THE NAME "MELCHIZEDEK"

The fundamental question pertains to the interpretation of the structure מַלְכִּי־צֶדֶק: should it be construed as an attribute of the priest-king (royal priest) "my just king" (adjectival structure), or as a literal expression "my king is just" (predicative structure)[16], or alternatively as a proper noun, Malki-Ṣedek? The etymology of the word *ṣedek* (צֶדֶק) is of particular interest in this context. The question arises as to whether it should be translated as an adjective denoting 'righteous' or 'just', or whether it should be regarded as a proper noun referring to the Canaanite deity Ṣedek[17], whose worship was widespread in the ancient Near East.[18]

In the latter case, the name Malki-ṣedek is identified as the proper name of Malki-edek, signifying "Ṣedek is my king". This name is attested by both biblical and extra-biblical Canaanite sources. In such cases, the adjective or noun (e.g. מלך) comes first *(nomen regens),* and the theophoric name (name of a deity, e.g. יהו, אל or צדק) is in the second place *(nomen rectum),* e.g. "Malki'el" (Malki-El: "El is my king"), "Malkiyahu" ("Yahu/YHWH is my king"). On the basis of these and similar cases, the most obvious interpretation of the name מַלְכִּי־צֶדֶק is *Malki-Ṣedek,* i.e., it is a proper name. This is all the more so since the book of Joshua, which describes the Canaanite conquest, mentions a similar royal name, who reigns in none other than Jerusalem: *'Adoni-Ṣedek* (אֲדֹנִי־צֶדֶק), meaning, "Ṣedek is my Lord."[19]

At this juncture, it is also worth mentioning the name of the Davidic king Zedekiah (reigned in Jerusalem, early 6th century BCE), whose meaning also supports this hypothesis: "צִדְקִיָּהוּ" / Ṣidqiyāhu – "YHWH is my righteousness"[20]. In this context, the name of one of King David's court priests may also be of interest to us as a connection between the Zadokite priesthood of Jerusalem and the word צדק: Zadok/Ṣadok (צָדוֹק). According to R.R. Cargill, this connection may also have contributed to later writers

---

16 Robert R. Cargill, *Melchizedek, King of Sodom: How Scribes Invented the Biblical Priest-King* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 12–13.

17 See for instance Bernard F. Batto, 'Zedeq', in *Dictionary of Deities and Demons in the* Bible, ed. K. van der Toorn, Bob Becking, and Pieter Willem van der Horst (Leiden; Boston; Grand Rapids, Mich.: Brill; Eerdmans, 1999), 929–34; Lowell Handy, 'Sedheq', in *The Anchor Bible Dictionary,* ed. Noel David Freedman (New York, NY: Doubleday, 1992), 1065–66.

18 The name of the deity edek or simply its roo *ṣdk* is attested in the proper names of several ethnic groups. Such names are known from Ugarit (*ṣdk mšr* [KTU 1.123.14]), Phoenicia, Ashkelon, 'Avdat, El Amarna and Tel Arad. This suggests that this god was worshipped even in the region of the Dead Sea region. See further Cargill, *Melchizedek,* 14; Cargill draws on the works of: Frauke Gröndhal, *Die Personnamen Der Texte Aus Ugarit* (Rome: Papstlisches Bibelinstitut, 1967), 187ff.; S. Dalley, C.B.F. Walker, and J.D. Hawkins, *The Old Babylonian Tablets from Tell al Rimah* (London: Britisch School of Archaeology in Iraq, 1967).

19 Josh 10,1–5: "King Adoni-zedek of Jerusalem" (NRSV)

20 Cargill, *Melchizedek,* 13–14.

and editors identifying Salem with Jerusalem.[21] Furthermore, Cargill mentions that the dissociation of the biblical priest from royal status should be regarded as an anomaly, traceable to the theology/ideology of the Levitical priesthood. Consequently, the presence of the priest-king מלכי־צדק (Malki-Ṣedek) in the cycle of Abram is not surprising, nor is it excluded that a priest-king belonging to the cult of the deity Ṣedek is involved. In this context, the status of priest-king is also a quite natural phenomenon in the Middle East, as evidenced by its appearance in connection with the kings Saul and David.[22]

### 1.2. The Figure of Melchizedek and His Social Status

Without undertaking an exegetical analysis of the biblical passage under discussion, we will instead offer a concise reflection on the figure of Melchizedek within the text itself and in relation to its broader context. In his 2019 monograph, R. R. Cargill examines the figure of Melchizedek, focusing particularly on how the biblical image of him evolves in the light of the redactional development of Gen 14 and the Greek translation of Psalm 110. According to Cargill's thesis the process by which Melchizedek, king of Sodom, became king of Salem sometime between the 5th and 3rd centuries BC, was influenced by the dominant political and intellectual milieu of the time. Furthermore, the thesis goes on to explain how and why later traditions began to relate Salem to Jerusalem.[23]

Cargill's analysis leads him to conclude that the first half of Gen 14 (vv. 1–11) and the second half (vv. 13–24) are the result of the compilation of two separate narratives. The latter section (vv. 13–24) comprises a tradition concerning a hero, "Abram the Hebrew" (אברם העברי in v. 13), in which the figure of Melchizedek is elucidated in the context of Abram. In Gen 14, "Abram the Hebrew", the progenitor of the patriarchs, the chosen of YHWH's blessing, is depicted as a courageous warrior and a strong leader. In the course of his encounter with Melchizedek (and with the king of Sodom, who Cargill thinks is identical with Melchizedek), the narrative of Abram the hero expands to show a completely different side: in verses 21–24, he is presented as a selfless hero who did not come to the land of Canaan for the sake of plunder. Consequently, within the context of Gen 14, Abram is depicted in the land of Canaan as a new political, military and economic conqueror loyal to YHWH, who is, among other attributes, a generous (v. 23), trustworthy and true covenant partner (vv. 13–16).[24]

---

21 Cargill, 14ff., 55.

22 Cargill cites the example of Phoenician priest-kings, which was widespread in Sidon and Tyre. See further: Cargill, 16–17.

23 Cargill, 20ff., 35.

24 Cargill, 95.

Cargill's research indicates that the text was originally intended to introduce Abram, the second part of which details his encounter with the king of Sodom, who is portrayed as Melchizedek. In subsequent theological discourse, however, the friendly relationship depicted between the patriarch and the king of Sodom (cf. Gen 18–19: destruction of Sodom and Gomorrah; Sodom as a symbol of sin and divine punishment[25]) was considered unfavourable. Consequently, theological considerations prompted a modification of the text, resulting in the substitution of two letters: שלם ← סדם (a "theological redaction" [26]). Although the change from Sodom to Shechem (שכם ← סדם) would have been more logical and obvious, Salem, a city near Shechem, was already linked to Abraham's name (Gen 33:18: שלם עיר שכם "Salem[27], the city of Shechem"). The "good relationship" between Abraham and Sodom, as previously documented, appears to have been removed from the narrative during this transition, thus prompting the redaction work to introduce new challenges that have garnered the attention of scholars in the field.[28]

### The First Challenge

It is notable that Abraham encounters not one but two kings: the king of Sodom (whose name, Bera, is mentioned in v. 2) and Melchizedek, who is portrayed as the king of Salem. The encounter with Melchizedek, the king of Salem (vv. 18–20), is thus "somehow" interpolated, creating a discontinuity in the narrative of the encounter with the king of Sodom (vv. 17–24)[29]:

*[17]After his return [Abram's] from the defeat of Chedorlaomer and the kings who were with him, the king of Sodom went out to meet him at the Valley of Shaveh (that is, the King's Valley).*

---

[25] Dt 32,32; Is 1,9–10; 3,9; 13,19; Jer 23,14; 49,18; 50,40; Lam 4,6; Ez 16,46.48.49.53.55.56; Am 4,11; Zeph 2,9. Cf. Cargill, 125–27.

[26] Cargill, 21.

[27] The issue under consideration is the interpretation of the word שָׁלֵם in Gen 33:18, specifically whether it should be understood as a proper noun (the city of Salem) or as a denominative (denoting the idea of 'in health, in peace, or in prosperity'). The majority of translations appear to favour the latter interpretation of the word. However, it is important to bear in mind the Hebrew text, which suggests that the word is more likely to be taken as meaning 'city'. See further Abraham Tal, ed., *Genesis: Biblia Hebraica Quinta Editione Cum Apparatu Critico Novis Curis Elaborato* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015), 115*–116*.

[28] Cargill, *Melchizedek,* 23–24, 55; In contrast to this interpretation, D. L. Lieber considers the name Shalem (שלם) to be that of a Canaanite deity. See further: David L. Lieber, ed., *Etz Hayim: Torah and Commentary* (New York: Jewish publication Society, 2001), 81.

[29] Cargill, *Melchizedek,* 25–34, 96.

[18]And King Melchizedek of Salem brought out bread and wine;
he was priest of God Most High ['El-'Elyon].
[19]He [Melchizedek] blessed him [Abram[30]] and said,
"Blessed be Abram by God Most High ['El-'Elyon], maker [lit. possessor] of heaven and earth;
[20]and blessed be God Most High ['El-'Elyon], who has delivered your enemies into your hand!"[31]
And Abram gave him one tenth of everything.

*[21]Then the king of Sodom said to Abram, "Give me the soul [= the person or people[32]], but take the goods for yourself."*

*[22]But Abram said to the king of Sodom, "I have sworn [lit.: I lifted up my hands][33] to the LORD, God Most High [YHWH, 'El-'Elyon], maker [possessor] of heaven and earth, [23]that I would not take a thread or a sandal-thong or anything that is yours, so that you might not say, 'I have made Abram rich.' [24]I will take nothing but what the young men have eaten, and the share of the men who went with me – Aner, Eshcol, and Mamre. Let them take their share."*

In the case that the hypothetical original variant is accepted as valid, in which Melchizedek is identified as the king of Sodom, the question of who tithes to whom (Melchizedek to Abram or vice versa) (v. 20) is thereby solved. Accordingly, Abram gives tenth of everything he reseized from the adversarial allied kings (cf. Gen 14,1): "Then he brought back all the goods and also brought back his nephew Lot with his goods, and the women and the people." (Gen 14,16). Moreover, the dialogue between Abram and the king of Sodom concerning the spoils can be interpreted (vv. 21–24). Similarly, Abram's oath, in which the name of the deity is identical with that of Melchizedek's god with one addition, will be clarified too (v. 22).

---

30 The SamP and LXX both feature Abram, thus indicating a consensus on this interpretation "And he blessed Abram" (ויברך את אברם; and respectively, καὶ ηὐλόγησεν τὸν Αβραμ).

31 Dijkstra argues that 'these formulas are akin to the blessings and greetings' which are widespread in West Semitic letters, e.g., Lachish, Arad or Ugarit. See further Meindert Dijkstra, 'I Have Blessed You by YHWH of Samaria and His Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel', in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah,* ed. Bob Becking et al. (London, New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001), 30–31.

32 In the LXX the plural noun "τοὺς ἄνδρας" is employed, signifying "people". This may be reference to Gen 14,12.

33 E. A Speiser, *Genesis: Introduction, Translaion, and Notes* (Garden City, NY: Doubleday, 1964), 104–5; See also John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (Edinburgh: T&T Clark, 1956), 271 Skinner brings the following examples: Ex 6,8; Num 14,30; Ez 20,23; Dan 12,7.

### The Second Challenge

The second issue, that Cargill analyses in the post-exilic period, arises from the religious, political and economic conflict between the religious groups of Samaria (Samaria province) and Jerusalem (Yehud province) in the Persian period (known also from the books of Ezra and Nehemiah). This conflict developed between the Samaritan community, who built a YHWH-temple on Mount Gerizim and the Levitical priesthood of the YHWH cult in Jerusalem (5th–2nd century BC). The origins of both provinces can be traced back to an ancient kingdom of David, which later was divided into the Kingdom of Israel and the Kingdom of Judah. Israel was destroyed by the New Assyrian (722 BC) and Judah was destroyed by the New Babylonian empires (586 BC).[34] Both religious groups regarded the Torah/Pentateuch as their most sacred document. The Jerusalem community's performance was found to be deficient in terms of patriarchal affirmation of their holy city and holy mountain (Jerusalem and Zion). While Shechem and Mount Gerizim are mentioned in the Torah as the sites of significant events associated with the patriarchs, Jerusalem and Mount Zion are not.[35] A more elaborate discussion of this conflict is not relevant here, only one aspect of it, namely the interpretation of the name Salem in Gen 14,18–20: is Salem the Samaritan town near Shechem (Samaritan interpretation), or is Salem Jerusalem itself (Jerusalemite interpretation)?

Against this background, Cargill concludes that the apologetic theological interpretation of Jerusalem has seen fit to apply the city of Salem – albeit a city near Shechem (Gen 33:18, cf. Ps 76:3) – to Jerusalem, all the more so because Salem is thus associated with Abram, the first patriarch. Thus, the association of Jerusalem with the tradition of the first patriarch fit in perfectly with the Persian theological approach and the etymological explanations of the name of Jerusalem. The reinterpretation of Salem as Jerusalem is supported by both the Torah/Pentateuch and subsequent authors (e.g. Genesis Apocryphon (1QapGen/1Q20 22,12–17 [= Gen 14,1–24]), Josephus Flavius, Book of Jubilees [Jub 13; 14,25–27], Targums).

---

[34] As a result of the Babylonian conquest, Jerusalem and its Temple were destroyed. The reconstruction of the Temple in Jerusalem was undertaken by those who returned from the Babylonian captivity, coinciding with the emergence of Zion theology, which regarded Mount Zion as a holy mountain (e.g. Deutero-Isaiah, Zechariah).

[35] It is important to emphasise that such theologically motivated revisions and harmonisations are not only the work of the priesthood in Jerusalem, the same kind of changes are present in the Samaritan Torah. Suffice it to reflect here on the giving of the Law at Mount Sinai/Horeb (Exodus 20 and Deut. 5), which in both books of the Samaritan Torah names Mount Gerizim as the book of the giving of the Law and the Covenant.

**The Third Challenge**

The third problematic issue that Cargill, like previous exegetes, raises concerns the tithing in verse 20: who gave tithe to whom and why? Whereas in the original text the connection between the king of Sodom and Abram was clear, with the appearance of the 'new' king, Melchizedek, the tithing suddenly has no context. The reading of Abram tithing to Melchizedek was well received by the priestly group in Jerusalem because it supported the ancient tradition of tithing (e.g. Lev 27:29–34; Num 18:20–32). This in turn created an anachronism and a new theological problem.

The anachronism can be linked to the blessing of Melchizedek, the offering of bread and wine as sacrifice, and the tithe. The bread and wine are food for the army and soldiers, which is referred to in the text itself (v. 24).[36] Tithing is typically part of the priestly laws (Source P), which are linked to the cult of the temple in Jerusalem, which makes it difficult to understand the giving of tithes at the beginning of the patriarchal stories.

At this juncture, the role and significance of *El-Elyon* (אֵל עֶלְיוֹן) requires a brief discussion from us. The later scribes and editors also saw the above problem with the divine name *El-Elyon,* which they tried to solve by inserting the tetragrammaton YHWH into Abram's oath (v. 22). By inserting the tetragrammaton into the verse, El-Elyon was given the role of an extension of YHWH: "I lift up my hand to the Lord God on high / YHWH 'El-'Elyon [עליון יהוה אל], maker [lit. קֹנֵה meaning 'possessor'] of heavens and earth" (v. 22). According to this interpretation, the 'El (אֵל) in the name El-Elyon is the short form of Elohim (אֱלֹהִים), and 'Elyon (עליון) is the adjective form of the verb עלה ("to be on high, to be upon, to be of high rank").[37] It is also important to note that the Septuagint merged the two names: τὸν θεὸν ὕψιστον (God Most High).[38] The late addition of the tetragrammaton YHWH is supported by a critical reading of the text: (a) in verses 18–20 only the divine name 'El-'Elyon is used, YHWH appears alone at the beginning of the chapter when the god of Abram is mentioned; (b) in verse 22, the Septuagint does not use κύριος, the Greek translation of YHWH, rather it has simply God Most High. Moreover, the Septuagint consistently uses the structure ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος (God Most High) in verses 17–24.[39] (c) The Samaritan Pentateuch has 'El-'Elyon throughout, and in verse 22, the Elohim El Elyon (האלוהים אל עליון) is read.

---

36 Skinner, *Genesis,* 268:'compare to "food and drink" (akalî šikarî)'.

37 Lieber, *Etz Hayim,* 81.

38 This understanding became common in other parts of the Hebrew Bible, were the Elyon functions as an adjective of YHWH (עליון יהוה), e.g. Ps 7,18; 47,3; 83,19, and as an adjective of 'Elohim (אלהים עליון), e.g. Ps 57,3; 78,56. Cf. Speiser, *Genesis: Introduction, Translaion, and Notes,* 104; Skinner, *Genesis,* 270; According to Seow YHWH might have been venerated under the name El-Elyon in the shrine in Shilo. See further C.L. Seow, *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance* (Atlanta, Ga.: Harvard Semitic Monographs, 1991), 11–54.

39 Cargill, *Melchizedek,* 40.

Furthermore, we will take a brief look at the deities of the region to see which deity was worshipped as El-Elyon. Concerning the name, it can be noted that it is compound form, consisting of the name of the deity El and its superlative form Elyon. In the Ugaritic myths, El or Ilu (El) is the supreme deity of the Ugaritic pantheon[40], and the Phoenician deity Elioun (Ἐλιοῦν, which is the Greek transliteration of the Hebrew Elyon/עליון), is traditionally known as the 'father of the heaven and earth' or the 'creator of the gods of heaven and earth'[41]. It is also interesting that the notion of 'possessor of heavens and earth' appears in v. 22 – normally translated as "maker of heaven and earth" – which was also common in the Canaanite region, for example as an adjective for El: *el-kan-eretz*[42] (אל קן ארץ) and its Hittite equivalent: *$^{d}$el-ku-né-er-ša*. Against this background, Cargill concludes that "the possessor of heaven and earth" (קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ) in v. 22 is equivalent to the Aramaic adjective (קנה שמין וארץ) used for the deity, which served as an epithet for the Canaanite deity Elyon in the Phoenician, Ugaritic and Aramaic traditions.[43] This epithet also found its way into the Bible as a fixed idiom. This conclusion is further supported by the fact that the verb used for the biblical act of creation is not קנה (qāna) but ברא (bāra')[44]. From this, Cargill concludes that El Elyon (אל עליון / Ἐλιοῦν) was originally a Canaanite deity who, as the creator of earth and sky, was probably worshipped as a god by the Israelites in premonarchical times.[45] It should also be mentioned J. Emerton's study which, among other things, seeks to answer the question of when YHWH gradually 'adopted' the attributes of the Canaanite god El until YHWH began to function as a synonym for El and El-Elyon, i.e., different names for the same deity in biblical literature. Emerton draws attention to the use the divine names of YHWH and El and/or Elyon – which

40 Speiser, *Genesis: Introduction, Translaion, and Notes,* 104.

41 See also Josef Scharbert, *Genesis 12–50,* Die Neue Echter Bibel. Kommentar Zum Alten Testament Mit Der Einheitsübersetzung (Stuttgart: Echter Verlag, 1995), 134–35; An 8th-century BC Aramaic stele found at Sfire, near Aleppo, also mentions this deity. Interestingly, in this stela, 'El and 'Elyon [אל ועליון] appear as separate gods. See further Cargill, *Melchizedek,* 37; Eric E. Elnes and Patrick D. Miller, 'Elyon עליון', in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* ed. K. van der Toorn, Bob Becking, and Pieter Willem van der Horst (Leiden; Boston; Grand Rapids, Mich.: Brill; Eerdmans, 1999), 293–99; Speiser, *Genesis: Introduction, Translaion, and Notes,* 105.

42 For example, the bilingual (Phoenician and Luwian) inscription known as Karatape/Azatiwada (8th century BCE), found during excavations at the Hittite fortress of Karatape.

43 For a detailed discussion of this issue see further: Meindert Dijkstra, 'El, the God of Israel–Israel, the People of YHWH: On the Origins of Ancient Israelite Yahwism', in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah,* ed. Bob Becking et al. (London, New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001), 81–126.

44 Gen 1,1

45 Cargill, *Melchizedek,* 40–41; Cf. Lieber, *Etz Hayim,* 81; Shirley Lucass, *The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity* (New York: T & T Clark, 2011), 69–70.

is explicitly peculiar to the psalms – and notes that the identification of YHWH with El and El-Elyon must be dated to the post-exilic period.[46]

Returning the starting point of this section, namely, the theological problem with tithing: why did Abram, the servant of YHWH, tithe to Melchizedek, the priest of El-Elyon (עֶלְיוֹן אֵל), a foreign Canaanite deity? The issue of anachronism or tithing can be readily resolved by interpreting the noun מעשר not as a tithe but as a donation or wealth. In conclusion, Cargill offers a concise summary of the extant knowledge regarding the figure of Melchizedek in the contemporary era:

> We cannot escape the reality, however, that all of the Melchizedek traditions are ultimately the result of the whol-cloth creation of an individual from the alteration of two letters – changing סדם to שלם – in Gen 14:18. Without this attempt to distance Abram from Sodom and sanitize the patriarch – a literary practice that characterizes the creation and redaction of Jewish literature throughout the Second Temple Period – Melchizedek would have simply remained the king of Sodom, who assumed the throne when his father, Bera', was killed by Kedolra'omer in the Battle of the Valley of Śiddim. Melchizedek would have been son of Bera', king of Sodom, priest of 'El-'Elyon, who went out to thank Abram for risking his life to rescue the lives and livehoods of his people by offering to Abram that Abram keep the possessions he had recovered, an offer Abram righteously refused. That is the alternative reality we would have read about it if that initial simple redaction had not been made.[47]

Finally, the following questions can be posed: who is the Melchizedek who appears in the Masoretic text as we know it today, and what are his characteristics? While not entirely independent of the original version of Gen 14,17–24, it is the result of redaction from theological considerations that has most shaped the figure of Melchizedek and its impact.

In Gen 14,18 thanks to the parenthetical disjunctive clause significantly identifies Melchizedek as a king as well as a priest. Melchizedek the priest-king embodies the enigmatic figure of the King of Salem, that is, Jerusalem, and the priest of YHWH, El-Elyon, the Creator of heaven and earth, who is said to have brought wine and bread. This is understood by later authors to mean the offering of sacrifice. It is further understood that Melchizedek blessed Abram, the first patriarch and forefather of the chosen people, who then gave him a tithe of all his goods, as required by the law of tithing for the priesthood. The concept of sacrifice, blessing and tithing serve to reinforce Melchizedek's priestly role. The Hebrew meaning of his name is "my righteous king", who reigns none other than in Salem, i.e. Jerusalem "the city of peace". This analysis suggests that Melchizedek embodies a synthesis of the regal and sacerdotal

---

46 John A. Emerton, ed., *Studies in the Pentateuch* (Leiden: Brill, 1990), 99–100.

47 Cargill, *Melchizedek,* 98.

functions, thereby exemplifying a paradigm of perfection in both domains. Through his interaction with Abram, the figure Melchizedek delineates the theological, political and economic paradigm of an ideal cult and kingdom for the chosen people.

## 2. THE FIGURE OF MELCHIZEDEK IN PSAM 110

A prominent example of Melchizedek's influence and inner-biblical exegesis is Psalm 110, which has become widely known as one of the Messianic Psalms. Our first questions raise immediately: why this Psalm is messianic and what messianic ideal it represents?

Psalm 110 presents the figure of an ideal king, chosen by YHWH Himself from conception to reign on Zion, His holy mountain with God-given power and authority, a king like King David (vv. 1–3, 5–7). Furthermore, v. 4 adds to this royal figure the ideal priestly image, recalling the message of the prophet Nathan to King David, known from 2Sam 7, with its promises concerning his kingdom, and particularly the 'eternal' Davidic dynasty. However, this verse gives rise to theological questions concerning the nature of the priestly role. Why the priesthood of the order of Melchizedek is considered to be eternal, when other priesthoods, such as those of the Aaronic, Levitical, or even Zadokite order, are already in existence.

A thorough examination of the psalm reveals that, while in Gen 14 royal and priestly status are equally balanced, in this instance royal status is predominant (verse 1–3, 5–7), with priestly status assuming a more recessed position, although it is situated in the centre of the psalm (verse 4). Additionally, while royal status is a central theme in the psalm, priestly status is only peripherally addressed. The adjective "vague" may be a bold one, but it must be acknowledged that if the reader is not familiar with the Melchizedek of Gen 14, he will not comprehend the reference to the priesthood or priestly order, even if he is acquainted with the entire Old Testament. In the context of the primary objective of this study, it is imperative to examine verse 4 in greater detail, exploring the reasons and methods by which a subsequent biblical author (or authors) would utilise the figure or name of Melchizedek to compose a messianic psalm.

| MT | NRSV | LXX (Ps 109) | NETS |
|---|---|---|---|
| [1] לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם יְהוָה לַאדֹנִי שֵׁב לִימִינִי עַד־אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ׃ | [1] The LORD says to my lord, "Sit at my right hand until I make your enemies your footstool." | [1] Τῷ Δαυιδ ψαλμός. Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. | (1) The Lord said to my lord, "Sit on my right until I make your enemies a footstool for your feet." |

| MT | NRSV | LXX (Ps 109) | NETS |
|---|---|---|---|
| 2 מַטֵּה־עֻזְּךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ: | [2] The LORD sends out from Zion your mighty scepter. Rule in the midst of your foes. | [2] ῥάβδον δυνάμεώς σου ἐξαποστελεῖ κύριος ἐκ Σιων, καὶ κατακυρίευε ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν | [2] A rod of your power the Lord will send out from Sion. And exercise dominion in the midst of your enemies! |
| 3 עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶיךָ: | [3] Your people will offer themselves willingly on the day you lead your forces on the holy mountains. From the womb of the morning, like dew, your youth will come to you. | [3] μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησ σε. | [3] With you is rule on a day of your power among the splendors of the holy ones. From the womb, before Morning-star, I brought you forth. |
| 4 נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנָּחֵם אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק: | [4] The LORD has sworn and will not change his mind, "You are a priest forever, as I have said, my king[48], the righteous one.[49]"[50] | [4] ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ. | [4] The Lord swore and will not change his mind, "You are a priest forever according to the order of Melchisedek.[51]" |
| 5 אֲדֹנָי עַל־יְמִינְךָ מָחַץ בְּיוֹם־אַפּוֹ מְלָכִים: | [5] The Lord is at your right hand; he will shatter kings on the day of his wrath. | [5] κύριος ἐκ δεξιῶν σου συνέθλασεν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς αὐτοῦ βασιλεῖς· | [5] The Lord at your right shattered kings on a day of his wrath. |

[48] Mitchell J. Dahood, *Psalms III: 101–150* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970), 118: 'Legitimate King. By his covenant the Suzerain Yahweh has named his vassal, the Israelite King, legitimate ruler of Israel.'

[49] Cargill translates Ps 110,4 as follows: 'YHWH has sworn and will not change his mind: 'You are a priest forever, according to what I have spoken, my righteous king.' See further: Cargill, *Melchizedek,* 82; Similarly, Dahood offers another precise translation of this verse: 'Yahweh has sworn and will not change his mind: "You are a priest of Eternal, according to his pact; His legitimate king, my lord."' Dahood, *Psalms III,* 112.

[50] The JPS offers the following translation: 'You are a priest forever, a rightful king by My decree.' It notes that 'after the manner of Melchizedek' is also acceptable. See further *JPS Hebrew-English TANAKH. The Traditional Text and the New JPS Translation (2nd Edition)* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, n.d.), 1554.

[51] Stuckebruck offered an alternative reading: : "you are a priest forever, according to my order, O Melkizedek [...] which in turn would form a parallel to the Lord's (YHWH) addressing to Adonai in v.1." See further: Loren T. Stuckenbruck, 'Melchizedek in Jewish Apocalyptic Literature', *Journal for the Study of the New Testament* 41(I) (2018): 127.

| MT | NRSV | LXX (Ps 109) | NETS |
|---|---|---|---|
| 6 יָדִין בַּגּוֹיִם מָלֵא גְוִיּוֹת מָחַץ רֹאשׁ עַל־ אֶרֶץ רַבָּה׃ | 6 He will execute judgment among the nations, filling them with corpses; he will shatter heads over the wide earth. | 6 κρινεῖ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, πληρώσει πτώματα, συνθλάσει κεφαλὰς ἐπὶ γῆς πολλῶν. | 6 He will judge among the nations, will make full with corpses; he will shatter heads bon the land of many. |
| 7 מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל־כֵּן יָרִים רֹאשׁ׃ | 7 He will drink from the stream by the path; therefore he will lift up his head. | 7 ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῷ πίεται· διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλήν. | 7 From a wadi by a road he will drink; therefore he will raise head high. |

The figure of Melchizedek as a distinct entity in Gen 14 has undoubtedly contributed to the novel interpretation of Psalm 110. Despite of the fact that Ps 110,4 refers to Melchizedek or to the "righteous king", in the context of subsequent Judeo-Christian interpretation, this psalm signifies the celebration the crowning of YHWH's anointed king, the messiah. This is so due to the 'messianic terms' found in v. 3. For instance, the חיל in the context of ביום חילך "on the day of your birth", מרחם "womb (uterus)", ילדתיך "the [dawn] of your youth", are particularly noteworthy in this regard. These terms have contributed to Christianity's interpretation of the psalm as messianic prophecy concerning Jesus.

The consensus among several exegetes, including Cargill, is that Psalm 110, akin to Psalm 2[52], was originally categorised within the genre of the Canaanite coronation psalm. Within this genre, the newly crowned king is depicted as being given the Mesopotamian language of adoption (wherein the deity is represented as receiving the crowned king as his son) and birth. This genre subsequently evolved into a component of the coronation and enthronement hymns of ancient Israel.[53] It is noteworthy that both the Canaanite kings (Phoenician, Ugaritic, and during the establishment of the kingdom of ancient Israel) and the Mesopotamian kings also played a priestly role in the local cult as adopted sons of the gods. It is evident that readers of the Hebrew text

[52] In Psalm 2, the king is described as the son of God and his anointed (משיחו), who sits on Zion, the holy mountain of YHWH: "I have set my king on Zion, my holy hill. I will tell of the decree of the LORD: He said to me, "You are my son; today I have begotten you…""

[53] See further Lucass, *The Concept of the Messiah,* 67–68, 72; Adela Yarbro Collins and John J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids, Mich.; Cambridge, UK: Eerdmans, 2008), 15–19; Matthew V. Novenson, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 90; See also Dahood who interprets this psalm as celebrating a military victory. Dahood, *Psalms III,* 113.

had no difficulty in perceiving the anointed king as a son begotten by YHWH in either Psalm 2 or Psalm 110.[54]

From the perspective of exegesis, the verse of Psalm 110 that has been most disputed is verse 4. The language of this verse has become problematic due to the appearance of מַלְכִּי־צֶדֶק "Malki-ṣedek" together with the previously discussed כֹּהֵן לְעוֹלָם "priest forever" expression. Drawing upon the historical context, the interpretation "You are a priest forever, as I said of you: My righteous king" (the literal translation of the Hebrew version)[55], i.e. the concept of a single individual fulfilling the roles of priest and king (i.e., priest-king[56]) was acceptable for the ancient audience without presuming the establishment of a new priestly order. J. Day reflects on it: "The idea of the Israelite monarchy as an example of sacral kingship has become an accepted piece of received scholarly wisdom; and of course one of the characteristics of sacral kingship is that it bestows upon its office-holders a priestly role."[57]

However, according to Cargill, this priest-king became a dichotomy (priest and king in one person) in the Second Temple, and this could have been problematic for the strengthened priesthood of Jerusalem.[58] The principal source of contention during the Second Temple period[59], as outlined by Cargill, stemmed from the transition in which the high priest assumed the sacred role previously held by the king, thereby becoming the intermediary between YHWH and the people of Israel. The high priest (הכהן הגדול) is present in the cult as the anointed one (māšîaḥ/משיח) of YHWH[60], a

---

[54] Psalm 2,7: "You are my son; today I have begotten you." Dahood, *Psalms III,* 114. Dahood mentions several examples, e.g., Amarna letters (14th century BCE): "Behold, I am a servant of the king my lord, and the stool of his feet" (EA 141:39–40); "I am the dust of your feet." (EA 195:5–10). For a detailed discussion see further Lucass, *The Concept of the Messiah,* 40–65.

[55] At the end of the word דברתי the yod / י can be understood in two ways: (1) *hireq comapginis:* דברת "according to his order/manner" or (2) the verb דבר: piel perfectum in the first person singular "I said."

[56] Dahood mentions that in the nascent phase of the ancient Israelite kingdom(s), monarchs were endowed with both the regal and sacerdotal statuses. This assertion is substantiated by references such as 2Sam 8,18 and 1Kgs 3,4. Dahood, *Psalms III,* 117.

[57] John Day, ed., *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (London: Bloomsbury, 2013), 187.

[58] Cargill, *Melchizedek,* 89ff.

[59] Following the Babylonian exile (586–539 BCE), the Davidic dynasty and the Kingdom of Judah were never restored. The destruction of Jerusalem and the Temple marked the demise of the Davidic dynasty and its subsequent disappearance from the historical record. It is noteworthy that, from the Persian period onwards, there was a close association of ideas concerning the Davidic dynasty with messianic expectations. The concept of משיח "messiah" or "anointed one", is closely associated in the Bible with three figures: the priest, the king, and the prophet.

[60] The laws pertaining to the person and role of the high priest are part of the so-called Priestly material (P), which was compiled during and following the Babylonian exile and subsequently acquired its final form. This entailed a theological, religious, and cultural transformation, which elevated the high priest to the status of anointed one (māšîaḥ/משיח) of YHWH. See further: Lucass, *The Concept of the Messiah,* 123; Deborah W. Rooke, *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High*

role previously held by the king[61], and this role becomes particularly central on the Day of Atonement (Yom Kippur).[62] Furthermore, Sh. Lucass argues that Yom Kippur assumed the function of the pre-exilic New Year's holiday, which was the commemoration of YHWH's kingship. In this regard, J. J. Collins asserts that in the post-exilic period, the high priest emerged as the sole supreme "authority" within Judean Jewish circles.[63]

According to Cargill's further insights, the priest-king dichotomy in the case of Psalm 110 was "easily" resolved thanks to the translation or (mis)reading of the Septuagint, which treated the "true king" as a proper name, similarly to Gen 14:18: Melchizedek (μελχισεδεκ). Furthermore, the Hebrew verb structure ועל דברתי "of whom I spoke" was interpreted as a noun structure: "according to its order" (κατὰ τὴν τάξιν). I can agree with Cargill's observation, but I contend that this does not necessarily indicate a mere misreading. Instead, it can be argued that there is a creative use of an earlier tradition (Gen 14), in which a text that is more difficult to understand or is incompatible with current theological-political views is rendered understandable.

Through the Septuagint translation, the psalm received the following interpretation, which has determined its meaning to the present day: instead of the actual king, the name and figure of Melchizedek were included in the psalm, thereby establishing a new priestly order that was not related to the Levitical priesthood[64]. Consequently, during the period of Persian governance in Yehud, when Zion and Jerusalem were undergoing reconstruction and the temple cult, in conjunction with the Jerusalem priesthood, played a pivotal role in the governance of religious, political and social domains, the hymn concerning an anointed king resonated as provocative or, at the very least, as remote and unattainable. A similar problem emerged later during the Seleucid rule or the Hasmonean dynasty, where the final attempts were made to unite the ruler and the high priest in one person[65]. Instead, the hymn about the ideal king (or, to use the well-known technical term, the royal messiah) becomes firmly associated with the Melchizedek concept, which posits a future ideal king who is both king and priest in one person, akin to Melchizedek.

---

*Priesthood in Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 12.

61 See further: Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh* (London: Routledge, 2000), 32; Lucass, *The Concept of the Messiah,* 123.

62 Lucass, *The Concept of the Messiah,* 121–43.

63 John J. Collins, *The Scepter and the Star. Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, Mich.; Cambridge, UK: Eerdmans, 2010), 92 Collins mentoins the example of the Book of Sirach which attributes a greater role to Aaron (Sir 45:6–22) than to David (Sir 47:2–11).

64 Cargill, *Melchizedek,* 89–95.

65 The appellation "(High) Priest of the Most High God" is one employed by the Hasmoneans. In the case of Simon, the perpetual high priestly title also appears "Σιμωνα ἡγούμενον καὶ **ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα**" – "Therefore the Jews and the priests decided that Simon should be their prince and high priest forever, until a trustworthy prophet should arise." (cf. 1Macc 14,41)

It is evident that this interpretation of Psalm 110 exerted a profound influence on the development of Melchizedek's character and function within the context of early Christian literature. A notable illustration of this phenomenon is found in the Letter to the Hebrews, where the author builds upon this psalm to delineate Jesus as the eternal High Priest, notwithstanding the fact that he is not of the tribe of Levi. Thus, as we will see in the case of Hebrews, the Septuagint translation determined the early Christian reading of Psalm 110. Psalm 110, which is commonly understood to be a coronation or enthronement hymn of YHWH's anointed king (originally addressing YHWH's righteous king, not Melchizedek), is understood to be messianic prophecy concerning Jesus of Nazareth. This psalm is also understood to be a prophecy about the establishment of a new priestly order, far preceding all the Old Testament priestly orders (Aaronic, Levitical, Zadokite, etc.). It provided the basis for two Christological titles: the royal and the priestly ones. Furthermore it provided the basis for the title of mediator of the eternal covenant (Heb 8).

It is important to emphasise that there is probably not only a unidirectional influence between Gen 14,18–20 and Ps 110,4. If we consider the later reception history, we cannot rule out that the idea that Salem is identical with Jerusalem, or that it is an archaic name for Jerusalem, was strengthened under the influence of Psalm 110. Furthermore, the role of kings as sons of God, and their associated priesthood, undoubtedly played a significant role in the development of ancient Israelite messianism, as well as in the theologies developed about the figure and role of the coming messiah. It is sufficient to consider the role of the kings of the ancient Near East (e.g., Egypt, Ugarit, Mesopotamia), as it clearly defined the role of the kings ruling in Israel and Judah. On the one hand, the king represented his community, his people, before the deity, atoning for their sins. At the same time, he represented the deity before the people, which meant that the people and the land received blessings through the person of the king. The king's participation in the cult was therefore instrumental in maintaining the order of creation (e.g., New Year celebrations).[66] For instance, one need only consider the manner in which the reigns of kings are evaluated in the Book of Kings, particularly the reigns of David, Hezekiah, and Josiah (1Kgs 2; 2Kgs 18,1–8; 2Kgs 22,1–23,27).

## 3. The Figure of Melchizedek in the Letter to the Hebrews

There is no reference in the Synoptic Gospels to Jesus' high priesthood or his role as similar to the one represented by Melchizedek. In Hebrews, on the other hand, the figure of Melchizedek appears several times, undoubtedly building on earlier biblical

[66] Lucass, *The Concept of the Messiah,* 91–93.

traditions (Gen 14,18–20; Ps 110,4). The purpose, which is not concealed, is to present Jesus Christ as the first-born Son of God (Heb 1:5, 6, 9) and as the high priest of the order of Melchizedek, understood as "the forerunner of the glorified Christ"[67]. As I pointed out at the beginning of this paper, it is not our purpose to discuss Hebrews in detail, but merely to summarise in a brief reflection how Melchizedek appears in this writing and how earlier traditions about him have been subjected to theological reflection and interpretation as well as to spiritual reading *(lectio divina)*.

The 'Melchizedek high priesthood' is gradually introduced in Hebrews: the first chapter discusses the superiority of Jesus over the angels, and this section already emphasizes the sonship of God, supported by Old Testament quotations: 'You are my son, today I have begotten you' (Ps 2,7), 'I will be a father to him, and he shall be a son to me' (2Sam 7,14), and 'Sit at my right hand until I make your enemies your footstool' (Ps 110,1). Jesus' sonship is underpinned by the Psalms of his accession to the throne and the promise of the Davidic dynasty, i.e. royal attributes, but, as we shall see in the following texts, Jesus' high priesthood is much more pronounced than his kingship, presumably because of the high priestly status that developed during the Second Temple.[68] Furthermore, the author emphasises Jesus' fidelity as son of God and high priest by comparing his figure to Moses, using prophetic attributes (Heb 3:16). He then introduces the theme of high priesthood and sonship together: "Since, then, we have a great high priest (ἀρχιερέα μέγαν) who has passed through the heavens, Jesus, the Son of God (Ιησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ)…" (Heb 4,14) From this foundation, the Hebrews proceeds to expound on the function of high priests, who are selected from among the populace to serve as representatives of the community before God and to offer sacrifices for transgressions (Heb 5,1). This, although not explicitly stated in the text, alludes to the atoning sacrifices of Yom Kippur (Day of Atonement). In contrast, the author provides an interpretation of the role of Jesus by examining the abovementioned two enthronement psalms (Psalm 2,7 and 110,4) in the context of his sonship. In this section, the author cites the verse from Psalm 110 concerning Melchizedek:

> "So also Christ did not glorify himself in becoming a *high priest,* but was appointed by the one who said to him,
> "You are my Son,
> today I have begotten you" [Ps 2,7];
> 6 as he says also in another place,
> *"You are a priest forever,*
> *according to the order of Melchizedek*
> (ὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ)." [Ps 110,4] …

[67] Jaroslav Brož, 'Melkizedek alakja a Zsidókhoz írt levélben és Qumránban', in *Qumrán és az Újszövetség: Szegedi Biblikus Konferencia 1999,* ed. György Benyik (Szeged: JATEPress, 2001), 58.

[68] Collins, *The Scepter and the Star,* 164–65.

> [9] and having been made perfect, *he became the source of eternal salvation for all who obey him,* [10] *having been designated by God a high priest according to the order of Melchizedek* (Θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ)."
> Heb 5,5–6.9–10

The Septuagint interpretation of Psalm 110 is clearly present in Heb 5,6. In the following chapters, the Hebrews also refers to the place of Jesus' high priesthood, which is redemption, the kingdom of heaven (Heb 6,19–20). The next chapter then proceeds to a detailed discussion of Melchizedek, offering insights into the associated traditions (Gen 14,18–20, followed by Ps 110,4) and the underlying principles that guide the author(s) of Hebrews and their community in their interpretation of the high priesthood according to the order of Melchizedek:

> This "King Melchizedek of Salem, priest of the Most High God (ὁ Μελχισεδέκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου), met Abraham as he was returning from defeating the kings and blessed him"; **2** and to him Abraham apportioned "one-tenth of everything." [Gen 14,18–20] His name [Melchizedek's], in the first place, means "king of righteousness"; next he is also king of Salem, that is, "king of peace." **3** Without father, without mother, without genealogy, having neither beginning of days nor end of life, but resembling the Son of God, he remains a priest forever [Ps 110,4]. **4**See how great he is! Even Abraham the patriarch gave him a tenth of the spoils [Gen 14,20]. **5** And those descendants of Levi who receive the priestly office have a commandment in the law to collect tithes from the people, that is, from their kindred, though these also are descended from Abraham. **6** But this man, who does not belong to their ancestry, collected tithes from Abraham and blessed him who had received the promises [Gen 14,20]. **7** It is beyond dispute that the inferior is blessed by the superior. **8** In the one case, tithes are received by those who are mortal; in the other, by one of whom it is testified that he lives. **9** One might even say that Levi himself, who receives tithes, paid tithes through Abraham, **10** for he was still in the loins of his ancestor when Melchizedek met him [Gen 14,17]. Heb 7,1–10

In this discourse, three significant concepts derived from the interpretation of Gen 14,18–20 are to be emphasised: (1) The author's interpretation of 'Salem' does not necessitate its understanding as 'Jerusalem'; rather, the concept of 'Salem' is interpreted as 'peace', a notion derived from the wordplay and etymology of 'Salem/שָׁלֵם' and 'Salom/שָׁלוֹם'. 2) It is crucial to note the specific interpretation of tithing: on the one hand, it is recognised as a compulsory *mitzvah* / commandment (v. 9), but at the same time it is discussed in a subordinate-to-higher relation, with the lower ranking tithing the higher ranking. This emphasises that the Levitical priesthood is lower than the Melchizedek priesthood, because indirectly through Abraham he tithes to Melchizedek (vv. 9–10). 3) The discontinuity created in the narrative of Gen 14,17–24 – the unknown king of Sodom and the unexpected appearance of Melchizedek, king of Salem – results in the figure of Melchizedek being rendered almost unearthly ("ethereal Melchize-

dek"[69]), with no specific political or religious context. Consequently, it is noteworthy that the author of Hebrews places particular emphasis on this aspect in v. 3. It is imperative to emphasise at this juncture that the author is not drawing parallels between Jesus' priesthood and that of Melchizedek; rather, he is establishing a contrast: the particulars of Melchizedek's age or lineage are not known, thus rendering him quasi-timeless, without a defined beginning or end. Consequently, akin to Jesus, the Son of God, Melchizedek "remains a priest forever" (v. 3).

In the subsequent section, the author once again explores the question of how the high priesthood of Jesus can be understood in the light of the priesthood of Melchizedek:

> Now if perfection had been attainable through the levitical priesthood – for the people received the law under this priesthood – what further need would there have been to speak of another priest arising according to the order of Melchizedek, rather than one according to the order of Aaron? **12** For when there is a change in the priesthood, there is necessarily a change in the law as well. **13** Now the one of whom these things are spoken belonged to another tribe, from which no one has ever served at the altar. **14** For it is evident that our Lord was descended from Judah, and in connection with that tribe Moses said nothing about priests. **15** It is even more obvious *when another priest arises, resembling Melchizedek,* **16** *one who has become a priest, not through a legal requirement concerning physical descent, but through the power of an indestructible life.* **17** For it is attested of him,
>
> *"You are a priest forever,*
> *according to the order of Melchizedek."* [Ps 110,4]
>
> 18 There is, on the one hand, the abrogation of an earlier commandment because it was weak and ineffectual **19** (for the law made nothing perfect); there is, on the other hand, the introduction of a better hope, through which we approach God. **20** This was confirmed with an oath; for others who became priests took their office without an oath, **21** but this one became a priest with an oath, because of the one who said to him,
>
> *"The Lord has sworn*
> *and will not change his mind,*
> 'You are a priest forever'"–
>
> 22 accordingly Jesus has also become the guarantee of a better covenant. **23** Furthermore, the former priests were many in number, because they were prevented by death from continuing in office; **24** but he holds his priesthood permanently, because he continues forever. **25** Consequently he is able for all time to save[a] those who approach God through him, since he always lives to make intercession for them. **26** *For it was fitting that we should have such a high priest, holy, blameless, undefiled, separated from sinners, and exalted above the heavens.* **27** *Unlike the other high priests, he has no need to offer sacrifices day after day, first for his own sins, and then for those of the people; this he did once for all when he offered himself.* **28** For the law appoints as high priests those who are subject to weakness, but the word of the oath, which came later than the law, appoints a Son who has been made perfect forever. Heb 7,11–28

69 Cargill, *Melchizedek,* 28.

As it transpires from the quoted passages, the interpretation of the earlier tradition involves several notable features: (1) A reversal of the comparison between Melchizedek and the priesthood of Jesus occurs, with Jesus' high priesthood being compared to that of Melchizedek, in contrast to verse 3 above, which disqualifies the Aaronic high priesthood (vv. 15–16). This analogy must not be regarded as merely the reverse of the previous one, however, for it concerns not the priesthood in general and the Levitical priesthood (and tithes), but rather the high priesthood and the priesthood of Aron. Consequently, akin to the Levitical priesthood, the Aaronic high priesthood is subordinate to the Melchizedek high priesthood, signifying the invalidation of the former law (v. 18). This assertion is founded upon the interpretation of Ps 110,4, which is quoted in two sections (v. 17 and 21): firstly, the eternal nature of Jesus' high priesthood is confirmed (verse 17 – Psalm 110,4b), and secondly, it is indicated that the promise and oath of God in Ps 110 pertains to Jesus (v. 21 – Ps 110,4a). (2) Furthermore, the passage makes reference to the role of the high priest on Yom Kippur, specifically the offering of sacrifices for his own sins and for the sins of the people (verse 27a cf. Lev 16). The author interprets this, perhaps hyperbolically, as a daily sacrifice contrasted with Christ's once-for-all sacrifice: *"this he did once for all when he offered himself"* (v. 27b).

## Conclusion

Without claiming to be exhaustive, an endeavour has been made to present the history of Melchizedek's influence through the utilisation of the approaches of midrash- and inner-biblical exegesis and *lectio divina*. The central inquiry guiding this study pertains to the manner in which authors across diverse historical periods have utilised and reinterpreted the figure of Melchizedek. The objective of this study is to explore the factors that have contributed to the enduring fascination with the Melchizedek tradition, as evidenced by its presence in the writings of psalmists, and New Testament author(s).

The starting point of our investigation was the priest-king Melchizedek, the priest of El Elyon whom Abram (later Abraham) encounters in Canaan. It is noteworthy to observe the manner in which the transition of the deity "El Elyon" to become an attribute of YHWH, and the transformation of Salem to become the "former" name of Jerusalem. In the context of evolving theological paradigms, the editorial endeavours have consistently involved reinterpretation and adaptation of earlier traditions to align with prevailing social, political and economic contexts.

However, this kind of updating did not remain confined to Hebrew scriptural texts. In the case of the Greek translations of the Septuagint, there are instances of updates that sought to assert theological tendencies. A prominent example of this can be found

in Psalm 110, where Melchizedek is depicted not only as a priest, but also as the founder of an eternal priestly order.

The letter to the Hebrews, in alignment with the tradition under scrutiny, is predicated on the two-faceted nature of Melchizedek, thereby developing a Christology that accentuates the dual roles of Jesus Christ, including his status as both son of God and an eternal high priest according to the order of Melchizedek. It should be noted that the kingship of Melchizedek remains in the background, despite of the fact that, his kingly character is of paramount importance in Gen 14,18. Conversely, the priestly character of Christ is accentuated when considered not only a priest, but also the high priest according to the order of Melchizedek.

Finally, the figure of Melchizedek that emerges from Hebrews is very well captured by the inner-biblical exegesis, midrash exegesis and by the early form the lectio divina. The author(s) of Hebrews has incorporated the earlier traditions concerning Melchizedek into his own spiritual reading and theological doctrine by commenting on and drawing on the earlier traditions about Melchizedek. These traditions originate from the figure of the unknown Canaanite priest-king, Melchizedek and draw on later related traditions, while also assuming the figure of the royal and priestly Messiah. In so doing, the author confirms and clarifies the messiahship of Christ Jesus as the only begotten Son of God, who is forever High Priest according to the order of Melchizedek. For the author(s)/editor(s) of Hebrews, therefore, the concept of a kingdom without genealogy and a priesthood independent of the Aaronic and Levitical priesthood (which existed before it) provided the ideal theological basis for the doctrine that there was a special high priest. The meaning of Melchizedek and the name of his origin, as proposed by the author(s) of Hebrews, clearly demonstrates the endeavour to interpret the text in a messianic context. The figure of Jesus, the glorified Christ, is identified as the High Priest of 'righteousness' (a reading of Melchizedek's name) and 'peace' (a reading of Salem's name) who is the mediator of a new and eternal covenant (Heb 9–10).

## BIBLIOGPRAHY

Alt, A., Rudolf Kittel, Otto Eissfeldt, Paul Kahle, and Gerard E. Weil. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Batto, Bernard F. 'Zedeq'. In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* edited by K. van der Toorn, Bob Becking, and Pieter Willem van der Horst, 929–34. Leiden; Boston; Grand Rapids, Mich.: Brill; Eerdmans, 1999.

Bird, Michael F. *Are You the One Who Is to Come? The Historical Jesus and the Messianic Question,* 2009.

Brož, Jaroslav. 'Melkizedek alakja a Zsidókhoz írt levélben és Qumránban'. In *Qumrán és az Újszövetség: Szegedi Biblikus Konferencia 1999,* edited by György Benyik, 49–58. Szeged: JATEPress, 2001.

Cargill, Robert R. *Melchizedek, King of Sodom: How Scribes Invented the Biblical Priest-King*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Collins, Adela Yarbro, and John J. Collins. *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids, Mich.; Cambridge, UK: Eerdmans, 2008.

Collins, John J. *The Scepter and the Star. Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, Mich.; Cambridge, UK: Eerdmans, 2010.

Dahood, Mitchell J. *Psalms III: 101–150*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.

Dalley, S., C. B. F. Walker, and J. D. Hawkins. *The Old Babylonian Tablets from Tell al Rimah*. London: Britisch School of Archaeology in Iraq, 1967.

Day, John, ed. *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*. London: Bloomsbury, 2013.

Dijkstra, Meindert. 'El, the God of Israel–Israel, the People of YHWH: On the Origins of Ancient Israelite Yahwism'. In *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah,* edited by Bob Becking, Meindert Dijkstra, Marjo C.A. Korpel, and Karel J.H. Vriezen, 81–126. London, New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001.

— —. 'I Have Blessed You by YHWH of Samaria and His Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel'. In *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah,* edited by Bob Becking, Meindert Dijkstra, Marjo C.A. Korpel, and Karel J.H. Vriezen, 17–44. London, New York, NY: Sheffield Academic Press, 2001.

Elnes, Eric E., and Patrick D. Miller. 'Elyon עליון'. In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* edited by K. van der Toorn, Bob Becking, and Pieter Willem van der Horst, 293–99. Leiden; Boston; Grand Rapids, Mich.: Brill; Eerdmans, 1999.

Emerton, John A., ed. *Studies in the Pentateuch*. Leiden: Brill, 1990.

Fishbane, Michael A. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985.

— —. 'Inner-Biblical Exegesis'. In *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation,* edited by Magne Saebø, 1:33–48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Florentin, Moshe, and Abraham Tal, eds. *The Samaritan Pentateuch. An English Translation with a Parallel Annotated Hebrew Text*. Cambridge: University of Cambridge; OpenBook Publishers, 2024.

Grabbe, Lester L. *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*. London: Routledge, 2000.

Gröndhal, Frauke. *Die Personnamen Der Texte Aus Ugarit*. Rome: Papstlisches Bibelinstitut, 1967.

Handy, Lowell. 'Sedheq'. In *The Anchor Bible Dictionary,* edited by Noel David Freedman, 1065–66. New York, NY: Doubleday, 1992.

Johnson, Jan. *Meeting God in Scripture. A Hands-on Guide to Lectio Divina*. eBook. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016.

*JPS Hebrew–English TANAKH. The Traditional Text and the New JPS Translation (2nd Edition)*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, n.d.

Lieber, David L., ed. *Etz Hayim: Torah and Commentary*. New York: Jewish publication Society, 2001.

Lucass, Shirley. *The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity*. New York: T & T Clark, 2011.

Lukács Ottilia. 'Kánaáni papkirályból örök főpap? Melkizedek alakja a biblikus irodalomban'. In *Az eucharisztia a Szentírásban: biblikus tanulmányok az 52. Nemzetközi eucharisztikus kongresszusra való készület jegyében,* edited by Imre Kocsis, 81–108. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2020.

Merton, Thomas. *The Climate of Monastic Prayer*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2018.

Michelson, David A. *The Library of Paradise. A History of Contemplative Reading in the Monasteries of the Church of the East*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Novenson, Matthew V. *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Pietersma, Albert, and Benjamin G. Wright, eds. *The New English Translation of the Septuagint*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2007.

Rooke, Deborah W. *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Scharbert, Josef. *Genesis 12–50*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar Zum Alten Testament Mit Der Einheitsübersetzung. Stuttgart: Echter Verlag, 1995.

Seow, C.L. *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*. Atlanta, Ga.: Harvard Semitic Monographs, 1991.

Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. Edinburgh: T&T Clark, 1956.

Speiser, E. A. *Genesis: Introduction, Translaion, and Notes*. Garden City, NY: Doubleday, 1964.

Strack, H.L., and Günter Stemberger. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Translated by Markus Bockmuehl. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991.

Stuckenbruck, Loren T. 'Melchizedek in Jewish Apocalyptic Literature'. *Journal for the Study of the New Testament* 41(I) (2018): 124–38.

Tal, Abraham, ed. *Genesis: Biblia Hebraica Quinta Editione Cum Apparatu Critico Novis Curis Elaborato*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.

MÁRTONFFY Marcell

# A SZEMLÉLÉSTŐL A SZÖVEGIG. A *LECTIO DIVINA* HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL (PÉLDA: MK 9,2–9)

**ZUSAMMENFASSUNG**

Ein wichtiger Berührungspunkt zwischen der Interpretation von biblischen Texten und der traditionsreichen geistigen Schriftlesung ist es, dass beide Zugangsweisen gewissermaßen als Kunst betrachtet werden können. Das künstlerische Zusammenspiel von Regeln und Kreativität setzt allerdings sowohl beim exegetischen als auch beim kontemplativen Umgang mit der Bibel – indem diese Unterscheidung bei aller Gemeinsamkeit zu bewahren ist – jenen Freiraum voraus, der das Geschehen von (auch unerwartetem) Sinn ebenso ermöglicht wie die Berücksichtigung des historischen Wandels des begrifflichen Inhalts und der kommunikatíven Eigenart des Lesens selbst.

Die hermeneutische Fragestellung gilt also auch für die Beziehung zwischen der Praxis des „heiligen Lesens" und den wichtigsten Prämissen gegenwärtigen Textverstehens (so wie diese etwa in Michael Caseys Einführung zum Teil herangezogen werden). Anhand der Verklärungsszene des Markusevangeliums versucht mein Beitrag eine skizzenhafte (und sicherlich sehr partielle) Antwort vor allem auf die Frage, ob und wie die Vermittlung der Erfahrung „unbeständigen" Textsinns mit dem Anspruch der lectio divina möglich ist.

*Schlüsselwörter:* Heilige Lesung, historisch-kritische Exegese, Bild und Wort, Verklärung, Hermeneutik, christliche Praxis

## 1. SZEMLÉLŐDŐ OLVASÁS: MÓDSZER ÉS IGAZSÁGIGÉNY

Bizonyára nem véletlen, hogy aki tájékozódni próbál a keresztény lelkiség és életpraxis jelenkori formái és lehetőségei között, egyre gyakrabban találkozik a *lectio divina* fogalmával, teológiai alapvetéseivel, módszertanának népszerűbb vagy összetettebb ismertetésével és olyan közösségi kezdeményezésekkel, amelyek célja, hogy bevezessenek a szentírási szöveg mint eleven ige szemlélődő befogadásának gyakorlatába. A II. Vatikáni zsinat utáni időszakban a „szent olvasás" régi szerzetesi gyakorlatának feleleventése a hagyomány erőforrásai felé forduló közösségi megújulás összefüggésében értelmezhető. Abba a folyamatba illeszkedik, amelynek során a katolicizmus a népegyházi struktúráktól egyre inkább a kisebb közösségekre épülő, mozgalmi jellegű egyházi életformák felé

mozdul el.[1] E közösségek jellemzői között Massimo Faggioli sok egyéb mellett a túlnyomórészt laikus tagságot, az evangélium iránti radikális elkötelezettséget, az alapító karizmájához szorosan kapcsolódó képzést és, II. János Pál pápát idézve, a „zsinat által előmozdított széles körű és mély spirituális megújulás"[2] hatásait sorolja fel. Utóbbiakhoz szervesen hozzátartozik a hit történeti alapszövegeiből ösztönzést merítő életalakítás, és hatékony eszközt kínál a szentírási könyvek tanulmányozásának összekapcsolása az imával és az Isten jelenlétének teret adó csenddel.

E számos lelkiségi irányzat és szerzetesi közösség által alkalmazott bibliaolvasási mód jelentősége és növekvő népszerűsége túlmutat a katolicizmus felekezeti keretein. Átfogóbb értelemben olyan kezdeményezésnek bizonyul, amely a modernség közérzetét meghatározó „istenfogyatkozás"[3] kihívására válaszol. A *lectio divina* mint az Isten közelségének közvetlen átéléséhez utat nyitó, négy fokozatban megvalósuló *exercitium,* miközben alkalmasnak mutatkozik egyfajta, felekezeteken átívelő spirituális ökumené előmozdítására, a protestantizmuson belül is irányzatok sokaságában talál otthonra. Evan Howard szerint „ha végigkövetjük a Szentírás evangelikál használatát a reformáció kori gyökerektől kezdve a huszadik században (a puritánokon, a korai anglikánokon, a pietistákon, az ébredés mozgalmán [...], a fundamentalistákon stb.) át egészen napjainkig, láthatóvá válik, hogy a Szentírás olvasásának formatív megközelítése, amely nagy hasonlóságot mutat azzal, amit ma *lectio divinán*ak nevezünk, közös és mondhatni megszokott gyakorlat volt".[4]

Az előzőekkel összefüggésben a modern történeti-kritikai bibliakutatás olvasásmódjának kiegészítőjeként (és még inkább tényleges vagy vélt egyoldalúságainak helyreigazítójaként: a tudományos exegézis korrelátumaként és korrektívumaként) is bejelenti igényét a szent olvasás: az ige befogadásának olyan eszközét kínálja fel, amelynek helyes használata közelebb visz Istenhez, mint az értelmező munka intellektuális erőfeszítése.

> „A rituális olvasási gyakorlat során a szöveg különböző jelentésdimenziói nem elsősorban elméletileg nyílnak fel sorra egymás után, hanem az érzelmileg magával ragadó és (vagy) kontemplatívan csendes jelenlétben testileg valósulnak meg. Az értelmezés itt több, mint mentális fogalmak hozzárendelése a materiális jelekhez."[5]

---

[1] Bővebben lásd Massimo FAGGIOLI, *The Rising Laity. Ecclesial Movements since Vatican II,* Mahwah, NJ, Paulist Press, 2016 (e-könyv, oldalszám nélkül).

[2] II. JÁNOS PÁL pápa, *Beszéde az egyházi mozgalmak második nemzetközi találkozóján,* Rocca di Papa, 1987. március 2. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/march/documents/hf_jp-ii_spe_19870301_ss-nome-maria.html (elérés: 2025. február 2.).

[3] Vö. Martin BUBER könyvének címével: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie,* Zürich, Manesse Verlag, 1953.

[4] Evan HOWARD, *Lectio Divina* in the Evangelical Tradition = *Journal of Spiritual Formation & Soul Care* 5 (2012) 1, 56–77: 57.

[5] Karl BAIER, Lesen als spirituelle Praxis in christlicher und buddhistischer Tradition = K. BAIER, Regina POLAK, Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und spiritueller Praxis,* Göttingen, V & R unipress, 2013, 23–58, 34.

Intenciója szerint tehát a szent olvasás olyan szövegviszony, amely az Írások értelmének befogadását több síkon valósítja meg: nem pusztán az információ-felvétel síkján, hanem „fizikailag, érzelmileg és a meditatív éberség jegyében", az írott szöveg „»hűvös médiumát« (McLuhan) felmelegítve".[6] Transzformatív folyamat, amely „lelket formáló érzéki élménnyé alakítja a szöveget és lehetővé teszi, hogy a világ új alakot öltsön".[7]

Végül pedig a *lectio divina* több ponton is kapcsolódik egy – részben nagyon is racionális alapzaton nyugvó – kortárs értelmező konstrukcióhoz. Az úgynevezett teológiai Szentírás-interpretáció („TIS") képviselői, Fabiny Tibor megfogalmazásában,

> „hangsúlyozzák az egyház szerepét [és] a patrisztikus exegézis hagyományát, amelynek jellemzői: az Isten valóságáról, a Szentírás egységes narratívájáról és a hit szabályáról *(regula fidei)* való meggyőződés. Az egyházatyáktól tanult *lectio divina* (kontemplatív, imádkozó bibliaolvasás) azt a célt szolgálja, hogy bevonódjunk a szöveg világába (intratextualitás), hogy vegyünk részt a jelentésben. Korábban a tipológia tette lehetővé, hogy a szöveg jelenvalóvá legyen, ezért ismét előnybe kell részesíteni a tipológiai, figurális olvasást."[8]

Ez utóbbi összefüggés jelentőségét az adja, hogy a spirituális olvasásmódnak tágabb keretet adó teológiai modell erőteljes irányzatként paradigmatikus érvényre is igényt tart. Abba a vonulatba sorolható, amelynek képviselői a modernizmus egyoldalúságainak meghaladását tűzik ki célul. Hasonlóképpen a személődés Karthauzi II. Guigó klasszikus művében[9] felépülő, finoman kidolgozott metodikája, jóllehet szabályszerűségekre épül, messzebbre tekint a *módszernél:* az *igazság* ambícióját hordozza magában. Nem kevesebbre törekszik, mint a bibliai kinyilatkoztatás eleven értelemteljességéhez méltó, azzal összhangban lévő szövegérzékelés elsajátítására – végeredményben tehát visszatérésre az olvasás eredeti teljességéhez: *szent* minőségéhez. A hagyományos módszert felépítő szakaszok *(lectio – meditatio – oratio – contemplatio)* arra irányulnak, hogy az elmélkedés alanyát tapasztalati úton részesítsék Isten ismeretében *(cognitio Dei experimentalis).*[10]

Bármilyen töretlennek mutatkozik is azonban a hagyományos szekvencia érvénye, a premodern olvasásalakzatra visszahajló szöveghasználat csomópontszerűen gyűjt magába olyan kimondott vagy kimondatlan előfeltevéseket és állításokat, amelyek együttvéve határozott kihívást intéznek az értelmezés elméletéhez. Az összes felmerülő kérdés végiggondolására itt nincs mód, jóllehet a bibliaértelmezés „kritika utáni" paradigmája

---

[6] BAIER, *i. m.,* 51.

[7] Niklaus LARGIER, *Die Kunst des Begehrens – Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese,* München, Beck, 2007, 45.

[8] FABINY Tibor. Témák és fogalmak. „TIS" (= Theological Interpretation of Scripture) = UŐ [ET AL.], *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról,* Budapest. L'Harmattan, 2023, 257.

[9] GUIGO, II, *Scala Claustralium Sive Tractatus De Modo Orandi,* MPL 184, c. 0475 –0484D.

[10] Vö. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kontemplation und Schriftauslegung. Zu einigen Anfragen von Regina Polak = BAIER, POLAK, SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *i. m.,* 205–230, 208.

(mint hipotézisek és ismeretformák sajátos konstellációja), amely a *lectio divina* bizonyos mértékű reneszánszát is magába foglalja, úgyszólván valamennyi szerkezeti összetevőjét tekintve elemző megközelítést érdemelne.[11] Így válhatna könnyebben beláthatóvá, hogy önértelmezésének alapvonásai – a korokat átfogó önazonosság, a feltétlen érvény és a normativitás (amelyek egyaránt jellemzik a patrisztikus mintákat szem előtt tartó katolikus változatot és a krisztológiai horizontban mozgó, „visszafelé" olvasó[12] protestáns szentírási hermeneutikát) – vitatható és kritikai diszkusszióra hívó premisszák. Nem nagy merészség leszögezni, hogy valamennyi módszer, így a szent olvasás is az időbeliség, a részlegesség és a viszonylagosság jegyeit mutatja, ezért igazságát egyfelől a termékeny praxis képes tanúsítani, másfelől hagyományának az a dinamikája, amely változatok és alternatívák, kritikai szempontok és újjáértések plurális közegében és párbeszédében bontakozik ki.

Gondolatmenetem a *lectio divina* hermeneutikai megközelítésére tesz kísérletet. Közben igyekszik mindvégig magától értődőnek tekinteni a módszer sikeres alkalmazásainak megkérdőjelezhetetlenségét és általában is a belső ima transzperszonális történésének elvi hozzáférhetetlenségét a kritikai vizsgálódás számára. Nem tárgya tehát okfejtésemnek semmi abból, ami kilép a szoros értelemben vett olvasás illetékességi köréből. Csakhogy a kérdésfelvetésnek a kontemplatív olvasás első „létrafokára" való korlátozása azt a (szintén elvi) eshetőséget is magában rejti, hogy az olvasás történeti változásának észlelése szövegtapasztalat és ima kapcsolatát sem fogja érintetlenül hagyni. Maga ez a kapcsolat, az előzőek értelmében, mindenkor fennálló lehetőség, amelynek megvalósulása kivonja magát a tárgyiasító vizsgálódás hatálya alól. Annyi mindenesetre bizonyosan kijelenthető e kapcsolat szerkezetéről, hogy az olvasás jelentésének alakulása, kulturális környezetének és értelmező kontextusainak végtelen összetettsége nyitottá teszi olvasás és ima viszonyát. A szentírási textusok kinyilatkoztató szavával való katartikus találkozás eseménye, ha megtörténik, bizonyosan nem egyetlen minta szerint történhet meg.

---

[11] Csak felsorolásszerűen említhető itt a problematika néhány metszete. A *lectio divina* vonatkozásában sem tekinthető vitathatatlannak, s kivált nem kizárólagos érvényűnek számos „kritika utáni" alapmeggyőződés: a kanonikus (vagy kánonkritikai) egzegézis elsőbbsége, az eredményeiben széttartó történeti-kritikai kutatás sokféle Jézus-képének szembeállítása a hit Krisztusát értelmező dogmatikai hagyománnyal (katolikus szövegkörnyezetben többek közt Joseph RATZINGER/XVI. BENEDEK pápa Jézus-monográfiájának előszavában: vö. *Jesus von Nazareth. Erster Teil,* Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2007, 10–23), és általában is az egyházi hitvallás mint az értelmezés vezérfonala *(regula fidei, analogia fidei);* a premodern módszerek, így az allegória és tipológia újrahasznosítása, a középkori négyszintű szövegértelem aktualizálása, a modernség fejleményeivel szembeni, gyakran a „mai" ember antropológiai deformációját – csendjének és istenérzékenységének hiányát – kijelentő vagy panaszoló pesszimizmus és válságprófécia stb. De ugyanígy többféleképpen, teológiai nézőponttól függően és alkalmasint eltérő gyakorlati következményekkel „keretezhetők" és értékelhetők a szent olvasás olyan sarkalatos mozzanatai, mint Isten igéjének *meghallása* az olvasott textusokban, a Szentlélek vezetésére való ráhagyatkozás, a folyamatot irányító egyházi tekintély szerepe és tudományos kompetenciája, tanulmányozás és spontán megértés viszonya, valamint Isten jelenlétének közvetlen megtapasztalása.

[12] Vö. Richard B. HAYS: *Visszafelé olvasás. Figurális krisztológia és négyszeres evangéliumi tanúságtétel,* ford. Hajnal Piroska, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2019 (Hermeneutikai Füzetek 38.).

✴

Az alábbiakban elsőként a szent olvasás hagyományának néhány hermeneutikai vonatkozását érintem. Azt próbálom meg kifejteni, hogy a *lectio divina* tradicionális fokozati rendje hogyan válik a történelem során óhatatlanul nyitottá *(1. A hagyomány töréspontjai)*. Második lépésben a kritikai olvasás maradandó jelentősége mellett érvelek, megelőlegezve, hogy a történeti-kritikai exegézis és a spirituális olvasási praxis között nincs éles határ *(2. Kritikai olvasás és szent szöveg)*. Ezután, harmadikként, egy újszövetségi szövegpéldán, a Márk-evangélium színeváltozás-elbeszélésén keresztül szemléltetem olvasás és tapasztalat egy lehetséges, talán témánk szempontjából sem mellékes összefüggését *(3. Színelátás és a Tóra tekintélye [Mk 9,2–9])*. Befejezésül pedig azt a kérdést vetem fel, hogy mi következik mindezekből a szent olvasás jelenkori helyére nézve. Illetékességem korlátai arra intenek, hogy megmaradjak a kérdésfelvetésnél. Azt azonban megkockáztathatom, hogy a választ – az ismert hermeneutikai formulával szólva – egyfajta *sensus plenior,* a szent olvasás fogalmának jelentésbővülése irányában keresem *(4. Kitekintés)*.

Mivel az Isten szavára összpontosító olvasás a személy kommunikatív lehetőségeinek legbensőbb tartományában (vagy ott is) zajló folyamat, a tapasztalatra irányuló kérdések a tapasztalat fogalmára vonatkoznak, nem pedig egyedi tapasztalatok meglétét vagy hiányát feszegetik – s nem csupán sokak érintettségének érinthetetlensége okán, hanem már azért is, mert, Hans Robert Jausst idézve, „mindnyájan már azelőtt olvasók vagyunk, hogy az irodalomhoz [itt: a Biblia irodalmához] való reflexív viszonyunk termékennyé válhatna".[13] Másrészt viszont az az egyszerű belátás sem mellékes, és alighanem a lelki olvasásra is áll, hogy „nincs olyan előírás, amelynek követése bizonyosan jobb olvasóvá tenne bennünket másoknál"[14]. Ettől a megfontolástól teológiai kontextusban nem nehéz továbblépnünk a János-evangélium pneumatológiai alapvetése felé (vö. Jn 3,8). A „laikus" és a „professzionális" vagy a „lelki" és a „tudományos igényű" olvasás egyaránt kimeríthetetlen eseménypotenciáljának belátása egyszersmind emlékezés a Lélek fuvallatára.

## 2. A HAGYOMÁNY TÖRÉSPONTJAI

A szent olvasás korántsem töretlen hagyománya szükségképpen mutat fel olyan temporális jellemzőket, amelyek révén e hagyomány saját múltjához és egyidejűleg folytathatóságának megváltozott feltételeihez viszonyul. A módszer megújítása egyrészt leg-

---

[13] Hans Robert JAUSS: *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft,* Frankfurt/M., Suhrkamp [6]1979, 169.

[14] KULCSÁR SZABÓ Ernő, *Laikus olvasás és esztétikai megkülönböztetés – avagy a műveltségi irodalomeszmény vége?,* Budapest, Kossuth Kiadó, 2014 (részlet a szerző *Megkülönböztetések. Médium és jelentés az irodalmi modernségben* című kötetéből, Budapest, Akadémiai, 2010). E-könyv, oldalszám nélkül.

mélyebb rétegeként tartalmazza önnön eredeti igényét, azt, hogy Isten megtapasztalásának médiuma legyen, és ily módon felülemelkedjék az idő korlátain. Másrészt, mivel magán viseli az idő lenyomatát – ha tudomást vesz a történelem, nem utolsósorban a keresztény történelem fordulatairól, viszontagságairól, újabb és újabb kérdéseiről –, nem mulaszthatja el, hogy megvizsgálja eredeti előfeltevéseinek érvényét. Mintegy hermeneutikai inspekciót kell tartania saját teológiai alapjainál. Szükséges tehát, hogy különbséget tegyünk a *lectio* változatlan érvényű eredeti inspirációja és történeti létmódjának köszönhető, teológiai struktúrájára is kiható változások között, s hogy tudatosítsuk a hagyomány recepciójának különféle, egyedi rajzolatú vagy irányzatos változatokhoz kötött esetlegességeit.

Mindez talán elvontan hangzik, de alátámaszthatja a következőkben kifejtendő néhány állítást. A kiinduló tétel így fogalmazható meg: *a* lectio divina *praxisát környező, hajdan egységes vagy a jelenkorinál jóval egységesebb kozmoszt, a teológiai episztémé összhangját a kor világképével és az értelmezők kollektív tudatával a modernség feltételei között legfeljebb a nosztalgikus képzelet teremtheti újjá*. A kortárs médiumok segítségével közvetítődő archaikus hagyomány ezért csak mint differenciálódó hagyomány folytatódhat a jelenben. Mégoly sérthetetlen centruma és művelőinek személyes hitele sem óvja meg a lejegyzett szövegek működésmódjának változásaiból fakadó következményektől, többek közt az ideológiává válás kockázatától. A médium megváltozására példa lehet az olvasás fogalmának, környezetének és mechanizmusának gyökeres átalakulása az évszázadok során. Az ideologikus kontextualizálás pedig akkor következhet be, ha a hagyomány figyelmen kívül hagyja önnön megoszlásának hatástörténeti elkerülhetetlenségét – ha tehát archaikus változata kiváltságos teológiai pozícióra tart számot.[15] Mindezeken felül az olvasók és az értelmezők különböző mértékben sikeres küzdelme az eltérő megközelítések növekvő komplexitásával szintén indokolttá teszi a tradíció tartalmi mozzanatainak kritikai mérlegelését. A módszer (többé-kevésbé) állandónak tűnik, de mozgatói és alkalmazásai roppant különbözőek lehetnek.[16]

Köztudomású, hogy olvasni már a végtelenné tágult kontextus és így a különféle szövegek érintkezése, az intertextuális kapcsolódások beláthatatlan dimenziói folytán sem

[15] Ideológiáról például az alábbi esetekben beszélhetünk: ha a meditatív olvasás a kritikai gondolkodás (és adott esetben a tudományos szövegértés) ellentéteként pozícionálja önmagát; ha művelői elnagyolt antropológiai előfeltevések alapján alkotnak ítéletet a „világról" (pl. a „modern ember" felszínességét hangoztatva); ha Istennek a szövegben „meghallott" legsajátabb szavát az olvasást irányító lelki autoritás eleve azonosnak tekinti az egyházi dogmatikai hagyomány szentesítette tantételekkel; stb.

[16] Talán érdemes itt megemlíteni, hogy miközben a *lectio divina* módszerének didaktikus és tudományos leírásai nagyjából ugyanazokat az összetevőket ismétlik – aránylag kevés variánssal –, maguk az olvasatok, a gyakorlatba ültetés szöveges példái részint rendkívül különbözőek lehetnek – úgyszólván tetszőlegesen sorolhatók ide történeti és kortárs szövegtípusok korábbi századok veretesnek számító prédikáció-irodalmától különféle online felületek vegyes fajsúlyú lelkiségi irataiig vagy fogalmazványaiig –, részint láthatatlanok. Teljes joggal, hiszen az olvasás környezetét leggyakrabban vallási közösségek élőszóban zajló és a csendbe átvezető kommunikációja alkotja.

ugyanazt jelenti, mint évszázadokkal vagy évezredekkel ezelőtt – elegendő, ha egy kora középkori vagy középkori kolostori könyvtár és egy jelenkori művelt olvasó (legalább virtuális) könyvespolca közti különbségre gondolunk, legyen szó a könyvek mennyiségéről vagy tartalmáról. Jó okkal érzékeljük művelődéstörténeti szempontból is kiemelkedően jelentősnek Szent Benedek Reguláját, amely – *A mindennapi testi munká*ról szóló fejezetben – a szerzeteseknek előírja a koncentrált olvasást: „A negyvennapi böjtre mindenki kapjon egy könyvet a könyvtárból, amelyet elejétől végig olvasson el".[17] Ferenc pápa ellenben már honfitársa, Jorge Luis Borges bábeli könyvtárába vezeti be a katolikus olvasót, akinek – nyilván nem szembefordulva a *Dei Verbum* kezdetű zsinati konstitúcióval – krisztológiai keretben, számos érvet felsorakoztatva a világirodalom egészét ajánlja tanulmányozásra:

> „Az irodalmi szó olyan szó, amely mozgásba hozza, felszabadítja és megtisztítja a nyelvet: megnyitja saját további kifejező és valóságfeltáró lehetőségei előtt, befogadóvá teszi az Ige számára, amely nem akkor költözik az emberi szóba, amikor az már végérvényes és teljes tudásként értelmezi magát, hanem amikor hallgatag virrasztássá válik, várakozássá arra, aki eljön, hogy mindent újjáteremtsen".[18]

Az olvasás spirituális dimenziója szempontjából különösen fontos ebben a tanításban, hogy a legtágabb értelemben vett szépirodalom reflektált befogadása szoros kapcsolatba kerül Krisztus második eljövetelével. Ezért az Igére fordított figyelemmel a pápa szerint éppen hogy nem állítható szembe a művészi fikció szerteágazó jelentésvilága. Az összeszedettség és az „éber tudat" megnyitása[19] a figyelem szóródásával és a túlterhelt elme nyugtalanságával áll ellentétben – nem pedig az irodalom olvasásában is szüntelenül formálódó emlékezettel, amely „a híd a Szó meghallása és gyakorlatba ültetése között".[20]

A jelenkori történelmi, kulturális, személyes és egyéb nyelvi környezet kizárása és érzékelésének felfüggesztése az „egyetlen szükséges" (vö. Lk 10,42) kedvéért hasonlíthatatlanul komplexebb feladat, mint amilyen a szentírási ige meghallásához és a testté lett Ige szemléléséhez szükséges csend és belső tér megteremtése volt egy messze információszegényebb világban. De szükséges-e egyáltalán, ha a szöveg gondolkodásra és párbeszédre hív, és csakugyan elkülöníthető-e nyelvi anyagától az általa hordozott jelenlét? Ráadásul amikor a Szentírást olvassuk, nem ugyanazt olvassuk, mint ó- és középkori elődeink. A textus „literális" értelme, amelynek észlelése az olvasottakon való meditatív

---

[17] SZENT BENEDEK *Regulája* (RB), ford. Söveges Dávid, Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2022, 48.15.

[18] *Lettera del Santo Padre Francesco sul ruolo della letteratura nella formazione,* Vatikánváros, 2024. július 17. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2024/documents/20240717-lettera-ruolo-letteratura-formazione.html (elérés: 2024.08.18.).

[19] Vö. Michael CASEY, *Szent olvasás. A Lectio Divina ősi művészete,* ford. Horváth Sarolta, Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2022 (Lectio Divina 27.), 120 kk.

[20] *Uo.,* 122.

töprengés előfeltétele volna, egyfelől nem azonos a bibliaismeret különböző korszakaiban és szintjein. Másfelől a szöveg megértése nem transzcendens cél: nem az első olvasás vagy a friss tekintettel való újraolvasás után veszi kezdetét, hanem részben már megelőzi ezeket és jelen van bennük.[21] A megértés eleve előfeltevésekre felelő újjáértés a textussal folytatott dialógusban. Kérdés ezért – mégpedig valódi, többféleképpen megválaszolható kérdés –, hogy lehet-e egyáltalán cél a szentírási szövegek önazonosságának rögzítése. Azaz szükség van-e egy-egy textus jelentésszerkezetének a szövegkritikai, történeti és exegetikai ismeretek gyarapodástól függő időbeli változásai közepette, valamint az eltérő olvasói nézőpontokból adódó többféle észlelésmintára tekintettel olyan normatív szemantikai állandók ismétlődő tudatosítására, amelyek határozott irányt szabnak az elmélkedő elsajátításnak? Nyilvánvalóan nem az kérdéses, hogy a szent történet kulcsmozzanatai, a keresztény hit kultúrájának különböző szintjeit összekötő és egyesítő üdvtörténeti események kínálnak-e kimeríthetetlen ösztönzést az elmélkedő olvasás számára. Hanem hogy a szent olvasás valóban *olvasás-e a szó tulajdonképpeni értelmében,* és nem csupán a tanítás bevésését szolgáló gyakorlat, ha már előzetesen ismeri saját eredményét, és ha nem számol a szövegértelem létrejöttének olyan szubverzív – a gondolkodást és nemcsak az emocionális ént megrendítő – hatásaival, amelyek viszonya az istentapasztalathoz még nélkülözi a tisztázás biztos kritériumait.

A középkori mintát követő *lectio divina* elméletének archaikus előzményei között találjuk azt az írást a Nag Hammádi-i könyvtárból, amellyel René Falkenberg a korai kereszténység bibliaértelmezésének filozófiai gyökérzetét szemlélteti.[22] A 2. század elején „alexandriai kontextusban" keletkezett *Eugnosztosz, az Áldott* kezdetű gnosztikus vagy pregnosztikus irat, amely a középső platonizmus bölcseletéből kölcsönzi építőköveit, a transzcendens valóságok megértésének sajátos, bizonyos elemeiben ma is ösztönző módját kínálja fel.[23] Az úgynevezett *noétikus exegézis* „nem csak azzal foglalkozik, hogy az ókori exegéta mit tud kihámozni egy autoritatív szövegből, hanem sokkal inkább azzal, hogy az exegéta elméje hogyan illeszkedik ahhoz, amit az isteni ihletésű szöveg mélyebb szándékának vélünk".[24] Az *Eugnosztosz*ban leírt hármpólusú viszonyrendszer háromféle *núsz* jelenlétét feltételezi az olvasásban: Isten, a legfőbb Létező olyan magasrendű értelem, *núsz,* amelynek megfelelője az emberben az értelmes lélek legmagasabb

[21] A bibliaolvasásra is vonatkoztatható, hogy „nincs olyan interpretáció, amely úgyszólván utólag láthatna el jelentéssel egy előzetesen – tárgyszerű elválasztottságon keresztül – bekövetkező érzékelést [vagyis egy első olvasatot]: az érzékelés »tényei« már mindig is értelmezett, mert önazonos módon hozzáférhetetlen adatai az irodalmi tapasztalatnak". KULCSÁR SZABÓ, *i. m.*

[22] René FALKENBERG, Noetic Exegesis in the Nag Hammadi Library. *Eugnostos the Blessed* as a Point of Departure = Eve-Marie BECKER, Stefan SCHOLZ, *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch,* Berlin, De Gruyter, 2012, 503–518. A Nag Hammadi-i iratok magyar fordítását lásd ARANY László (ford.), *A teljes Nag Hammadi gnosztikus könyvtár,* Budapest, Angyali Menedék, $^{3}$2020.

[23] A dokumentum leírását vö. FALKENBERG, *i. m.,* 503.

[24] *U.o.,* 505.

szintje, az emberi *núsz* – ez teszi lehetővé a filozófus számára, hogy eljusson az isteni lényeg megragadásáig. A korai zsidó és keresztény filozófiai hagyományban e kétféle *núsz*hoz harmadik instanciaként hozzáadódik a Szentírás mélyebb értelme *(núsz)*. A *núsz*fogalom e hármas használatának eredményeképpen kezd kialakulni az a sajátos exegetikai gyakorlat, amely a különböző *núsz*ok – az isteni, az emberiségnek adatott és a kanonikus Szentírásban benne rejlő – közti kapcsolatra épül.[25] Ebben a háromszögként ábrázolható relációban[26] az isteni értelem egyaránt inspirálja a Szentírást és a Szentírás *núsz*án keresztül az embert, de közvetlenül is ihleti az emberi értelmet, amely a maga részéről közvetve, az Írás mélyebb megértésén keresztül emelkedhet fel Isten *núsz*ához.

A kinyilatkoztatás jelenkori teológiája – igaz, nem feltétlenül magas és mély értelemszinteket tételezve – végső soron ugyanezen pólusok összjátékában, Isten elevenítő Lelke, a jelentéseit állandóan gyarapító Írás és a megértés különféle erőforrásait munkába állító „ihletett olvasó"[27] interakciójában ragadja meg a kinyilatkoztatás nyelvi történésének dinamikáját. De a (pre)gnosztikus képlethez hasonlóan az Szentírás négyféle értelmének a középkorban kikristályosodott tana is összevethető a *lectio divina* négy (guigói) fokozatával. Mary Carruthers egyenesen szabályos megfelelést lát az egymásra épülő *sensus*ok kvázi-térbeli struktúrája és a szemlélődő olvasás időbelisége között. „Úgy vélem", írja,

> „a jelentésszintek fogalmát az exegézisben leginkább egy folytonos cselekvés szakaszaiként, az út négy stádiumát (...) pedig hasznos mnemotechnikai eszközként értelmezhetjük, amely az olvasási folyamat végcéljára emlékezteti az olvasókat. A *littera* és az *allegoria* (értsd: a grammatika és tipológiai történetszemlélet) a *lectio* munkája, amely alapvető információkat közvetít a szövegről. A *tropológia* és az *anagógia* az olvasottakat megemésztő [„kérődző"] meditáció cselekedetei, amelyek az olvasmány elsajátításának etikai szintjét alkotják."[28]

A pontos illesztés, amellyel Guigó egymáshoz igazítja az egyes spirituális szinteket, az olvasás elsősorban koncentrációt segítő és elmélkedést irányító funkcióját erősíti meg. A szerzetes az irányított meditáció kedvéért idézi fel az üdvösség üzenetét:

---

[25] Vö. *Uo.* A gondolatmenet itt az idézett tanulmányt követi.

[26] Vö. *Uo.,* 506.

[27] Vö. Ulrich H. J. KÖRTNER könyvének címével: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai,* ford. Koczó Pál, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999 (Hermeneutikai Füzetek 19.).

[28] Mary CARRUTHERS, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval* Culture, Cambridge UP, [2]2008, 205–206.

> ...az olvasás elmélkedés nélkül száraz, az elmélkedés olvasás nélkül tévútra vezet, az ima elmélkedés nélkül langyos, az elmélkedés ima nélkül terméketlen, a buzgó ima szemlélődéshez vezet; a szemlélődés ima nélkül ritka, csodával érne fel".[29]

A középkor összhangzatos univerzumában, ahol az „egyetemesen alkalmazható (...) analógia révén a világ összes alakzata közelíthető egymáshoz"[30], az Írás jelentésrétegei ugyanúgy a rejtelmes, de nem önkényes összefüggésekből felépülő totalitást reprezentálják, mint az az út, amely a textus betűjétől az Isten jelenlétét érzékelő és a színről színre látás ígéretét hordozó kontempláció felé vezet. Voltaképp mindenfajta egyetemesség (a kinyilatkoztatott szóé, a kozmoszé és az istenközelítés strukturált médiumáé) az állandóság és a rend képzetét sugallja. Nem utolsósorban ezért tűnhet rendíthetetlenül önazonosnak, következésképp koronként feleleveníthetőnek a szent olvasás hagyománya. Megfontolandó azonban, hogy Carruthers a szerzetesi létrafokok vonatkozásában mnemotechnikai eszközről beszél – olyan elméleti és elmekonstrukcióról tehát, amely az olvasás mint spirituális és aszketikus gyakorlat végcélját, egyúttal pedig a minden emberi cselekvést és egyben életutat magába foglaló teremtett világrendet idézi fel.

Ám épp ebből adódik az ó- és középkori allegória, tropológia és anagógia problematikus viszonya a jelenkor olvasástapasztalatához. Mert bármilyen színes lehetőségeket tár fel az allegorézis, és bármennyire szabad közlekedést biztosít a tipológiai képzelőerő a legkülönbözőbb szentírási szakaszok között – miközben egyazon jelentésrend érvényét erősíti meg[31] –, az ugyanarról az üdvtörténeti valóságról és narratív szekvenciáról való megemlékezés (az elmélkedő ima szövegi és képi alapzata) hermeneutikai nézőpontból kétszeresen is különbözik az olvasástól. Egyfelől nélkülözi a megértés eseményszerűségét, azt a mozzanatot, melynek során az interpretáció új létre segíti a szöveg matériájában rejlő poétikai potenciált.[32] Másfelől amikor a szemlélődő ima elszakad a szövegtől, kimondatlanul mint olyan eszközt hagyja maga mögött az Írást, amely már előzetesen egyedüli és végső értelemként zárta magába a spirituális út célját. Márpedig sem a bibliai textus revelatív nyelvi és poétikai működését és ennek köszönhető új megértésének tapasztalatát, sem pedig az ihletett szöveg transzcendens ihletforrását nem szoríthatja ér-

---

[29] *... quod lectio sine meditatione arida est; meditatio sine lectione, erronea; oratio sine meditatione est tepida; meditatio sine oratione, infructousa: oratio cum devotione contemplationis acquisitiva; contemplationis adeptio sine oratione, aut rara, aut miraculosa*. GUIGO, *i. m.,* XII, 13.

[30] Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája,* ford. Romhányi Török Gábor, Budapest, Osiris, 2000, 40.

[31] Vö. BAIER, *i. m.,* 34–35: Az *allegoria* mint a *meditatio* stádiumának megfelelő jelentésképző eljárás „a megértés hídjaként működik, amely máskülönben érthetetlen, lényegtelen, hovatovább megbotránkoztató szöveghelyeket krisztológiai vagy egyháztani interpretációjuk segítségével erkölcsileg megmagyarázhatóvá tesz" – elvben tehát a Biblia minden elemét képes integrálni a teológiai értelemteljességbe.

[32] Vö. KULCSÁR SZABÓ, *Laikus olvasás?,* i. m.

telmezési konvenciók keretei közé az előzetesen megértett tartalmak ismétlődő kiolvasása (vagy ami ugyanaz: *eiszegetikai,* beleolvasó számonkérése az olvasottakon).

Michael Casey, a szent olvasás avatott teoretikusa már idézett művében maga is megszakítást (vagy a lényegi különbségben fennálló kontinuitást) feltételez a szövegközelítés alapszintje és a tulajdonképpeni *lectio divina* között. Utóbbi „a szöveggel való foglalkozásnak az a módja, amely ott kezdődik, ahol a szöveg tanulmányozása abbamarad".[33] De vajon nem maga az olvasás ér-e véget ott, ahol a „szöveggel való foglalkozás" szakrális gyakorlata elkezdődik? Vagy másként: mi történik akkor, amikor az olvasás már nem tanulmányozás?

Az előbbi megkülönböztetéssel szoros párhuzamban Casey szétválasztja (az önkényességet szerinte is joggal fegyelmező) „szakmai" megközelítést és a „személyes hasznunk érdekében" történő olvasást, amely lehet persze ugyanazon olvasó kétféle közelítésmódja a *scala* és a *sensusok* különböző fokain. A *lectio* és a *littera* szintjén elvégzett munka (mintegy a szövegkritikai minimum) után következhet – a *meditatio* és az *allegoria* szintjén – az imádságos hit szférájába átlépő lelki olvasás. Casey körültekintően igyekszik kiegyensúlyozni egymással az intellektuális és a sprituális szövegviszonyt, és az allegória használatáról szólva is – amikor „megengedhetjük, hogy egy kicsit szabadabbak legyünk"[34] – a poétikus játékosság korszerű szempontjával gyarapítja a tetszőlegesség gyanújába keveredett allegóriaképzés megítélését. Az olvasói önkényt az imádságos figyelem felé hajlító szabályozó elv a Biblia krisztológiai középpontja.

> „Hacsak nem mozgunk otthonosan a költői szabadság terén", írja Casey, „egy-két hagyományos, a krisztológiai értelemhez vezető utat valószínűleg kényelmetlennek fogunk találni. Ugyanakkor természetellenes lenne elvárni egy buzgó kereszténytől, hogy Isten ígéreteit olvasva ne gondoljon rögtön ezek beteljesülésére a történelmi Jézusban...".[35]

A szakszerű „materiális" és a spirituális-szemlélődő olvasás kettőségének problémáját azonban nem oldja meg sem a kritikai vizsgálódás részleges beépítése a folyamatba, sem az allegorikus örökség hozzáigazítása a Bibliával mint irodalmi szövegvilággal való esztétikai kommunikáció játékos mozzanataihoz. Casey nem ad megnyugtató választ arra a kérdésre, hogy hol a határ például a mérsékelt teológiai felkészültségű, kevéssé informált „buzgó keresztény" olvasói tévelygése és, jó esetben, megalapozott szövegközi felismerései között. Ha ellenben ez a határ éles, és az allegorézis helytállóságáért szavatolni képes a krisztológiai értelmezés – noha ez esetben is kétséges, mely szövegrészek rendelhetők alá egységes teológiai látomásnak és melyek nem –, akkor nem látható be, hogy mit mondanak az újra meg újra ugyanolyan célirányban olvasott textusok a jól ismert,

---

33 CASEY, *i. m.,* 91.

34 CASEY, *i. m.,* 89.

35 *Uo.,* 93–94.

kanonikus vagy csupán konvencionálissá vált olvasatokon kívül. Azaz részesít-e egyáltalán az így felfogott szent olvasás a szöveg *aktuális* revelációjában is, és nemcsak bevett szemantikáját kínálja ismétlésre? Megszívlelendő, amit Paul Ricœur az ekként szabályozott szövegértés hatásáról mond:

> „A hitvalló közösség tanítása (...) elveszti a hozzáfűzött értelmezések történeti jellegét, ha a tanítóhivatal rögzített tételeinek gyámsága alá kerül. A hit megvallása pedig elveszíti az élő igehirdetés többletét, és az *egyik hagyomány* dogmatikai állításaival vagy *egy teológiai irányzat* beszédmódjával azonosul."[36]

Casey maga is mintha logikai csapdába esne, amikor az allegorézis legitimációjára irányuló fejtegetését *petitio principii* vel zárja: „A krisztológiai értelem akkor tűnik elő, amikor a szöveget azoknak a valóságoknak teljesebb tudatában olvassuk, amikről az szól".[37]

Az olvasás mint (laikus változataiban is) a megértést célzó kulturális praxis hermeneutikai mérlegelése kénytelen határt vonni a szentírási szöveg tanulmányozása és a belőle kiinduló spirituális aktivitás között. Ugyanakkor ennek mintegy a fordítottja is felmerülhet: vajon (az aufklérizmus-kritikai sztereotípiával ellentétben) nem tekinthető-e sokszor már a Biblia *profánnak* vélt tudományos vizsgálata is olyan *szent* gyakorlatnak, amely, ha nem emeli is művelőjét rögtön a szemlélődő hallgatás közegébe, átvezet a cselekvésről való gondolkodás és párbeszéd idejébe? Anélkül természetesen, hogy mellőzhetővé tenné az egyéni és a közös imát – ennek mikéntjéhez nem is kíván hozzászólni –, ugyanakkor a Lélek vezetésével a hit elmélyítését szolgálhatja. Meglehet, maga is a *lectio divina* része vagy válfaja.

## 3. Szoros olvasás és szent szöveg

Kísérleti válaszként az előbbi kérdésre az itt következő észrevételek vezérfonalát az a hipotézis alkotja, hogy a *lectio divina* résztvevőinek, illetve pólusainak mindegyike alapkérdéseket gyűjt maga köré: *Isten* jelenlétének és megtapasztalhatóságának, egyidejűleg pedig a Szentlélek és a különféle egyházi közösségek viszonyának felmérhetetlenül gazdag és összetett problematikáját, a kinyilatkoztatott és kinyilatkoztató, sugalmazott és sugallatos szentírási *textus* teológiai és hermeneutikai kérdéseinek sokaságát,[38] valamint azt a kérdést, hogy mi a *befogadók* – az *exercitium* ban részt vevő laikusok, a tágabb értelmező közösség és az olvasást irányító tekintély vagy tekintélyek (elvben „mintaolva-

[36] Paul Ricœur, *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikája,* ford. Szabó István és Boros Gábor = Uő, *Vallás, ateizmus, hit,* szerk. Boros Gábor, KGRE–L'Harmattan, 2023, 93–159, 94.

[37] Casey, *i. m.,* 94.

[38] Ricœur „a szó szoros értelmében félelmetes kérdésnek" és „nyomasztó kihívásnak" nevezi a kinyilatkoztatás kérdését az azzal „megbirkózni" igyekvő tanulmányának felütésében. Ricoeur, *i. m.,* 93.

sók") – státusa a kontemplatív szövegviszonyon belül és szerepe az erre alapozott spirituális folyamatban.

Itt csupán e hárompólusú reláció egyetlen elemét érinthetjük: a bibliai szövegek befogadásának problémáját abból a már jelzett körülményből – és evidenciából – kiindulva, hogy a modernitás feltételei között nagymértékben átalakult az olvasás jelentése és gyakorlata. A Szentírás vonatkozásában ennek az átalakulásnak egyik döntő következménye a történeti-kritikai tudományosság eredményeinek megjelenése a recepció horizontjában, ami együtt jár azzal, hogy a tárgyi ismeretek megállíthatatlan halmozódása mintegy túlterheli az olvasott textusok kontextusait, s rajtuk keresztül magukat a textusokat.[39]

Mind a katolikus teológiának az ezredforduló egyházi gondolkodását meghatározó iránya, mind a *lectio divina* reneszánszának elméleti alapvetése, mind pedig az evangelikál bibliai hermeneutika osztja azt az álláspontot, hogy bár a történeti kutatás „a Bibliában kifejeződő teológiai hagyományok és felfogások roppant változatosságát hozta felszínre"[40], széttartó eredményei megnehezítik, ha nem teszik egyenesen lehetetlenné a szentírási kánon, az üdvtörténeti elbeszélés és ezekkel együtt az egyházi tanítás, a dogmatikai tradíció konzisztenciáját megalapozó összhangzatos – és csakis ilyen értelemben egységes[41] – üzenet tanúsítását. Joseph Ratzinger ezért juthat arra a következtetésre, hogy bár a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű konstitúciójában

> „az egyház hitét tekintve békésen megfér egymás mellett a történeti-kritikai módszerre kimondott igen és a tanítás hagyományos kifejtésére kimondott igen (...), e kettős igen két

---

[39] A nagy mennyiségük ellenére uralható komplexitású, s kivált a modernség előtti korszakok olvasói számára csak részlegesen, néhány patrisztikus kommentárban hozzáférhető allegóriák megértésének feladata nem hasonlítható ahhoz az igényhez, amelyet egy-egy szentírási könyv vagy szövegrész „könyvtárnyi" szakirodalma támaszt a jelenkori olvasóval, s közelebbről annak ítélő-, megkülönböztető és szelekciós képességével szemben. A hangsúlyok elhelyezésének vagy a fontossági sorrend kijelölésének lehetséges tényezői és konfliktusai is számosak: sok egyéb mellett válogatás szempontja lehet a szerzők személye és munkássága, az irányzatok különbsége, a tudományos rang, olvasóktól függően alkalmasint a felekezeti hovatartozás, a könnyebben befogadható vagy nagyobb felkészültséget igénylő diskurzus, a hozzáférhetőség, a nyelv stb. – de ugyanúgy rendkívüli mértékben eltérő olvasatok adódhatnak természetesen a szövegmagyarázó autoritás alkalmasságából, ismereteiből, preferenciáiból és még inkább az ihletett vagy kevésbé ihletett olvasók alkalmi invencióinak, esetleg merőben alanyi észrevételeinek belépéséről a textussal és a textusról folytatott beszélgetésbe. Figyelemre méltó, hogy Casey – egyébként is bőséges bibliográfiai utalásai mellett – kifejezetten olvasásra ajánl néhány fontos bibliatudományi művet (ezek sorát a magyar kiadás magyarul hozzáférhető kötetekkel egészíti ki). Vö. CASEY, *i. m.,* 110–111.

[40] Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses, *Theologie und Glaube* 101 (2011) 402–425, 406.

[41] Szent Iréneusz szerint „az egész Szentírás, amelyet Isten adott nekünk, összhangzatosnak *(szümphonosz)* bizonyul számunkra (...) és a kifejezésmódok sokszólamúsága *(polyphonia)* révén jól hangzó *(szümphonosz)* dallam hangzik fel közöttünk (*haer*. II,28,3). Idézi SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *uo.,* 406.

> olyan alapállás antagonizmusát rejti, amelyek eredetüket és célirányukat tekintve nagyon is ellentétesek egymással".[42]

Ratzinger 1968-ban megfogalmazott ítélete alig burkoltan a felvilágosodás szekuláris tudományosságának bírálatát is tartalmazza, mi több, morális – vagy egyenesen mitikus? – hangsúlyt ad a később, pápasága idején diktatórikus relativizmusnak minősített (és szentírástudományi vonatkozásban profanizáló hatású) sokféleségnek, amely, szemben a hitvallási *szimbólummal,* nem egyesít, hanem szétszór. Magyar környezetben – ötvenöt év múltán – Fabiny Tibor ugyancsak mint veszélyforrásról szól a „történetkritikai paradigmáról", amelyben szerinte

> „az egyháztól függetlenedő, tudományos alapokon álló »szakteológusok" vindikálják maguknak azt a jogot, hogy az »igazi«, »helyes«, »teológiai« értelmet megállapítsák. Sarkítva úgy is mondhatnánk, hogy amíg a középkorban az egyház »teremtette« az igét, addig az újkorban a tudományos alapon kutató biblikusok »teremtik« az igét."[43]

Ebből a feltételezésből a kritikai közelítés kritikáját nyújtó posztliberális teológiai irányzat számára olyan periodizáció következik, amelyben dialektikus minta szerint bontakozik ki a „kritikai paradigma" után az egyházatyák írásaira és a középkori hermeneutikákra visszahajló „posztkritikai" írásértelmezés szintézise.

A 'prektikai–kritikai–posztkritikai' bibliaértés hármasságát elfogadva Fabiny joggal hivatkozik annak forrására, a triadikus formulákat kedvelő, gyakran dialektikus képletekben gondolkodó Paul Ricœurre. Ugyanakkor vélhetően érzékeli, hogy az időbeliként tételezett szekvencia Ricœurnél *egyidejűségében* válik hermeneutikai modellé: „Az első naivitást és a racionalizmust nem megkerülve juthatunk el a második naivitásig, a hitig".[44] Épp ezért, ha nem osztjuk a bibliatudomány helyes útra térésének szükségességére vonatkozó, meggyőződésünk szerint megalapozatlan elképzelést, nehezen látható be, hogy a megkerülhetetlen „racionalizmus" (pontosabban a tudományos módszeresség) miért ne férne össze és miért ne folytathatna termékeny párbeszédet *a kritikai paradigma hanyatlásának tételezése nélkül is* a számtalan módon kifejeződő bibliai hittel, továbbá a teológiai hagyományok eredendő pluralitásával és – a szabad kutatás természetéből adódó – folyamatos megoszlásával.[45]

---

[42] Joseph RATZINGER, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, *ThQ* 148 (1968) 257–282, 260.

[43] FABINY, *i. m.,* 16.

[44] *Uo.*

[45] A történeti-kritikai bibliakutatás töretlensége és nélkülözhetetlensége empirikusan is alátámasztja, hogy a „második naivitás (...) állapota nem feltételezi sem a kritikai stádium egyszer s mindenkorra történő meghaladását, sem azt, hogy a hit érzékelőképessége és döntése nélkülözhetné a kritikai gondolkodás szavatolta kontrollt (Vö. MÁRTONFFY Marcell, Kritikai teológia és második naivitás. A bibliai szövegolvasás szélesebb útjáról = Fabiny, *i. m.,* 145–151, 147. Lásd még PECSUK Ottó hasonló

Úgy tűnik, a kritikai szövegviszonyról alkotott egyoldalú kép – és, hol nyíltabban, hol bennfoglaltan – a kritikai gondolkodás szembeállítása az egységesnek tekintett krisztológiai hagyomány korai egyházi artikulációjának tekintélyével sebezhetővé, de mindenképpen árnyalandóvá teszi azt az elgondolást, amely a szentírási kinyilatkoztatás befogadásának pragmatikájában kitüntetett jelentőséggel ruházza fel a literális szint meghaladását a szemlélődés szövegen, nyelven és képeken túli szent üressége felé. Éppígy, a korérzékelés más vetületében, már maga a „posztkritikai" fázis elképzelése is ingatagnak bizonyulhat, több szempontból is. Egyrészt nehéz elhárítani azt a benyomást, hogy a klisészerű korszakolás a Biblia vonatkozásában a történészi munka erőkifejtésének és igazságkeresésének kevéssé helytálló paródiáját nyújtja. A mérhetetlen fejlődésutat bejáró történeti-kritikai tudományosság művelőinek többségére egyszerűen nem áll a hit fölé emelkedő racionalizmus (gőgjének) vádja. Másrészt fogalomzavart is okoz a történeti-kritikai módszer gyakori emlegetése, mivel amit kritikai olvasásnak nevezhetünk, sokféle befogadói habitust jelöl. Amint minden hiteles (laikus vagy professzionális) olvasástapasztalat esetében, úgy köztudottan a Biblia hívő olvasóira tekintve is egyidejűségként és kölcsönös bennfoglaltságként írható le a tüzetes figyelem és a *pietas* viszonya. Az Írások igéjével szembesülő szövegtörténész alázata kutatása tárgyának hasonlíthatatlan státusával szemben ugyanúgy magától értődően megelőlegezhető, mint az Isten szavára figyelő „laikus" alkalmasint szenvedélyes érdeklődése a szöveg történeti igazsága – s nem (csupán), amint a messze idejétmúlt gyanú véli, a „mögöttes" történeti „tények" – iránt.

Az Írás igazsága korántsem csak a történeti-kritikai metodika és az egységes teológiai jelentés vagy a misztikus tapasztalat közti feszültség *egyik* irányban történő feloldása nyomán tárul fel a „szöveg világának" (Ricœur) megértéshorizontján. A tudományosan igazolható és ilyen értelemben a modern tudásformák normájához igazodó, felelős olvasásmódok tartományában a filológiai–szövegtörténeti kutatás mellett olyan percepciók működhetnek és működnek is, mint a szöveg „érintése", esztétikai és poétikai hatásintenzitásának érzékelése, műfaji jegyeinek és az ezek által előírt recepciós mintáknak a tudatosítása, beszédmódok, retorikai stratégiák és képalkotási módok észlelése.[46] Nem meglepő ezért, hogy a Szentírás szoros olvasásának, az olvasott textus árnyalatait szem előtt tartó olvasói beállítódásoknak és érdekeltségeknek nehéz egységes nevet találni. Önként adódnék, hogy a nyelvinél magasabb (vagy mélyebb) megértésszintet tételező spirituális *lectio* ellenpontjaként *materiális* olvasásról beszéljünk. A félreértést elkerülendő és több szempont ideális egyidejűségére tekintettel azonban szerencsésebb-

értelmű észrevételeit: *uo.,* 166–168.

[46] Az 1970-es években például Ricœur a francia és angolszász strukturalizmus és posztstukturalizmus, valamint a poétikai bibliaolvasás eredményeinek fényében érzékelte a szinoptikus példázatok nyelvi anyagát. Vö. Paul RICŒUR, Bibliai hermeneutika = UŐ, *Bibliai hermeneutika,* ford. Mártonffy Marcell, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995 (Hermeneutikai Füzetek 6.), 51–148.

nek vélhetjük azt a fogalmat, amelyet Casey használ: tudniillik a *tanulmányozás*t.[47] A kérdés ekkor az lehet, hogy kijelölhető-e olyan határpont, amelynél a gondolkodó szövegviszony átvált imádságba.

A *Scala claustralium* fokozatai közti váltás formalizálhatóságához kétség férhet, mivel sokszor épp a Biblia irodalmi összetettsége áll ellen annak, hogy érvényesüljön a spirituális közelítés rögzített sorrendje. Nyilvánvaló, hogy a bibliai imádságok vagy himnikus szövegek tudós előkészület nélkül is Isten (mindkét értelemben vett) szólításának a közegébe vonnak, és ezért úgyszólván kihagyhatóvá teszik vagy rögtön *meditatió*ként és *oratió*ként realizálják a *lectio* szakaszát. Nem látható be viszont, hogy – megannyi köztes lehetőséget átugorva – szükséges-e az olvasásnak a szöveg mélyén rejlő ige individuális „meghallásához" eljutnia és egy következő lépésben imádságként folytatódnia olyan esetekben is, amikor a textus feloldhatatlan és termékeny többértelműsége kitartó gondolkodásra késztet. Nem következetesebb, szervesebb és spirituális minőségét tekintve is ösztönzőbb-e vajon, ha bizonyos textusok beszélgetésben, a tapasztalatok megosztásában folytatódnak? Ha tehát az ima, majd a csend nem (feltétlenül) az Írás szövegét, hanem a róla való közös töprengés emlékezetét vezeti át Isten megszólításába és a hallgatag figyelembe?

A posztliberális elgondolás a szerteágazó történeti kutatás és az egységes (kanonikus) látásmód közti közvetítő funkciójában láttatja a bibliai szöveg nyelvi és irodalmi vizsgálatát[48], amelyet jeles műhelye, a Yale Divinity School az elbeszéléshez kapcsol és narratív teológiaként művel.[49] Csakhogy az irodalmi egység megragadása vagy létrehozása, amely a krisztológiai olvasat kibontakozásának és a töretlen üdvtörténeti ív visszanyerésének mintegy előzetes stádiuma, meglehetősen szűkítő értelemben nevezhető csak az irodalmi szövegértés gesztusának. Az alapvető bibliai beszédmódok különbözősége és a nagy, illetve kis műfajok sokasága megtöbbszörözi, s nem egységesíti a befogadói válaszok irányát. Az olvasásnak messze nem minden esetben adekvát módja a totalizáló olvasat, a Biblia „imádkozása" vagy a dogmatikai formulákhoz igazodó jelentésadás. Akkor bizonyosan nem, ha ezek a konvenciók az Ige nyelvi testének tagoltságából következő pragmatikai sokféleség redukciójával együtt az *épp ebben a sokféleségben* megszólaló Ige meghallását is nehezítik.

Talán érdemes azt is figyelembe venni a *lectio divina* hermeneutikai mérlegelésekor, hogy maga a tetszőlegességet csökkentő és a megértés, illetve az imádságos válasz irányát

---

[47] Lásd fentebb. Hasonló, a tudományos felismerések bevonását a szöveg „anyagára" fordított figyelem egyéb megnyilvánulásaival egyesítő olvasást jelölnek (vagy jelölhetnek) például az olyan kifejezések, mint a szöveggel végzett munka (a német *Bibelarbeit*), a filológiai igényű olvasás, a feltáró olvasás, a reflektált olvasás, az irodalmi vagy retorikai olvasás, az elemző olvasás, a kontextuális olvasás stb.

[48] Vö. a paradigmák finomhangolásának FABINY javasolta emelkedő fokozataival: a beteljesedés, a dogmatika, a történetkritika, a nyelv és irodalom, s végül a teológiai paradigma. *I. m.,* 14–19.

[49] Vö. mindenekelőtt Hans W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics,* New Haven – London, Yale UP, 1974.

megszabó teológiai interpretációs keret is sokféle lehet. Futólag tekinthetünk csak ki arra a további reális eshetőségre, hogy a szemlélődő olvasás folyamatát kísérő lelki vezető esetleges korlátai épp (a meditatív helyzetből is adódó) megvitathatatlanságuk folytán a tekintélytől való néma függés szabadságkorlátozó, az olvasók önállóságát megbénító állapotát idézhetik elő.

S végül az sem kerülheti el figyelmünket, hogy a kontempláció fokozatát a *lectio divina* elméletének kortárs szerzői (talán a platonikus hagyománnyal való azonosulásuk mértékének függvényében) részint egyértelműen az istenszemlélés belső érzékszervéhez társítják, részint, épp ellenkezőleg, óvatosan járják körül szemlélődés és az istentapasztalat viszonyának kérdését. Az ószövetségtudós Schwienhorst-Schönberger például a Biblia „misztikus dimenziójáról" beszél, és amellett érvel, hogy a fokozatok egymásra következése azonos a keresztény misztika útjával. Egyszersmind azt is kijelenti, hogy „a keresztény hit, belső dinamikáját tekintve, misztikus hit, amelynek célja a »contemplatio Dei«, Isten (kezdeti) szemlélése (már ebben az életben)".[50] Vele szemben a trappista szerzetes Michael Casey a szemlélődés tanítómesterének bölcsességével a szövegforrásoktól való részleges történeti *elválasztottság* tudatában tárgyalja a platonizmus hatását a keresztény szemlélődésre, illetve mutatja be a kérdés régi és új irodalmát, miközben a hangsúlyt a belső készség formálására, a csendre és a figyelemre helyezi.

Némiképp megkökkentő, hogy Schwienhorst-Schönberger, aki különbséget tesz a bibliai szövegek „külső és belső oldala", felszíni rétege és láthatatlan dimenziója között[51], Isten látásáról szólva Jób könyvének nevezetes szöveghelyét említi példaként: „Eddig még csak hírből hallottam rólad, de most saját szememmel láttalak" (Jób 42,5). Jób vallomását kétségkívül pazar látvány előzi meg. Az értelmezés alulfogalmaz és ártalmatlanít, ha a monumentális prezentációt úgy jellemzi, hogy Isten megmutatja Jóbnak a teremtés nagyszerűségét. Isten ugyanis az első gazdag körkép után (Jób 38–39) végül két félelmetes teremtménytársat (vö. Jób 40,15) állít Jób elé groteszk vonásokkal, élénk színekkel és expresszív felnagyításban, igen élvezetes módon: a Behemótot és a Leviátánt (Jób 40,15 kk.). Egyszerűbben és tárgyszerűen szólva: amikor Jób Istent látja, a leginkább részletgazdag közelképen egy vízilovat és egy krokodilt lát idillikus természeti környezetben, habár a fenséges – ijesztő és csodálatra méltó – lények aprólékosan megfigyelt zoológiai tulajdonságaihoz isteni *és* mitikus-démoni attribútumokat társít a szöveg.[52] Az

---

[50] Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Bibel und Mystik. Der geistige Sinn der heiligen Schrift*. Előadás a *Schriftauslegung im Widerstreit* című konferencián, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Tagungszentrum Hohenheim, 2014. március 15–16., kézirat, 1. URL: https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/religion-oeffentlichkeit/20140315Schwienhorst-Schoenberger.pdf (elérés: 2024.11.16.).

[51] *Uo.,* 3.

[52] „Minden az övé az ég alatt" (Jób 41,3; vö. Róm 11,35–36). „Csillogó ösvényt hagy maga után, mintha megőszült volna a mély víz" (Jób 41,24; vö. Zsolt 77,20). Sárkányszerű mitikus vonások pl.: Jób 41,10–13.

istenszemlélés médiuma a trópusi állatvilág két, szellemi valóságok metaforizálására a legkevésbé sem alkalmas lakója. A megelőlegezett színelátás platonikus eredetű misztikus fogalmiságával szemernyit sincs összhangban az ószövetségi példa, amely egyfelől, közvetve, a Teremtő transzcendenciáját nyomatékosítja, másfelől Isten szemlélésének érzékszerveként a teremtett valóságra nyíló tekintetet jelöli meg. Így felveti a kérdést: elgondolható-e és megtapasztalható-e másmilyen „látványa" Istennek, mint a Törvény és az Evangélium szava, az anyagi világ és a másik ember arca?

## 4. Színelátás és a Tóra tekintélye (Mk 9,2–9)

A látás dilemmáját más szempontból – nem a materiális és immateriális valóság oppozíciójában, hanem képszerűség és szövegkonstrukció kettősségét felmutatva – jól példázza Jézus színeváltozásának története. A *metamorphósziszl transfiguratio* jelenete egyfelől, narratív teológiai nézőpontból, eszményi tárgya lehetne a Hans Frei által javasolt literális vagy betű szerint olvasatnak, amelyet nem a pozitivisztikusan értett történeti hitelesség kérdése, hanem az elbeszélés egysége, közlésereje, evidenciája és kinyilatkoztatása, azaz legmélyebb értelemben vett igazsága irányít. Egyúttal pedig a szakasz egyetlen látomásba foglalt összegzése az ima és a kontempláció végcéljának, Isten szemlélésének, amelyben a keleti keresztény hagyomány szerint az emberi létezés antropoteológiai teljessége tárul fel. Krisztus színeváltozása a keresztény ember megistenülésének modellje.

E helyütt azonban nem a jelenet teológia- és spiritualitástörténeti recepciójának gazdag öröksége, hanem a perikópa Márk-evangéliumában áthagyományozott változatának magára a szövegre összpontosító felidézése bizonyulhat olyan diszkurzív közegnek, amelyben lehetővé válik a gondolatmenetünket irányító, szent szöveg és kontempláció, illetve olvasás és látás viszonyát illető kérdés részleges megválaszolása, s főként a tanulmányozó olvasás hermeneutikai előrangjának megerősítése.

Ha a szent olvasás kiindulópontja, a *sensus litteralis* nem volna más, mint – elbeszélő szövegek esetében – az évezredes recepció során toposszá vált cselekményszerkezet (az üdvtörténeti narratíva) és annak hagyomány szentesítette jelentése, akkor nemigen volna szükség a tudományos exegézis segítségül hívására. Elegendő lehetne az ikonikussá vált szakasz összképe és számos bevésődött mozzanata ahhoz, hogy az emlékezet már az olvasást megelőzően is a szent történetbe való belehelyezkedésre hívja a tanítványok szerepét felöltő olvasót. A látvány ragyogása, teológiai és tapasztalati telítettsége eltünteti a határt (újra)olvasás és bensővé tétel, ima és hallgatás között.

Ám ha figyelmet fordítunk az Isten szavát hordozó emberi szó testére és így átvilágított és feltárt anatómiájára is, akkor az epizódot sokfelé ágazó, többrétegű hipertextusnak érzékeljük, amely váratlan ösztönzésekkel lepheti meg olvasóját. Csak néhányat felsorolva:

a) a MkEv színeváltozás-jelenetében jelen van és idézetként is felvillan Jézus megkeresztelkedésének eseménye és a kereszthalál pillanata (Mk 1,11: „Te vagy az én szeretett fiam, benned gyönyörködöm"; Mk 15,39: „Ez az ember valóban Isten fia volt") és egyúttal az Isten emberét tanúsító isteni szó Első Szövetségbeli emlékezete (vö. Kiv 34; MTörv 18,15–20: „Prófétát támaszt atyádfiai közül Istened, az ÚR, olyat, mint én, őreá hallgassatok!" [15. v.]).

b) Másként olvassa a színeváltozás jelenetét az a befogadó, aki hozzáolvassa a 2Pét 1,16–19-et,[53] és nem retten meg sem a *legitimációs fikció* műfaji kategóriájától, sem hitvallás és teológiai költészet ihletett kapcsolódásától. Tovább tágulhatnak a kontextusok, ha a narratív struktúrát összevetjük az újszövetségi jelenetformálás más, szintén teológiai alapzatra építő példáival, így a Jézus megkísértését vagy a kenyérszaporítást elbeszélő történetekkel. Ekkor már (szem)tanúság és fikcióalkotás összetett viszonyának teológiai kérdései is nagyobb szerephez juthatnak.

c) Végül egy példa arra, hogy a szöveg hogyan vonja magához tágabb kulturális és történeti horizontját. Ha a szeretett fiú, akiben az Atya gyönyörködik, és akit a „szent hegyen" megerősít, azonos azzal, aki Isten fiaként a Márk-evangélium végén a keresztfán leheli ki lelkét, akkor megkérdezhetjük: miként gazdagíthatja ezt az összefüggést, dicsőség és ártatlan szenvedés viszonyának mérlegelését például Marc Chagall *Fehér Krisztus*a (1938), amely a kristályéjszaka idején készült, hat évvel azelőtt, hogy a passió összes megrendítő ábrázolását beborította a füst?

Nyilvánvaló tehát, hogy a több kontextusra kitekintő olvasás más irányokba is vezethet, mint színeváltozás és színelátás összefüggésének kézenfekvő teológiai szimbolikája felé. Megerősítheti, hogy nincs töretlen folytonosság a patrisztikus kor és a jelenkor olvasási praxisa között. Jézus megdicsőülésének jelenetében nem pusztán az ikon fényével, hanem a megértésre váró többértelműség drámai mértékével is találkozhatunk. Elegendő ugyanis a perikópa

> „kutatástörténetének elmúlt 100 évét áttekintenünk – értékes felismeréseivel és kijózanító korlátaival együtt – ahhoz, hogy okkal kételkedjünk az értelmezés általános kulcsának elvi lehetőségében. Ezért komolyan el kellene gondolkodnunk azon, hogy a színeváltozás el-

[53] „Mert nem elmésen kifundált történeteket követve adtuk tudtotokra a mi Urunk, Jézus Krisztus hatalommal való eljövetelét, hanem mint akik szemtanúi voltunk az ő fölségének. Ugyanis ő az Atyaistentől tiszteletet és dicsőséget kapott, amikor ez a hang jött hozzá a Magasztos Dicsőségből: »Ez az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm!« Mi hallottuk ezt az égből jövő hangot, amikor vele voltunk a szent hegyen. Továbbá igen szilárd prófétai szó birtokában vagyunk, amelyre jól teszitek, ha figyeltek, mint sötét helyen világító lámpásra, amíg a nap föl nem virrad, és a hajnalcsillag föl nem kel szívetekben."

beszélését mint *narratio sui generis*t nem eleve óriási innovációs faktorral rendelkező »polivalens történetként« kell-e felfognunk".[54]

Azaz a legkorábbi kereszténység hitének olyan, nagy sűrűségű szimbolikus narrációként előadott szintéziséről van szó, amely más szövegek felé kiágazó átkötések és asszociációs lehetőségek sokaságát szabadítja fel, „a kimeríthetetlenség benyomását" kelti[55], és amelynek jelentéstartalékai nem mozgósíthatók egyidejűleg, hanem csak a recepció és az interpretáció folytonosságában. „A jelenetté komponált elbeszélő motívumok különkülön mind ismerősek, összjátékuk pontos értelmének megfejtése azonban egyelőre csak óhaj, s vélhetően az is marad."[56]

A szakaszról írt nagyszabású monográfiájában Adrian Wypadlo a cselekményszerkezet poétikai megalkotottságának számtalan kompozíciós és grammatikai jelzését különíti el. Ezek – részint a narráció szerkezeti elemei, részint intertextuális utalások – úgyszólván hiánytalanul kitöltik a nyelvi teret. Alig hagynak helyet mimetikus valóságvonatkozásoknak. Olyanoknak semmiképp, amelyek azonosíthatóvá tennék a helyszínt és az időt, vagy történetileg valószínűsíthető eseményre utalnának,[57] eltekintve azoktól a genette-i értelemben iteratív mozzanatoktól, tipikus és ismétlődő történések belefoglalásától egyetlen cselekményszekvenciába, amelyek talán felidézik Jézus és tanítványai szokásait. Ilyen lehet a hegyremenetel vagy az, hogy Péter Mesternek szólítja Jézust. Ám a hegy megmászása (magas hegyről van szó) és a visszaút itt a keret szimmetriáját, a perikópa lehatárolását és önállóságát, főként pedig a Tóra tipologikus bejátszását szolgálja. A történet egyfelől visszatekintő krisztológiai válasz az Exodus több hegyjelenetére (Kiv 24,1–2.9–18; 34,1–5.29–35), másfelől előretekint a 2Kor 3. fejezetének „Mózes-midrására" (3,4–18, főként 18): „Mi pedig, miközben fedetlen arccal, mint egy tükörben szemléljük az Úr dicsőségét mindnyájan, ugyanarra a képre formálódunk át az Úr Lelke által dicsőségről dicsőségre".

„Márk evangéliumának üzenete nem polarizál, hanem fontos kora keresztény áramlatokat egyesít" – idézi helyeslőleg Peter Stuhlmacher értékelését Wypadlo, és így folytatja: „az újabb Márk-exegézis egyre inkább elismeri a szerző képességét különböző krisztológiai megközelítések integrálására".[58] A tipológiai megfeleléseken túl a szakasz szövegközi referenciáiban eltérő teológiai szemléletmódok is összeépülnek. A szakasz

---

[54] Adrian WYPADLO: *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2013 (WUNT 308), Tübingen, 44. Az idézeten belüli idézet: Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/1–4. 4 Bde,* Neukirchen-Vluyn; Zürich, 1990–2002, II, 509.

[55] Marius REISER, Verklärung Jesu (Mk 9,2–10) – historisch und symbolisch betrachtet, *TThZ* 116 (2007), 27–38, 28.

[56] WYPADLO, *i. m.,* 44.

[57] Vö. ezzel szemben RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth, i. m.,* 353–365.

[58] WYPADLO, *i.m.,* 310.

belső komplexitásának exegetikai elemzésére itt nincs mód. Poétikai nézőpontból viszont a jelentésképzésben közrejátszó számos releváns nyelvi elem közül kiemelkedik az a narratív tény, amely egyúttal a történetnek az evangélium struktúrájába való betagolódását, a perikópa „szövegarchitektonikai elhelyezkedését"[59] is meghatározza. Ez a tény nem más, mint hogy a hagyományosan a Tábor-hegyen lokalizált jelenet a Márk-evangélium *három, a kompozíció szempontjából egymással összefüggő csúcspontja közül a középső,* mintegy a három tetőpont összekötésével létrejövő teológiai ív központi pillére – a másik kettő, mint már utaltunk rá, Jézus megkeresztelkedésének, illetve Jézus kereszthalálának a jelenete. Mindhárom szövegrész lényegi mozzanata a Jézusra mint *hüiosz theu*ra, Isten fiára vonatkozó kijelentés.

A perikópa kezdete (9,2) élesen elkülönül az előzményektől, befejezése, a hegyről való lejövetel (9,9) ellenben összeolvad a következményekkel. Mondhatni a lefelé vezető ösvény kevésbé meredek: az elbeszélés a feltámadás témáját is megelőlegezve fokozatosan rácsatlakozik a szenvedéstörténet felé vezető útra. Ami a kettő között történik, annak kapcsán az idézett páli párhuzamra (2Kor 3) és a szintén idézett kései reflexióra (2Pét 1,16–19), valamint a recepciótörténet összképére tekintve megkockáztatható, hogy az önmagában is kiemelkedő jelentőségű jelenetnek valójában kettős tetőpontja van. Az egyik a *metamorfőzis* pillanata, amikor Jézus mellett a mennyei dicsőség két lakója is megjelenik. Ettől egy rövid, Péter látószögét behívó párbeszédkísérlet (a sátorépítésről) választja el a másik tetőpontot, amelyet a színeváltozás tündöklésével, az erőteljes vizuális hatással szemben a felhő homálya és *a belőle szóló hang* jellemez és különböztet meg. Az érzékszervi különbség egyúttal a félelemmel vegyes elragadtatás emocionális hangsúlya és az értelmet megszólító szó nyomatéka közti különbség jelölője is. És bár az olvasók észlelését a korai időktől fogva döntően befolyásolja egyfelől a Krisztus-hasonlóság és a Krisztussal való eggyé válás, „a Jézus Krisztus alanyiságába való belépés"[60] páli misztikája – amely az istenfiúság látványszerűségét és a látás tanúságát a testi-lelki azonosulás antropológiai teljességébe vezeti át –, Márk evangéliumának nagyszerkezetét alapul véve nem kétséges, hogy a feltehetőleg korai szóbeli hagyományból származó elbeszélés Jézusról mint – galileai tanítványi köre számára – a mózesi Törvény hiteles magyarázójáról tesz elsősorban tanúságot. Jézust olyan prófétaként és tanítóként állítja elénk, akit Isten saját Fiaként igazol.

Mindez a szó elsőbbségére utal a színeváltozás hagyományos képi eszközökkel színre vitt teológiai látomásán belül. A krisztológiai kijelentés és vele az egész elbeszélés a Jézusnak való engedelmesség imperatívuszában éri el célját. A megkövetelt „hallás" tárgya Jézus tekintéllyel közölt tanításának egésze, amelyet tehát – a perikópának a passióra előretekintő közvetlen szövegkörnyezete (vö. Mk 8,31–38 és 9,30–32) értelmében – Jézus szenvedése és rettenetes halála sem érvénytelenít. Ez a kezdeti Krisztus-követő

---

[59] *Uo.,* 53.

[60] Casey: *i. m.,* 68.

tanítványi közösséget hitében, illetve annak három „oszlopát", Pétert, Jakabot és Jánost (vö. Gal 2,9) mint közvetlen tanúkat pozíciójukban is megerősítő üzenet Isten országának evangéliumát a Törvény és a Próféták esszenciális értelmezéseként igazolja.

A *metamorphószisz* elbeszélése a váratlan feltárulás egyedi tapasztalatát szorosan összekapcsolja a Törvény és az Evangélium felé forduló szüntelen figyelemmel, vagy másként: a Jézusnak köszönhetően lényege szerint megértett Tóra eminensen gyakorlati, etikai, cselekvő megtartásával Isten elérkező országának horizontjában. A történeti távolságból és egyáltalán a megőrzött szó státusából fakad az az adottság, amely az exegetikai és interpretációs, teológiai és spirituális hagyomány alapja: hogy a szeretett Fiú szavának *hallgatása* a szövegek *tanulmányozásában* valósul meg – akár átlakul utóbb élőszóvá a felelős olvasás, akár nem.[61]

## 5. Kitekintés

A fenti – töredékes – színeváltozás-olvasatból az a konklúzió adódik, hogy az ember istenszeretetét és Isten emberszeretetét tanúsító cselekvés, amelyet az imádság táplál, elsődleges a szemlélés tapasztalatához képest. Nem feledhető továbbá, hogy a színeváltozás jelenetében egyedül Jézus ragyog, akárcsak a Sinai-hegyen Isten embere. A hang forrását felhő takarja el.

Az isteni jelenlét szimbolikus és ikonszerű nyelvi ábrázolása nemcsak a teljesség jelentésiránya, hanem a megszakítás alakzata szerint is olvasható. Az elidőzés ünnepi[62] időtartamát a Márk-evangélium ismétlődő alapkijelentése, a törvényt a szabadítás evangéliumaként értelmező Jézus kiválasztottságának és isteni megbízatásának – istenfiúságának – meghirdetése és megerősítése töri meg és zárja le. Az allegória szabadsága megengedi, hogy a megszakítás mozzanatának egy lehetséges alkalmazásaként megfordítsuk olvasás és szemlélés viszonyát. A Tórára és hiteles magyarázataira fordított figyelem, az Első Szöetség, az evangéliumok és az apostoli iratok tanulmányozása ebben a megfordításban nem előzetes stádiuma, hanem felfüggesztése a szemlélődés állapotának. Ez éppenséggel, aktualizált vetületében, nem jelenti az ima másodlagosságát, ellenkezőleg: bármilyen spirituális valóságviszony, akár például a szüntelen belső ima folyamatában is szükségesnek mutatja az értelmező olvasás reflexív aktusát – annak minden súlyos tartalmával, így beláthatatlan kontextusaival és emlékezeti impulzusaival együtt.

---

61 Vö. Paul RICOEUR, Herméneutique et monde du texte = UŐ, *Écrits et conférences 2. Herméneutique,* PARIS, SEUIL, 2010, 35–48, 37: „A diskurzus már azáltal, hogy leírták, olyan történetet hordoz, amely többé nem szerzőjének története. (...) A leírtak jelentése [különösen, ha teológiai fikcióról van szó; M. M.] immár elkülönül a szerző lehetséges szándékaitól, és így immunis minden pszichologizáló olvasatra. Amit *a szöveg szemantikai autonómiájának* nevezhetünk, azt jelenti, hogy olyan történetet bontakoztat ki, amely különbözik szerzőjének történetétől."

62 Vö. Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth,* i. m., 354 kk.

✴

Hogyan viszonyul a *lectio divina* mint az olvasás speciális módja az olvasás általános szabályaihoz? A kanonikus szent iratok interpretációjának történeti változásai és összetett jelenkori módozatai (ezen kívül is) számos kérdést intéznek a *lectio divina* hagyományához. A szent olvasás hiteles és termékeny tapasztalata sem törli azokat a teológiai gondolkodás utóbbi évszázadai során felgyülemlett belátásokat, amelyek elbizonytalaníthatják a textus mögött vagy a textus mélyén felismerni vélt eredeti (isteni) értelem megragadhatóságának képzetét.

A történeti szöveg az Ige nyelvi inkarnációja. Márpedig ha a születő jelentések nem választhatók el a többféleképpen olvasható és olvasataiban önmagát újjáteremtő írás mozgásban lévő nyelvi és poétikai szerkezetétől, bővülő kontextusaitól és az olvasó életszituációitól, s ha az isteni értelem egyikkel sem azonos – noha semelyikhez képest sem külsődleges –, akkor az olvasáshoz fűződő transzcendenciatapasztalat nem valamely rögzített teológiai struktúra megszilárdításaként és nem a közvetítést maga mögött hagyó „közvetlen" érzékelésként, hanem a médium és a befogadó interakciójában végbemenő történésként gondolható el: találkozásként tehát, vagy a találkozás analógiájára. Mindez nem érintkezik közvetlenül – a középkori fokozatok szabott rendje szerint – az ima másnemű tapasztalatával, amely természetesen az (éppen) olvasó embert ugyanúgy meglepheti, mint a tanulmányozás és a pontosabb megértés igénye az imádkozó embert. Ha a szemlélődő olvasó előre tudja, mit várhat a szövegtől, akkor lehetséges, hogy meditatív odafordulása az Íráshoz nem több, mint pusztán emlékezeti megismétlése és elmélyítése különböző, a szöveg kinyilatkoztató potenciáljához képest reduktív kijelentéseknek (ami persze lehet a spirituális gyakorlat – mint „alkalmazott" olvasás – egyik igazolható célja).

Nem mellékes körülmény, hanem meghatározó hatástörténeti fejlemény a szent olvasás lehetőségeinek differenciálódása és értelmének kitágulása annak a lényegi felismerésnek a jegyében, hogy legfőbb kritériuma a „kapcsolathermeneutikai"[63] összefüggésben értelmezhető cselekvés. Az atyák írásmagyarázatával és olvasási praxisával foglalkozó szerzők különféleképpen ítélik meg a *lectio divina* célját, azt sugallva, hogy a spirituális értelmezés megállapodott sémájának nincs egységes késő-újkori applikációs mintája. Carlo Maria Martini bíboros például ugyancsak az Írás kanonikus egységéből, a krisztocentrikus olvasás fontosságából és az egyházi hagyomány értelmező tekintélyéből indul ki, de kimondottan praxeológiai hangsúlyokkal alkotja meg saját értelmezésmodelljét. Sok egyéb tanítása mellett a Szentírás dinamikus – és nem statikus – értékeiről, az emberi szabadság méltóságáról és az ideális olvasók „figyelmes, kritikus, bátor" személyiségéről beszél, kreativitásra buzdít, és az emberi egzisztencia „végtelen változa-

[63] Regina POLAK, Lebendige Spiritualität durch kontemplative Schriftauslegung? Eine praktisch-theologische Kriteriologie zum Exegese-Modell Ludger Schwienhorst-Schönbergers = BAIER, POLAK, SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *i. m.,* 141–204, főként 165–168.

tosságának" feltárását központi jelentőségűnek tekinti a szent szövegekben.[64] Megközelítésében ezért a beszélgetés, a közös reflexió és a cselekvés ugyanolyan lényeges szerephez jut a *lectio divina* hatásfolyamatában, mint az ezeket katalizáló ima és csend.

Szöveg és misztika összefüggése csak akkor modellezhető az isteni szó homogén nyelvi médiumának tekintett Szentírás és az ideaszerűen elkülönülő, rejtett, nyelven túli, lelki valóságként felfogott isteni értelem dichotómikus képletével, ha megfeledkezünk az olvasást megalapozó teológiai szemlélet hatástörténeti szituáltságáról – arról, hogy számot kell vetnie a klasszikus jelenlét-metafizika evidenciáinak megszűnésével –, és egyúttal megfeledkezünk a bibliai szöveg érzékelésének történeti alakulásáról is. Holott a Bibliában összegyűjtött írások megnyilatkozásformáinak tanulmányozásakor „nem egy monolit kinyilatkoztatás-fogalommal találkozunk, mely amúgy is csak e sokféle beszéd tételekké átalakított formájában jut el hozzánk, hanem a kinyilatkoztatás többjelentésű és többnyire analógiás szerkezetű fogalmát találjuk".[65] A találkozás (és nem a statikus „jelenlét") teológiai helyei, elsősorban tehát a teremtett világ és történelme, a mindenkor egyedi másik emberhez fűződő sírás és öröm (vö. Róm 12,15), bántalom és jóvátétel, vétek és kiengesztelődés, erőszak és felelősség tagolta etikai viszonyok, valamint az olvasás nyelvi eseményeiként megszülető belátások azt a spirituális alapállást részesítik előnyben, amelyet Johann Baptist Metz egy „nem elnyugtató, hanem felébresztő, újrakezdésre sarkalló lelkiség" távlatában a „nyitott szemek misztikájának" nevez.[66]

A textusok „szent" minőségét nem cáfolja, hanem megerősíti az a körülmény, hogy kinyilatkoztató autoritásukat sokféle nyelv és beszédmód csillapíthatatlan mozgása teremti meg, és hogy – akárcsak magát az emberi létezést – az egységes üzenet teológiai konstrukcióit is Isten és ember, ember és embertárs, sőt Isten s önmaga drámai ellentmondásai feszítik. Hiszen az istenkapcsolatban ugyanúgy

> „jelen van minden jó és rossz képesség, amiként a képtelenség is: az ember egész életpraxisa, az, ahogyan reagál valamire, ami a sajátja vagy valami más (...) Megértés és értetlenség, szabadság és kötelesség, beleegyezés és ellenállás, belátás és ámulat, racionális hatalom és a misztériummal szembeni áhítat, hála és dicséret, de panasz és vád is, beteljesülés és kétségbeesés, birtoklás és kiszolgáltatottság".[67]

---

[64] Vö. Carlo Maria MARTINI: *La scuola della parola,* Firenze – Milano, Giunti Editore – Bompiani, 2018 (e-könyv, oldalszám nélkül).

[65] RICŒUR, A kinyilatoztatás, *i. m.,* 95.

[66] Vö. Johann Baptist METZ, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht,* szerk. Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br., Herder, ²2011, 14.

[67] Ottmar FUCHS, Alle Zugänge sind erlaubt, wenn die „Richtung" stimmt. Zum Verhältnis biblisch bezeugten und gegenwärtigen Lebens = Joachim KÜGLER, Éric Souga ONOMO, Stephanie FEDER (szerk.), *Bibel und Praxis. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums 2009 in Bamberg* (bay

reuther forum TRANSIT. Kulturwissenschaftliche Studien, Band 11), Münster, 2011, 57–85, 58. Idézi POLAK, *i. m.,* 165.

A szent olvasás horizontjába azonban jelentésének gyarapodó teológiai, spirituális és pragmatikai árnyalatainál lényegesebb hatótényezők is beléphetnek. A teológiai ismeretek és irányok szétágazásán kívül kétségkívül idetartozik – a Biblia egységes krisztusközpontúságát kérdőre vonó tényezőként – az Első Szövetség nem múló érvényének egyházi elismerése és például a Jézus zsidó voltából adódó exegetikai konzekvenciák egész sora, nem szólva a teodícea-kérdés megnövekedett nyomatékáról Auschwitz után és számos olyan, az egyházi tekintélygyakorlás jelenkori krízisével összefüggő fejleményről, amely közelről érinti a személyes tapasztalat hiteles tanúsításának problematikáját.

A kritériumok elmozdulásának következményeit jól foglalja össze Regina Polak megállapítása a Szentírás „kontemplatív megértéséről", amely akkor megy végbe, ha „az Istenről való elmélkedésen keresztül az élő emberi kapcsolatok előmozdítását szolgálja, ha felszabadít a szeretetre és az igazságosságra, ha megtanít bennünket arra, hogy észrevegyük Istent a múlt és a jelen konkrétumaiban, és ennek megfelelően cselekedjünk."[68]

[68] POLAK, *i. m.,* 202.

MEISER, Martin

# MANASSZÉ IMÁJA

**ZUSAMMENFASSUNG**

Die Oratio Manasse, Bestandteil u.a. der Vulgata Sixto-Clementina, wird hier ein erstes Mal ins Ungarische übersetzt. Der Präsentation des Textes folgen Erörterungen zu dessen Überlieferung vor allem in griechischer und lateinischer Sprache und zur unterschiedlichen Rezeption in den westlichen christlichen Konfessionen. Ein unbekannter Autor des zweiten oder ersten vorchristlichen Jahrhunderts hat diesen Text in einem gemäßigten Septuaginta-Stil verfasst; eine Abfassung in Hebräisch ist kaum wahrscheinlich zu machen. Die theologische Interpretation von Verecundus von Junca, Dionysius dem Kartäuser und Martin Luther ordnet den Text den jeweils eigenen zentralen Lehren zu.

Az *Oratio Manasse* alapjául szolgáló hagyomány azzal a megbotránkoótató dologgal kezdődik, hogy a 1–2 Királyok könyveinek szerzője pont az istentelen Manasszénak tulajdonítja Júda összes királyai közül a leghosszabb uralkodást, 55 évet.[1] A 1–2 Krón szerzője e bosszúságnak azzal vet véget, hogy Manasszét 22 évnyi uralkodás után az asszír király parancsára Babilonba száműzik, és ott bűnbánatot tart (2Krón 33,13).[2] A 2Krón 33,19 szerint a bűnbánati ima „látó emberek" szavaival együtt meg van írva „Izrael királyainak történetében", azonban nem adja meg Manasszé imájának szövegét. Ez két egymástól független szövegezéshez vezetett, egyrészt a 4Q381 Frgm. 33,8–11

[1] Történelmileg 45 évet feltételezhetünk, 687-től 642-ig, hacsak nem feltételezzük, hogy Manassé együtt uralkodott Ezékiással a betegsége alatt (deSilva, Apokrif, 324, 1. jegyzet). A napok hossza áldásnak számít (5Móz 30,20), ami Manassé istentelensége esetén problémás.

[2] A „Babylon" helységnévnek nem kell történelmi szempontból irritálónak lennie; Esarhaddon ideiglenesen Babilonban is lakott a hódítása után (Ryssel, Prayer of Manasse, 166). Schniedewind, Source Citations, 451 szerint a Krónikák szerzője Manasszé száműzetését babiloni száműzetés tipológiai előképének tekinti. Annak irodalmi kibontásához, hogy Manassé hibája miért okozta a babiloni száműzetést, lásd Halpern: Why is Manasseh Blamed. – A 4Q169 Frgm. 3–4 IV. Kol. 1–4 nem feltételezi Manassé megtérését.

(ff.?)[3] szerinti „Manasszé imájához", másrészt a Codex Alexandrinusban őrzött *Oratio Manassé*hez. Ebben a tanulmányban az utóbbival foglalkozunk.

Az a tényállás, hogy a már a felvilágosodás előtt is ismert és kutatott *Oratio Manasse* felkeltette a figyelmet, és hogy nem került be a bibliai szövegek továbbadásának főáramába,[4] meghatározza mind a szöveg történetét, mind a recepciótörténetét. Ezért e tanulmány első hosszabb részében ezekkel foglalkozunk, majd aztán következik a szerzőség, a filológiai megfigyelések és a teológiai értelmezés tárgyalása.

Az *Oratio Manassé*val a 20. században két magyar tudós foglalkozott. Székely István 1913-ban mutatta be a szöveget a *Bibliotheca Apocrypha*[5] című, latin nyelven írt művében. Két recenzens tanúsítja „szorgalmát és erudícióját",[6] valamint „az egyes könyvek pontos tanulmányozását, amely, amennyire meggyőződhettem róla, megbízható és teljes".[7] 1964-ben pedig *Sólyom Jenő* mutatta meg, hogy a Luther-féle kiskatekizmus 1548-as brassói kiadása az egyetlen, amelyikben függelékként ott van az *Oratio Manasse* (kvázi mint Luther által is kedvelt gyónási ima).[8] A 21. században Xeravits Géza und Zsengellér József is behatóan foglalkozott az Oratio Manasse-val. Mindketten le is fordították annak szövegét, Zsengellér pedig egy egész monográfiát szentelt e témának. E könyv részletesen tárgyalja Luther Oratio-recepcióját is.[9]

## I. A szöveghagyományozódás

E szöveg továbbadására az jellemző, hogy a kéziratos tanúságtételeket és a nyomtatott kiadásokat egymásra épülő módon kell elemeznünk. Hans Volz, aki a Weimarana Biblia-kiadás Apokrif kötetéért is felelős volt, 1959-ben a latin és a német szöveghagyo-

---

[3] Schniedewind, Qumran Fragment?, 108 tagadja a 2Krón 33 hatását a 4Q381-re, és a szöveg korai, akár még a száműzetés előtti keletkezésével számol, merthogy 'vétkezni' jelentésben a héber כחש csak olyan korai szövegekben szerepel, mint pl. Dtn 33,29 és Zsolt 18,45. E „Manasszé imája" terjedelméről azonban alig tudunk mondani valamit, mert a 4Q381-ben a Fragm 33 utáni töredékek nagyon hiányosan maradtak ránk.

[4] Lásd már Juncai Verecundus, *Commentarii in Cantica,* CCSL 93, 148: *Alioquin nullo potest alio teste firmari;* Nikolaus von Lyra, Postilla, 336r: *Ista oratio regis manasses non est in hebraico* …. Biblia Complutensis Polyglotta kiadói a Vulgata szövegét a 2Krón alapján adták ki ezzel a felvezetéssel: *Incipit oratio Manasses regis Juda: que neque in hebreo neque in greco habetur.*

[5] Székely, István (*26.02.1861, Nagyvárad – †27.02.1927, Budapest), Bibliotheca Apocrypha. Introductio historio-critica, 1913, 438–441.

[6] Beer, Rez. Székely, Bibliotheca Apocrypha, 134.

[7] Violet, Rez. Székely, Bibliotheca Apocrypha, 315.

[8] Sólyom Jenő (25.07.1904 Kolozsvár – 24.12.1976 Budapest), Überlieferung, 339. A Károli Gáspár-féle magyar bibliafordítás (1590) is hozza az Oratio Manassét (vö. Sólyom, Überlieferung, 346). Zsengellér, Manasszé imája, 118–127 pedig több magyar Oratio-fordítás szövegét állítja egymás mellé, a Károli-, Káldi-, Erdő Péter- és Xeravits Géza-félét, valamint egy ortodox fordítást).

[9] Zsengellér, Manasse imájának fordítása Luther, passim.

mányra vonatkozóan állította össze az alapvető adatokat,[10] Heinrich Schneider pedig 1960-ban a latin hagyományra vonatkozóan.[11] Alfred Rahlfs az ódákhoz fűz szövegkritikai megjegyzéseket, Herbert Ryle és Eva Oßwald a szövegkritika egészéhez.

A szöveget először a szíriai Didaszkalia[12] hozza, a görög eredetije azonban nem ismert. A Didaszkalia szerzője külön címadás nélkül ágyazza be a szöveget egy olya kerettörténetbe, amely Manassze csodálatos kiszabadulásáról szól a fogságból.[13] Az *Apostoli Konstitúciók* szerzője görögül hozza e szöveget.[14] Ennek kopt, arab, örmény, latin és óegyházi szláv fordításai is fennmaradtak.[15] Egy ismeretlen személy a szöveget szír nyelvről héberre fordította le. E fordítást a kairói Genizában fedezték fel.[16] Az Alexandrinus-kódex (5. század) és a Turicensis-kódex (7. század) írnokai az *Apostoli Konstitúciók*ból vették át a szöveget.[17] Azóta a szöveget a Septuaginta „ódái" között 12. ódaként hozzák a mai nyomtatott kiadások.[18] A görög szöveget azonban soha nem illesztették be a 2Krón 33,13.18f. szövegébe, és úgy tűnik, a 4. és 5. század teológusaira kevés hatást gyako-

---

[10] Volz, Luthers Stellung, passim; Uő., Überlieferung, passim.

[11] Gondos bibliográfiával szolgál DiTommaso, Bibliography, 717–726; Lehnardt, Bibliographie, 343–347.

[12] A szír hagyományhoz lásd Gutman/van Peursen, Versions, amely egyrészt a Didaszkalia és a Peshitta, másrészt a melkita Horologion változatát hasonlítja össze. A szír Didaszkalia német fordítása elérhető: Achelis/Flemming, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 2. Buch: Die syrische Didaskalia, TU 25/NF 10,2, 36.

[13] Siegert, Einleitung, 241, hivatkozással a *Const. Apost.* II 22,15, SC 320, 220. syrBar 64,8 is feltételezi Manassze megszabadulását egy kívülről felhevített lószobor belsejéből imája hatására, vö. Tg 2Krón 33,11.

[14] *Const. Apostol.* II 22.12–14., SC 320, 216–218. Legalább egy szövegkritikailag fontos különbséget meg kell említeni a görög és a szír hagyomány között: a 10. v. elején a szír változatból ismert *Et nunc iuste contineor digne comprimor* (csak a breviáriumban található) változatnak volt megfelelője a görögben is, de *aberratio oculi* (Καὶ νῦν … Καὶ νῦν) miatt kimaradt.

[15] Denis, Introduction, 670–676 áttekintést ad a keleti nyelvű kéziratokról.

[16] Héber szöveg: Schäfer/Shaked, Magical Texts, 51–53; Leicht, Prayer, 369f., adott a szöveg angol fordítása is, Prayer, 370–373, vö. még Zsengellér, *Manassé,* 81–82. A szöveg liturgikus felhasználása elképzelhető, de nem bizonyítható (Leicht, Prayer, 369, továbbá Zsengellér, Manasse imája, 81–82.). A szír vagy görög eredetit a fordítások meglehetősen szabadon kezelik. Ismerünk Manasszével kapcsolatos rabbinikus fejtegetéseket is: a mSanh X, 2 elutasítja, a bSanh 102b–103a vita tárgyává teszi azt, hogy Manasszénak része lehet-e az eljövendő világban (vö. Leicht, Prayer, 367). Figyelemre méltó az is (vö. Leicht, Prayer, 369), hogy egy kereszténységben használt szöveget re-adaptál a zsidóság (Leicht, Prayer, 369).

[17] Az A és T mellett megemlítendő még az 55. sz. zsoltárkézirat (10. század, Róma, Bibl. Vat., Regin. graec. 1). A Codex Sinaiticus és Vaticanus nem tartalmazzák az Ódákat. A T-ben στήσας βδελύγματα καὶ πληθύνας προσοχθίσματα helyett a következő szavak állnak: μὴ ποιήσας τὸ θέλεμά σου καὶ μὴ φυλάξας τὰ προστάγματά σου, amelyek a héber fordításban is előfordulnak (Leicht, Prayer, 363). A görög kéziratokról áttekintést nyújt Denis, Introduction, 666–668.

[18] Az ódák összeállítását a 3Kirs 8.53a (ἐν βίβλῳ τῆς ᾠδῆς) indíthatta útjára (van der Horst/Newman, Prayers, 156). Theophanes Kerameus (*Hom.* 56, PG 132, 980 A) ᾠδὴ Μανασσή-ként említi az *Oratio Manassé*t.

rolt.[19] Számukra Manassze meglehetősen ritkán említett bűnbánata inkább általánosságban a bűnbánat hatalmát és az emberi szabad akaratot szimbolizálja,[20] valamint Isten kegyelmét, amely a bűnbánat legcsekélyebb jelét is értékeli;[21] az *Oratio Manassé*ra mindazonáltal nem tesznek utalást. Ezzel szemben az *Oratio Manasse* az ortodox liturgiában énekelt imaként jelenik meg a nagy kompletóriumban (befejező imaóra), amelyet különösen egyes nagy ünnepek előtt és hetente többször is elmondanak a nagyböjt előtt és alatt, a bűnbánati zsoltárok, mint a Ps 51[50] és 102[101][22] után. Itáliában a 9. és a 12. század között volt jó néhány görög zsoltár- és imaórák liturgiájának kézirat, amely tartalmazta az Oratio Manasse-t.[23]

A latin hagyomány[24] első tanúja Juncai Verecundus.[25] Az Oratio Manasse 533 körül készült kommentárja a leideni egyetemi könyvtár Vss F. 98-as kódexében maradt fenn (9. század). További tanúk közé tartozik a 9–10. századi ólatin nyelvű Sínai-zsoltár[26] és a milánói szerzetes, Simeon görög–latin kettős zsoltároskönyve a 9. századból.[27] Végül az 1502-ből származó *Breviarium gothicum secundum regulam beatissimi Isidori,* amely a madridi Nemzeti Könyvtár MS 10001-es kézirata alapján készült; ez ott a 22. számú

---

[19] Theodoretosz, Hesychius és Hieronymus, Ep. 106. (Sunniához és Fretelához) nem értelmezi az Ódákat, illetve nem foglalkozik ehhez kapcsolódó kérdéssel (Rahlfs, Psalmi, 78f.). Későbbi bizánci szövegekre utal Siegert, Einleitung, 243; Aranyszájú Szent János, *Hom. Mt.* 22,4, PG 57, 305. – Jeromos is, In Soph. 1,1, CCSL 76 A, 657 és Theodoretosz, *Qu II. Cron,* PG 80, 853 C D említi Manassze bűnbánatát, de nem az itt vizsgált szöveget. Denis, Introduction, 662–664, erre az időszakra vonatkozóan csak Alexandriai Didymust nevezi meg *Trin*. 3,21, PG 39, 908 B (ott Manasséra ἱερὸς ἀνήρ néven hivatkoznak anélkül, hogy a 4. v. idézete előtt megemlítenék a nevét); *Trin*. 3.35, P 39, 965 A (a név megnevezése nélkül); *Opus Imperfectum in Matthaeum,* PG 56, 626 (Manassze történetének ottani újramesélés feltételezi a Krónikák ismeretét, de nem feltétlenül az imaszövegét; ugyanez vonatkozik a későbbiekben Georg Cedrenusra is, *Comp. hist.,* PG 121, 152 °C); Antonius Melissa, *Loci comm.,* Serm. II 94/147, PG 136, 1228 D (idézet az V. 5b-ből, mint máshol, névmegjelölés nélkül); Theophanes Kerameus, *Hom.* 2, PG 132, 168 C az OrMan 12-t idézi Isten jóságának bizonyítékaként; Theophanes Kerameus, *Hom.* 56, 980 A idézi az OrMan 2-t a κόσμος kifejezés megértéséhez.

[20] Joánnész Khrüszosztomosz, *Hom. Mt.* 22,4, PG 57, 305. – Theodoretosz is, *Qu. II. Cron.,* PG 80, 853 C D megemlíti Manassze megtérését, de nem az itt elemzett írást.

[21] Nazianzoszi Gergely, *Or.* 19,8, PG 35, 1052 B, mellé rendeli a vámos alázatáról (Lk 19,8) és a szegény özvegyasszony két fillérjéről szóló történetet (Mk 12,42).

[22] Schneider, Heinrich, Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, Bib 30 (1949), 245ff. és 269f. Liturgikus használatáról vö. többek között Rose, La prière d'Azarias (Dan 3,26–45) et le cantique de Manassé (non vidi).

[23] Schneider, Vulgata-Text, 280, 24. és 25. jegyzet.

[24] Áttekintésem Schneider, Vulgata-Text, 281-en alapul.

[25] Byzacena római provinciában volt püspök Észak-Afrika nyugait felélében, a mai Tunézia területén. Meghalt 552-ben.

[26] Szent Katalin Kolostor, Ms. Slavon. 5, Bl. 98a–98; ott ez a 11. kantikum.

[27] Berlin, Staatsbibliothek, Ham. 552, mint 13. kantikum görögül (latin átírásban / transzliterációban) és mellette latin fordításban.

kézirat a mozarab[28] imaszövegek[29] között mint *Cantici de quadragesima dicendi*. A 13. századi párizsi Vulgata-recenzió óta a latin szöveg megtalálható a Vulgata-kéziratokban, és onnan került be az úgynevezett Gutenberg-Bibliába és a 15. és 16. századi többi Vulgata-kiadásba is, de alig dokumentálható olyan Vulgata-kéziratokban, amelyekre ez a recenzió nem volt hatással. Robert Stephanus (Estienne) 1532-ben még ezt a szövegformát használta.[30]

Az új recenzió, amelyet Robert Stephanus 1540-től kezdve adott ki, egy olyan kéziraton alapul, amelyet a párizsi Szent Viktor kolostorban talált (feltehetően Paris, Bibl. Nat., Supplém. grec 188, p. 147v), amely „az elterjedt Vulgata-szöveg egy kései görög formáját" kínálja,[31] és amelyet Rahlfs is átvett (különbséget kell tenni a *Psalmi cum Odis* és a stuttgarti kiadás között!). Stephanus nyilvánvalóan nem ismerte az 1509-ben Velencében a Ὡρολόγιον[32] keretében kinyomtatott görög szöveget. Az új latin recenzió aztán a leuveni teológusokon keresztül bekerült az 1592-es Sixto-Clementina Vulgata-kiadásba is.[33]

Megnevezem a latin tanúk és a legrégebbi görög szöveg közötti lényeges szövegkritikai különbségeket, figyelembe véve Juncai Verecundust, a mozarab liturgia breviariumát, Karthauzi Dénest, Luther 1519-es szövegét és a Vulgata Sixto-Clementinát. Az 1. versben a σπέρματος latin visszaadása ingadozik a semini ... iusto (Verecundus; Vulgata Sixto-Clementina), seminator ... iuste (Dénes) és seminis ... iusti (Luther) között; Dénesnél tehát maga Isten tekinthető igaznak. Az 5. v. ὅτι ἄστεκτος ἡ μεγαλοπρέπεια τῆς δόξης σου szavaknak csak a Juncai Verecundusnál van latin megfelelője. A 8. v. latin kiegészítései (Tu autem, Domine), secundum bonitatem tuam promisisti poenitentiam remissionis peccatorum (innentől kezdve csak breviáriumban: habundantiam misericordie tue, statuisti penitentiam peccatoribus ad salutem) egyes apró eltérések ellenére feltételezi a görög szövegben az *Apostoli Konstitúciók* és az 55. sz. kézirat szerinti kiegészítéseket: ὅτι σύ, ὁ θεός, κατὰ τὴν χρηστότητα τῆς ἀγαθοσύνης σου ἐπαγγείλω μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἁμαρτηκόσιν, καὶ τῷ πλήθει τῶν οἰκτιρμῶν σου ὥρισας

---

[28] Mozarab liturgia: az Ibériai-félszigeten az arab uralom előtt és alatt tartott liturgia, amelyet ma is használják többek között a toledói székesegyházban.

[29] A szöveg a PL 86, 858f. is nyomtatásban is olvasható. A breviáriumban nem található a 1–6. verseknek megfelelő szövegrész, de initiumként elővételezi a 12. verset.

[30] Schneider, Vulgata-Text, 278. Denis, Introduction, 668–670 áttekintést ad a latin kéziratokról.

[31] Schneider, The Vulgate text of the Oratio Manasseh, 278. Az új göttingeni Septuaginta-kiadásban az egységesítő és félrevezető „Vulg." jelzet helyett, amely azt sejteti, hogy a szöveg nagyon régi, az egyes ólatin szövegtanúkat külön kellene közölni ( Schneider, Der Vulgate Text der Oratio Manasseh, 282).

[32] Volz, Überlieferung, 294.

[33] Volz, Luthers Stellung, 108, szerint ebben, Luther hatása érvényesül.

μετάνοιαν ἁμαρτωλοῖς εἰς σωτηρίαν.[34] A 8. v. végén szereplő, a folytonosság érdekében tulajdonképpen szükséges ἀλλ' ἔθου μετάνοιαν ἐμοὶ τῷ ἁμαρτωλῷ mondatnak nincs megfelelője az itt bemutatott latin hagyományban. Különösen a 9. és 10. v. mutat sok eltérést a változatok között, de ezeknek csekély a teológiai súlyuk. A szép gondolat ὅτι σὺ εἶ, κύριε, ὁ θεὸς τῶν μετανοούντων (13. v. a végén) a latin hagyományon belül csak a breviáriumban található meg.

A szöveg először a XV. század végén jelent meg németül,[35] aztán Georg Spalatin 1519-ben újra lefordította latinból, a Gutenberg-biblia alapján. A továbbiakban különbséget kell tennünk a nyugati felekezetek között.

A lutheránus hagyományban az *Oratio* elsősorban a Luther Márton által először 1519-ben kiadott imakönyvben terjedt el a Spalatin-féle fordításában; a későbbi, 1525 utáni kiadásokban Luther ezt a német változatot egy új, latinból készült fordítással helyettesítette, amelyet 1534-ben ismét javított. Ebben a szövegformában került be az *Oratio Manasse* számos lutheránus Bibliába.

A római katolikus hagyomány másképp alakult. A Tridenti zsinat 1546. április 8-i *Decretum de canonicis scripturis*ából az *Oratio Manasse,* akárcsak Ezdrás 3. és 4. könyve, szép csendben kimaradt. Az Editio Sixtina aztán ezt megindokolja: Nem volt megtalálható a héber, görög és régebbi latin bibliai kéziratokban, *sed in impressis tantum post librum secundum Paralipomenon affixa est, tamquam insutam, adiectam*.[36] Az 1592-es *Sixto-Clementina* a függelékbe utalja az előbb említett három írást, hogy ne vesszenek el teljesen, és mert néha néhány egyházatya idézi őket, és mert más latin bibliai kéziratokban vagy nyomtatott kiadásokban is megtalálhatók.

Az *Oratio Manassét* a református hagyományban sem tartották kezdetben sokra. Az apokrifek svájci fordítója, Leo Jud (1482–1542) 1529-es fordításából kihagyta e szöveget; csak 1589-ben került be az *Oratio Manasse* a züricher Bibel apokrifjei közé.[37]

## 2. SZERZŐSÉG

Már a felvilágosodás előtti exegézisben is vannak olyan kijelentések, amelyek ma egy „Bevezetés az Ószövetségbe és az ókori zsidó irodalomba" című könyvben szerepelhetnének.

---

[34] *Const. Apost*. II 22,12, SC 320, 218.

[35] Volz, Überlieferung, 296 egy Jodocus Plantmann (Augsburg, kb. 1475) és Günther Zainer (Augsburg, kb. 1475) által kiadott Bibliára utal, valamint a kb. 1478-as kölni és az 1494-es lübecki kiadásokra.

[36] Vö. Volz, 306f., aki csak V. Sixtus pápa 1598. március 1-i Aeternus ille kezdetű bullája 4. oldaláról idéz.

[37] Leemann-van Elck, *Bibelsammlung,* 36

Juncai Verecundus hivatkozik a Bibliában említett Ozihelre, valóban Manassét tartja a szerzőnek, és mellékesen megjegyzi, hogy Ezdrás szerzette, miután minden írás elveszett a száműzetésben, a Sámuel/Királyok könyveit és a Krónikákat.[38] Karthauzi Dénes szerint Manassé maga készítette és terjesztette ezt a Biblia héber kiadásaiból hiányzó a szöveget, szabadulása után.[39]

A szöveg hitelességével kapcsolatos első kételyeket a reformáció idején Andreas Bodenstein, más néven Karlstadt vetette fel, tagadva a 2Kir 33,19 bizonyító erejét az ima hitelességét illetően: a 2Kir 33,19-ben olyan dolgok is szerepelnek, amelyek nem tekinthetők az Oratio Manassé részének; Bodensteinnek tartalmi aggályai is vannak, Ábrahám, Izsák és Jákob 8. versben megfogalmazott bűntelenségével kapcsolatosan.[40]

A mai kutatás a szöveget időben lényegesen későbbre helyezi, Bodenstein irodalmi és kontextuális aggályaitól függetlenül. Ez kérdéseket vet fel a szöveg vallástörténeti lokalizációjával kapcsolatban: nincs benne semmi sajátosan zsidó jellegű, például halachikus előírás, [pl. a bűnért való áldozatra vonatkozó], úgyhogy könnyedén kisajátítható a keresztények által, amint azt a recepciótörténet mutatja is. Ugyanakkor a szöveg nem tartalmaz semmit kifejezetten keresztény elemet sem (például az isteni megbocsátást Jézus Krisztus kereszthalála által)[41]. A mai tudósok ezért megosztottak abban a kérdésben, hogy zsidó vagy keresztény szövegről van-e szó; Eva Oßwald és James Charlesworth az 1. és 8. v. Ábrahámra, Izsákra és Jákobra való utalásai alapján az előbbit részesítik előnyben, véleményem szerint joggal.[42] Egy ezt kiegészítő gyengébb érv a 9.12.13. v. ἀνομία-ra való utalása, amely önmagában tartalmazza a νόμος-ra, a Tórára való utalást, amely az Újszövetségben csak Máténál és alkalmanként Pálnál fordul elő.[43]

---

38 CCSL 93, 148.

39 Dionysius, Expositio, 278. A „héber bibliakiadások alapján" fordítás, az eredetit „in Hebraeo" átültetése: Déness azt feltételezni sem tudja, hogy Manassé esetleg nem beszélt héberül.

40 Bodenstein, De Canonicis Scripturis Libellus, K2 + 1.

41 Kitér erre Xeravits, Manasszé imája, 232.

42 Charlesworth, Prayer, 628; Oßwald, *Prayer of Manasseh,* 20, mint már Ryssel, Prayer of Manasse, 166f.; Ryle, Prayer of Manasse, 612; Rost, Einleitung, 70; Rüger, Apokrif, 304.; Denis, Introduction, 676; Zsengellér, Manasse imája, 10 és mások. Davila, Provenance, 234f. a zsidó származást ugyan el tudja képzelni, de nem biztos abban. Mindenesetre az Oratio Manassét nem szabad az ókori judaizmus rekonstruálására használni. Ennek a hátterében az áll, hogy az úgynevezett korai zsidó írások többségét keresztény szerzőkknek tulajdonították, mivel ezeket az írásokat gyakran csak keresztény kéziratok őrízték meg, és keresztény szerzők említik azokat. Nickelsburg, Literature, 497f. rámutat, hogy az imát a 10. versen alapuló keretelbeszélés szerves részeként kell értelmezni, és ezért nyitva hagyja a kérdést. A vasbilincsek motívumának azonban talán megvan a hagyománytörténeti előképe a Zsolt 106[107], 10.14-ben, és a kétköznapi ókori börtönviszonyok is plauzibilissá teszik.

43 Mt 7,23; 13,51; 24,12; 2Kor 6,14; Róm 2,12, de már bizonytalan Röm 6,19–ben.

A más zsidó apokrifekkel való párhuzamok alapján Charlesworth szerint a szöveg a Kr. e. 2. vagy 1. századra datálható.[44] Más tudósok későbbi, az első két keresztény évszázadban való keltezést tartanak valószínűnek.[45] A szöveg nyelvezete annyira általános, hogy ennél többet nemigen lehet mondani.[46]

## 3. FILOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK A GÖRÖG SZÖVEGRŐL

Már Juncai Verecundus észrevette az Oratio Manassé és a többi kantikumnak a rokonságát a zsoltárokkal: *ad similitudinem Davidicorum psalmorum Esdras scriba legis collegit, libroque psalmorum adiunxit, ut eodem sono cantuque psallantur*.[47]

A szöveg nem maradt fenn héberül. Ez módszertanilag nem zárja ki a héber eredetit, úgyhogy egyes neves tudósok valóban élnek ezzel a feltételezéssel.[48] Ugyanakkor szólnak érvek amellett is, hogy az Oratio Manassé görög nyelven íródott[49]: egy attribútum elválasztása a jelzett szótól az 5. v. (τῆς ἐπὶ ἁμαρτωλοῦς ἀπειλῆς) és a 11. v. (τῆς παρὰ σοῦ χρηστότητος)[50] esetében; a τε partikula a 6. versben; a 2. v. κόσμος kifejezése valószínűleg a Gen 2,1$^{LXX}$-ból származik;[51] a ψάμμος szó a „homokra" (8. v.) csak a Septuagintában található meg, a „Salamon bölcsességében" (Bölcs 7,9), amely eleve görögül

---

[44] .Charlesworth, Prayer, 627; hasonlóan Woschitzhoz, Parabiblica, 535, Egyiptomba helyezi a történetet a személytelen görög istenfogalom miatt (530f.) és azért, mert a bűn nem pusztán a jó hiánya, hanem személyes bűn (533).

[45] Eißfeldt, Einleitung, 797.

[46] deSilva, Apocrypha, 325; Denis, Introduction, 678.

[47] Verecundus von Junca, *Commentarii in Cantica,* CCSL 93, 1.

[48] Érdemes összehasonlítani azokat, amelyeket Charlesworth, Prayer, 626 említ. Charlesworth is támogatja ezt a tézist, de nem teljesen biztos abban: a szöveg túl rövid, a szír és görög nyelvű szöveg túl bonyolult ahhoz, hogy biztonságos következtetéseket lehessen levonni; a görög vonások erős jelenléte a zsidó kultura térben szintén óvatosságra int. A görög eredeti mellett érvelnek Ryssel, Manassze imája, 166; Ryle, Manassé imája, 614f.; Eißfeldt, Bevezetés, 797; Rost, Einleitung, 70; Rüger, Art. Apokrif I., 304; Denis, Introduction, 678; Nickelsburg, Literatur, 494 et al.

[49] Görög eredetit tart valószínűnek Xeravits, Manasszé imája, 232 (vö. Zsengellér, Manasse imája, 81sk.).

[50] A τοῦ σπέρματος αὐτῶν τοῦ δικαίου szórend egy toldalékos főnév visszaadásának is tekinthető , tekintettel a αὐτῶν helyzetére. Az abstractum ἀγαθοσύνη a 14. versben végül is a טובה többszöri reprodukciója a nagyon szó szerinti Prédikátor Septuagintában. Összehasonlításul érdemes megnézni, milyen gyakori az efféle zárt szórend a (célnyelvi irányultságú fordításként készült) Genezis-, Izajás-, Proverbium- és Jób-fordításban. A Teremtés könyvében nem találtam ilyet. Izajásnál érdemes figyelni Iz 9,3-ra (ὁ ἐπ᾽ αὐτῶν κείμενος); a Proverbiumban Prov 9,2 (τὸν ἑαυτῆς οἶνον és τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν), illetve még Prov 9,3.5.14; 11,5; 12,11.16; 13,3. Jób könyvében Jób 3,20 (ταῖς ἐν ὀδύναις ψυχαῖς). Megváltozott szórenddel találkozunk még Iz 6,1$^{LXX}$ végén is.

[51] Ryle, Prayer of Manasseh, 620.

íródott; a Septuaginta egyébként a ἄμμος szót használja. Az 5.[52]; 6.[53]; 14.[54] v. alfa-privativa képzőkre való hivatkozás aligha használható érvként, hiszen e kifejezések többsége alkalmanként a LXX fordított részeiben is megtalálható.

A szerző mérsékelt Septuaginta-stílusban írta meg szövegét. Ez a stílus a következőkben ragadható meg: a mondat végi enklitikus névmást nem kerüli (4.5. v. stb.); nincs benne előrevetett birtokos jelző;[55] a γάρ és δέ partikulák hiányoznak; a γάρ helyett a kauzális ὅτι fordul elő a 14.15. v., a 11. v. esetleges δέ helyett az adversatív καί; a 7. v. μετανοῶν a héber נחם-ra utal vissza, ami jelentheti azt is, hogy „aggodalmaskodni".

A szerző azonban nem szigorúan szó szerint fordít. A héber idiomatikus[56] kifejezéseket görög idiomatikus kifejezésekkel helyettesíti; nincsenek átírások; új hebraizmusként csak az ἀπὸ προσώπου (δυναμεως σου)[57] a 4. versben és a καὶ νῦν a 11. versben fedezhető fel.[58]

Az Oratio Manassé szerzője olyan egyéni panaszzsoltárt alkotott, amely irodalomtörténeti szempontból a különböző zsoltárműfajok utánzásainak sorába illik bele, amely az ókori világ számára kézzelfogható volt a Dán 3,23 és az Eszter könyve kiegészítéseiben, a qumráni, a salamoni zsoltárokban és az újszövetségi kantikumokban.

## 4. Az újkor előtti recepciótörténet nyugati állomásai

Itt példaként Juncai Verecundus, Karthauzi Dénes és Luther Márton értelmezéseit mutatjuk be.

Juncai Verecundus az Istennek tulajdonított nehéz „paenitens" alatt azt a Jer 18,8–10-ben említett lehetőséget érti, hogy Isten megváltozik a jutalom és a büntetés kiosztását illetően, amikor az ember a jóra vagy a rosszra irányul.[59] Ábrahám, Izsák és Jákob bűntelen voltát differenciálja: a „delictum ... genitale"-nak alá voltak vetve, és ha életgyakorlatuk felől kérdeznék őket, az 1Jn 1,8-cal azt válaszolnák („Ha azt mondjuk, hogy

---

52 Az ἀνυπόστατος szónak Ps 123[124],5; 2Makk 1,13; 8,5.

53 ἀμέτρητος-hoz vö. Sir 16,17; 30,15; Iz 22,18; Bar 3,25; 3Makk 2,4.9; 4,17, ἀνεξιχνίος-hoz vö. Jób 5,9; 9,10; 34,24.

54 ἀνάξιος-hoz vö. Ezdr 8,13; Sir 25,8; Jer 15,19 S² R.

55 Más a helyzet a birtokos jelzővel a következő helyeken: pl. Gen 3,5 (ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί); 4,23 (μοῦ τῆς φωνῆς); 11,7 (αὐτῶν τὴν γλῶσσαν); 19,17 (τὴν σεαυτοῦ ψυχήν); 19,21 (σοῦ τὸ πρόσωπον); 27,43 (μοῦ τῆς φωνῆς); Iz 1,24 (μου ὁ θυμός); 23,7 (ὑμῶν ἡ ὕβρις); 23,11 (αὐτῆς τὴν ἰσχύν); 25,2 (τῶν ἀσεβῶν πόλις); 30,23 (σου τὰ κτήνη); 38,14 (μου οἱ ὀφθαλμοί); 38,15 (μου τὴν ὀδύνην τῆςψυχῆς); 38,17 (μου τὴν ψυχήν); 40,1 (αὐτῆς ἡ ἁμαρτία); 46,10 (μου ἡ βουλή); 58,12 (σου αἱ ἔρημοι ... σου τὰ θεμέλια).

56 Vö. V. 1 παντοκράτωρ a κύριος τῶν δυνάμεων helyett; V. 3 λόγος a ῥῆμα helyett; V. 10 ἐνώπιόν σου az ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς σου helyett.

57 Vö. V. 1 παντοκράτωρ a Σαβαώθ helyett.

58 Siegert, Einleitung, 244.

59 Verecundus, *Man.* 8. CCSL 93, 154.

nincs bűnünk, hazudunk magunknak, és az igazság nincs bennünk"), de bűnük kegyelemből nyert bocsánatot, ezért nem volt szükségük bűnbánatra.[60]

Karthauzi Dénes (1402–1471) számára az *Oratio Manassé* a Római levél 5,20 igazságának a bizonyítéka: ahol a bűn hatalmassá vált, ott túláradt a kegyelem. Szerinte az 1. versben Manassé a pátriárkákra utal, akiknek érdemei javukra szolgálnak, és akiknek szívébe Isten elvetette az élet szavait, a kegyelem magvát, merthogy Dionüsziosznak olyan szöveg állt rendelkezésére, amely a genitivus helyett *seminator*-t tartalmaz nominativusban.[61] Isten kegyelmének nagysága ebben az életben Isten feltétlen hűségében, az örök életben pedig a *fruitio Dei*-ben áll, amelyet az 1Kor 2,9-cel kommentál. Istenhez intézett szavaiban így szól Dénes: *Tibi is proprium misereri et parcere; punire vero est quasi peregrinum et alienum a te.* A *poenitentia Dei* furcsa szóhasználatát a *pie indulgens et eos faciens poenitere*-vel[62] magyarázza; ez bibliailag igazolható, de többek között a *Laboravi sustinens*-szel (Isten beszédében, Iz 1,14) és a *Praebuisti mihi laborem in iniquitatibus tuis*-szal is (Isten beszédében, Iz 43,24). A pátriárkák bűntelensége nem a bocsánatos, hanem csak a halálos bűnökre vonatkozik. Manassé bűne, amelyet a 9a. v. hiperbolikusan ír le: a bálványimádásra való csábítás és az igazak, köztük Izajás próféta meggyilkolása (2Kr 33,2–7; 2Kir 21,16 és a Martyrium Isaiae hagyománya alapján).[63] A 11. v. azért Isten jóságára hivatkozik, mert Isten természeténél fogva maga a tiszta és korlátlan jóság. Manasszé bűne a rossz megtételében, illetve a jó meg nem tételében, azaz királyi kötelességei elmulasztásában áll. A 14b. versben említett kérést a Szentlélek ihlette a királyban. Az igazán bűnbánó bűnösöknek, *quorum primus ego sum* (vö. 1Tim 1,15), naponta kellene olvasniuk ezt a szöveget Isten dicséretében.[64]

A 10. v. fordításában Spalatin csak általánosságban fogalmazott: „utálatos dolgokat tettem és sokasítottam a bűnöket".[65] Az 1525-ös, 1534-es és 1545-ös fordítások, amelyek Luther környezetében készültek, szintén csak általánosan fogalmaznak: „gonoszat cselekedtem a te szemedben".[66]

Luther az imádságot *pulcherrima, omni confessuro aptissima* szavakkal értékelte.[67] Luther egyes későbbi recepciói általában Isten haragjának nagysága feletti megdöbbenésre összpontosítanak,[68] különösen, ha a *religiosuli, sanctuli, sapientuli*hoz szólnak,[69]

---

60 Verecundus, *Man*. 10, CCSL 93, 154.

61 Karthauzi Dénes, *Expositio,* 275.

62 Uő., *Expositio,* 276.

63 Uő., *Expositio,* 277.

64 Uő., *Expositio,* 278.

65 WA DB 12, 530f.

66 WA 2, 65, 4f.

67 Luther, *Confitendi ratio* 2, WA 6, 159, 11f.

68 Luther, WA 30II 544,12f.28–30 az OrMan 9 alapján *(peccavi supra numerum arenae maris);* Luther, Enarratio Psalmi XC, WA 40III 511.9; az OrMan 4f. alapján; Luther szerint Genesis vorlesung, WA 42, 218, 35f. szerint bizonyítja az OrMan 4-et *(Omnes pavent a vultu irae suae)* a Jak 1,19-

és figyelmeztetnek arra a tévedésre, hogy a bűn csak az elkövetett tettben rejlene, nem pedig a szív megmozdulásában.[70] Az Oratio Manassé és a Zsolt 51[50][71] ítéletdoxológiájának a rokonsága a mai modern zsoltárexegézisben is elfogadható lenne. Más későbbi recepciós folyamatok még egyértelműbben Luther teológiájának bizonyos alapgondolataihoz rendelhetők. Egyrészt az ember bűnbánata sohasem elégséges arra, hogy Isten e bűnbánatért megbocsásson az embernek, ezért Manassze Isten jóságára és ígéretére hivatkozik, megerősítve azt[72] a Zsolt 6,5 *propter misericordiam tuam* szavaival. A *secundum bonitatem tuam promisisti* mondat pedig azt jelenti, hogy *nihil esset confessio nostra, nisi staret promissio Dei*.[73] Másrészt a gyilkos Manassé bűnbánata („Peccavi") a *Deus est maior peccato* tétel igazolására szolgál, az ördög kísértése ellen.[74]

Andreas Bodenstein bírálta Ábrahám, Izsák és Jákob bűntelenségét a 8. versben, ami szerinte ellentmond az Ex 34; Jób 14; Zsolt 31-nek, és támadta Luther Mártont, aki nagyra tartotta az *Oratio Manassé*t.[75] Bodenstein érvelésének nem volt különösebb hatása, bár az *Oratio Manassé* sem vált túl jelentős szöveggé.

## 5. Újkori teológiai interpretációk

Teológiai értelmezéseket kínál Herbert Ryle 1913-ban, Sönke von Stemm 1999-ben, David deSilva 2002-ben, valamint Michael Matlock és Xeravits Géza 2019-ben. Herbert Ryle rövid értelmezésének vezéreszméje Isten korlátlan könyörülete, illetve az igazi bűnbánat hatékonysága.[76]. Sönke von Stemm elsősorban a *metanoia* gondolatát hangsú-

cel és 2 Pt 2,11-gyel együtt, hogy a Gen 4,13 („a bűnöm túl nagy ahhoz, hogy megbocsátást nyerjen") nem azt jelenti, hogy mentegetné Káint, vagy akár hallgatólagosan vádolná Istent, hanem azt, hogy Káint a lelkiismeretében vádolják meg.

69 Vö. Luther, Genesis vorlesung, WA 42, 383, 15f.: a Gen 9,20–22-ből az embereknek meg kell tanulniuk tartózkodni a gőgtől. A jámborok bízzanak Isten irgalmában, a büszkék, azaz a *religiosuli, sanctuli, sapientuli* féljék Istent, és tartózkodjanak attól, hogy mások felett ítélkezzenek; mert Isten csodálatos az ő szentjeiben és rettenetes, ahogy Manassé király mondja: „super impios et peccatores" (Or.Man. 5).

70 Luther, Epistolam ad Galatas, WA 40I 88.4f., a Gal 1,4 értelmezésében ismét OrMan 9 alapján. Az embernek inkább szüksége van megváltásra Krisztus kereszthalála által.

71 Luther, Böjti posztilla 1525, WA 17II, 204, 7–9. Charlesworth, 630; Matlock, Prayer, 107, az Oratio Manasse szerzője a Ps 51 [50]-re gondolt, amikor szövegét írta. De a kapcsolat inkább tematikus, mint irodalmi (van der Horst/Newman, Prayers, 147). Bűnbánati zsoltárnak tekinti az Oratio Manasse-t Xeravits, *Manasszé imája,* 233 is, aki Zsengellér, Manassé imája, 10-hez hasonlóan utal a 51[50]. zsoltáréval rokon struktúrára is.

72 Előbbi Luther, Grund und Ursach, WA 7, 377,17–19; Utóbbi: Luther, Operationes in Psalmos, WA 5, 208,38–209,2.

73 Luther, *Confitendi ratio* 2, WA 6, 159, 11f.

74 TR 1,596 (S. 282,5f.); 5, 5950 (S. 407,15f.).

75 Bodenstein, De Canonicis Scripturis Libellus, K2; utalás Volz nál, Überlieferung, 296.

76 Ryle, Prayer of Manasseh, 615.

lyozza: azt feltételezi, hogy Isten teljesen átáll az elpusztani akarásról a megkímélésre;[77] ez az isteni lépés teszi egyáltalán lehetővé az Isten–ember kapcsolatot;[78] és ez erősíti meg az emberben azt a felismerést, hogy nem saját bűnbánata, hanem Isten irgalma hozza el a megmenekülést;[79] akárcsak az 1Kel 7,5f-ben, a metanoia itt is „ajándék és az üdvösségre vezet"![80] David de Silva elsősorban azzal az istenképpel foglalkozik, amelynek segítségével a szerző bűnbánatra akarja buzdítani olvasóit, Michael Matlock pedig az intertextuális utalásokkal, különösen a dávidi és a mózesi hagyományra való hivatkozással. Herbert Ryle és Eva Oßwald, valamint Xeravits Géza és Zsengellér József a maguk kommentált fordításaikban szintén a bibliai párhuzamok sokaságát említik.

Saját értelmezésem a régi és új elődök kezdeményezéseit viszi tovább, ugyanakkor nem elégedhet meg azzal, hogy rámutat a bőséges bibliai és ókori zsidó forrásokra, amit mások már kiválóan megtettek.

Az emberi élet csúcspontjain vagy fordulópontjain történő imádkozás más ókori zsidó szövegekben is jelen van, például a Jud 12,4f.7-ben (Holofernész megölése előtt), a Tób 8,5–8-ban (Tóbit a nászéjszakáján) és a Tób 8,15–17-ben (Ráguel, miután megmenekült lánya, Sára). Hasonlóképpen az *Oratio Manasse* is igyekszik bemutatni azt, mit imádkozhatott Manassze. A szerző csak részben utal Manassze Bibliában említett rémtetteire, nevezetesen a 10. v., ráadásul a βδέλυγμα kifejezést sem csak a bálványokra lehet használni; és nem csak királyok képesek bálványszobrokat felállítani stb. Az *Oratio Manassé*ban sehol sincs szó Manassze gyilkos tetteiről (2Kir 21,16), sem arról, hogy magaslatokat épített, oltárokat emelt Baálnak, és tűzbe küldte gyermekeit – mindez már nem volt aktuális kísértés az *Oratio Manassé* megírásának a korában. A szerző tehát Manasszét állítólagos múltja tekintetében negatív, a bűnbánat tekintetében pozitív példaként mutathatja be. Az általában vett bűnösségről több más ókori zsidó szövegben is olvashatunk, mint ahogyan arról is, hogy mindezért Isten bocsánatáért esedezik valaki.[81]

Formatörténeti kategorizálása mint panaszzsoltár a szerkezetén is meglátszik: az 1–7. v. Isten teremtő hatalmára és ebből következően Isten ítélő erejére, de jóságának nagyságára is összpontosít; a 8–10. v. a bűnbánat szükségességére; a 11–12. v. annak megvalósulására; a 13f. v. a megbocsátás kérésére, Isten jóságára alapozva; a 15. v. a záró dicsőítést fogalmazza meg.

Az 1. v. „mindenható" imádságos megszólítása már a 2f. verset készíti elő. A pátriárkák említése egyrészt integrálja az imádkozó ént az Isten és Izrael közötti történelembe,[82]

---

77 von Stemm, Der betende Sünder, 124.

78 von Stemm, Der betende Sünder, 126.

79 von Stemm, Der betende Sünder, 137.

80 von Stemm, Der betende Sünder, 126 Anm. 83.

81 Vö. Tób 3,3 ehhez Fitzmyer, Tobit, 143, aki Tób 3,3 alapján az OrMan 9–12-re utal.

82 OrMan 1 emlékeztet Ex 3,15f.-re (Matlock, Prayer, 110) és 1Krón 29,18-ra (deSilva, Apocrypha 326). A szír változatban megerősíti ezt a következő szófordulat: Atyáim Istene.

másrészt azonban az *és igaz utódaik* kiegészítéssel megerősítve előkészíti a 8. versben említett ellentétet, amely az imádkozó ént Isten eme üdvözítő történetének kívülre helyezi, mindezt úgy, hogy a beszélő szabaddá válna Istentől – ez a gondolat a szerző számára ugyanis elképzelhetetlen.

A 2. és 3. vers a négy kozmológiai birodalom, az ég,[83] a föld,[84] a tenger[85] és az alvilág megnevezésével Isten átfogó hatalmát állítja a középpontba mind az ősidők teremtésében, mind a *creatio continua*-ban, a kezdeti παντοκράτωρ megszólítást a szó szoros értelmében konkretizálva. A szekvencia lefelé irányuló mozgást jelöl, a fokozás értelmében: Isten hatalma még a világától legtávolabb eső alvilágra is kiterjed. A „nagy és félelmetes név"-re való utalás Zsengellér szerint a deuteronomista teológia hatását tükrözi.[86]

A 4. és 5. vers az ember reakciójára figyel; a „remegés és reszketés" formatörténeti toposz, amikor e világba betör az isteni.[87] A szerző a 6. verset a mérhetetlenség analógiája alapján kapcsolja össze a korábbiakkal, de nem hoz meg kifejezett bibliai példákat; e vers azonban előfeltétele a következőknek.[88] A 4–6. versek összességében azt teszik világossá: Isten haragjának mérhetetlensége magyarázza a bűnbánat szükségességét, Isten kegyelmének mérhetetlensége pedig annak a lehetőségét.

A 7. v. Isten ὕψιστος-ként való megnevezésével zárja le az ívet az imádságra való kezdeti παντοκράτωρ megszólításhoz; az ezt követő három állítmány felidézi Mózes alapkijelentését az Istennel való találkozásról (Ex 34)[89] és Dávid vallomásait Zsolt 102[103], 8; 144[145],8,[90] megnevezve azt, miért lehet hatékony a bűnbánat, ezzel előkészítve a 8–12. v.-t. Az Isten kapcsán a μετανοεῖν, az aggódás meghökkentő emlegetése leginkább az 1Krón 21,14köv.-re[91] való utalással magyarázható: azt implikálja, hogy Isten a büntetést is elengedheti.[92] A κακία szó a külső eredményekre irányul, és nem, mint a πονηρία, a belső hozzáállásra; csak ezért aggaszthatja Istent az emberek rossz helyzete.

A szerző Istent az igazak Isteneként említi, hogy hangsúlyozza az imádkozó én és Isten közötti távolságot. Az a gondolat, hogy az igazaknak nincs szükségük bűnbánatra, isme-

---

[83] OrMan 2 felidézi Gen 2,1-t (Matlock, Prayer, 112), továbbá a Ex 20,11; Neh 9,6; Iz 37,16; 45,18 verseket, kidomborítva Izrael Istene és a többi istenek közötti különbséget (deSilva, Apocrypha, 326).

[84] Theophanes Kerameus, *Hom*. 56, PG 132, 980 A definiálja a szót, amelynek szemantikai tágasságát Jn 15,19 alapján részletezi OrMan 2 számára ἡ τοῦ κάλλους ἁρμονία καὶ διακόσμησις.

[85] OrMan 3 emlékeztet Jób 38,8–11-re (deSilva, Apocrypha, 327).

[86] Zsengellér, Manasse imája, 74.

[87] Az Isten arca előtti reszketés motívumának hagyományos történelmi modellje a 113. zsoltárban[114],7 található. Hogy az embernek el kell pusztulnia Isten szentsége láttán, lásd Iz 6,5.

[88] OrMan 6 emlékeztet Jób 5,9; 9,10; 23,24 (Matlock, Prayer, 115).

[89] Hasonlóan Stemm, Der betende Sünder, 108, deSilva, Apocrypha, 327.

[90] Matlock, Prayer, 111. Hogy a két zsoltár mai szemmel nézve nem Dávidé, nem feltételezhető az *Oratio Manasse* szerzőjéről.

[91] deSilva, Apocrypha, 327.

[92] Vö. Alexandriai Didymus, Trin. 3,35, PG 39, 965 A: ὁ συγγινώσκων καὶ συμπαθῶν.

rős lehet a Lk 15,7-ből; azt a gondolatot, hogy a pátriárkák nem vétkeztek – mit szólna ehhez Ézsau? – a Róm 5,14-re emlékeztet; az *Oratio Manassé* szerzője arra használja, hogy az imádkozó én lelki státuszát megkülönböztesse a pátriárkákétól.[93]

A 9. v. elején használt kép hiperbola; ennél is fontosabb, hogy az ἀνομίαι a Tórára utal. Aki ismeri a Krónikák könyveit, annak a „törvénytelenségek sokasága" kulcsszó hallatán Manassze bűneinek hosszú felsorolása jut eszébe a 2Krón 33,2–6-ban, különösen, hogy szó szerinti párhuzamot is találnak a πληθύνειν és παροργίζειν fogalmakhoz.

A vasbilincsekre való utalás a korabeli börtönviszonyokat ismerők számára jól érthető. A Manassze-legendákban, ahogyan azok többek között az úgynevezett Apostoli Konstitúciókban[94] továbbhatnak, a szabadulás csodáját ez készíti elő. A καὶ οὐκ ἔστιν μοι ἄνεσις – nincs bocsánat számomra kijelentés – nem a 13. v. könyörgésének az ellentétje, hanem azt állítja, hogy az ember nem képes önmagát kiszabadítani ebből a hiányállapotból. A „rosszat tettem a te szemedben" kifejezés pedig a deuteronomista beszédmódot idézi meg a rossz királyok megítélése kapcsán, és a πονηρόν szóhasználat révén a rossz belső lelkületre utal; a bűn a következőkben konkretizálódik.

A 11. versben a térdhajtás az egyenesen állásnak, az önakarat feladásának a jele; a szív az érzelmi és értelmi döntés középpontja. Pál apostol is hangsúlyozza, hogy Isten jósága bűnbánatra kell vezesse az embereket (Róm 2,4).

A 12. v. azt mutatja, hogy az imádkozó teljes felelősséget vállal helyzetéért (vö. a fokozó ἐγώ, ami a görögben nem feltétlenül szükséges); nem keres kifogásokat, mentségeket.

A 13. v. logikusan rámutat az egyetlen lehetőségre, a könyörületért, a megbocsátásért való könyörgésre, arra, hogy Isten ne szolgáltassa ki a bűnöst a bűneinek, ne állandósítsa a rosszat az örökkévalóságig, és ne ítélje el őt. Az, hogy Isten a bűnbánók Istene azáltal, hogy megbocsát nekik, párhuzamba állítható PsSal 9,6-tal. A 14a. v. következő félversével hasonlóan ez a gondolat is arra irányul, hogy másoknak megkönnyítse a bűnbánatot. A 14b. v. a saját méltatlanságunk és az isteni irgalom közötti ellentétet emeli ki újfent.

A 15. v. ige αἰνέω igéje a Zsolt 144[145] feliratában szereplő Αἴνεσις τῷ Δαυιδ kifejezésre emlékeztet. Az „életem minden napján" szavak ellenpontozzák a 13. vers „és ne tartsd meg a rosszat az örökkévalóságig" szavait.[95]

Fordította: OLÁH Zoltán

---

[93] V. 7f. legközelebbi párhuzama Báruk 2,19-ben van (Matlock, Prayer, 113). Későbbi perspektívából úgy is fogalmazhatnánk, hogy az imádkozó én-t kizárják atyái érdemeiből (vö. bSanh 104a, szintén Manasséhoz kapcsolódóan). Továbbra is nyitott kérdés, hogy az Oratio Manasse szerzője tisztában volt-e már a pátriárkák érdemeiről szóló tanítással.

[94] *Const. Apostol.* II 22.10, SC 320, 216. V. 10 a szír változatban így hangzik: „És most jogosan vagyok nyomorúságban, és kínoznak, ahogy megérdemlem, vasláncok sokaságával gúzsba kötözve…."

[95] Utólag mondhatjuk, OrMan 15 talán összecseng Ps 22[23],6-tal (Matlock, Prayer, 109).

## Bibliográfia

### Források

*Psalmi cum Odis,* ed. Alfred Rahlfs, 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
Schäfer, Peter/Shaked, Shaul (Hg.), Magische Texte aus der Kairoer Geniza, Bd. 2 (TSAJ 64), Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
Antonius Melissa, *Sententiae sive loci communes ex sacris et profanis auctoribus collecti*. PG 136, 765 A–1244 D.
Bodenstein, Andreas, De Canonicis Scripturis Libellus, Wittenberg: Johannes Viridi Montanum, 1520.
Les Constitutions Apostoliques, Tome I, Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger, SC 320, Paris: Cerf, 1985.
Didymus von Alexandria, De Trinitate, PG 39, 269 A – 992 C.
Dionysius Cartusianus, *Expositio orationis Manassae regis Juda qui per captivitatem humiliatus esset,* in *Dionysii Cartusiani opera omnia in unum corpus digesta,* cura et labore monachorum sacri ordinis Cartusiensis, Bd. 4, Montreuil: Typis Cartusiae S. M. Pratis, 1897, 275–278.
Ps.-Johannes Chrysostomus, *Opus Imperfectum in Matthaeum,* PG 56, 611–946.
Georg Cedrenus, *Compendium historiarum,* PG 121.
Gregor von Nazianz, *Orationes,* PG 35.
Hieronymus, *Commentarii in Prophetas minores,* cura et studio Marcus Adriaen, CC.SL 76/76 A, Turnhout: Brepols, 1969.
Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaeum,* Hom. 1–44, PG 57, Hom. 45–90, PG 58.
Luther, Martin, Confitendi ratio, WA 6, 158–169.
Luther Martin, Deutsche Bibel, 1522–1546, Bd. 12, Die Übersetzung des Apokryphenteils des Alten Testaments, hg. v. Hans Volz, Weimar: Böhlau, 1961.
Luther, Martin, Genesisvorlesung 1535–1545, WA 42–44, Weimar: Böhlau, 1911, 1912, 1915.
Luther, Martin, Operationes in Psalmos. 1519–1521, WA 5, Weimar: Böhlau, 1892.
Luther, Martin, Enarratio Psalmi XC, WA 40$^{III}$, 476–594.
Luther, Martin, In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, WA 40/$^{I}$, Weimar: Böhlau, 1911.
Luther, Martin, Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind, WA 7, Weimar: Böhlau, 1897, 299–457.
Luther, Martin, Fastenpostille 1525, WA 17$^{II}$, Weimar: Böhlau, 1927, 1–247.
Luther, Martin, Eine Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten solle, WA 30$^{II}$, Weimar: Böhlau, 1909 508–588.
Luther, Martin, Tischreden, Bd. 1, Weimar: Böhlau, 1912; Bd. 5, Weimar: Böhlau, 1919.
Nikolaus von Lyra, Postilla super totam Bibliam, Bd. 1, Strasbourg 1477.
Spalatin, Georg, Eine kurze Unterweisung, wie man beichten sol, aus Doctor Marinus Luther Augustiners wolmeinung gezogen, WA 2, 57–65.
Theodoret, *Quaestiones in Paralipomena,* PG 80, 801 A – 858 A.
Theophanes Kerameus, *Homiliae,* PG 132, 135 – 1078 D.
Verecundus von Junca, *Commentarii super cantica ecclesiastica,* ed. Roland Demeulenaere, CCSL 93, Turnhout: Brepols, 1976, 1–203.

**FORDÍTÁSOK**

Achelis, Hans/ Flemming, J., Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 2. Buch: Die syrische Didaskalia, TU 25/NF 10,2, Leipzig: Hinrichs, 1904.

Charlesworth, James Hamilton, *Prayer of Manasseh.* In: ders. (Hrsg.): *The Old Testament Pseudepigrapha.* Band 2: *Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judaeo-Hellenistic Works.* Garden City, New York: Cambridge University Press, 1985, 625–637.

Oßwald, Eva, Gebet Manasses, JSHRZ IV/1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, ²1977, 15–27.

**SZAKIRODALOM**

Beer, Georg, Rez. Székely, Bibliotheca Apocrypha, ThLZ 39 (1914), 134f.

Davila, James R., The Provenance of the Pseudepigrapha. Jewish, Christian, or Other? JSJ.S 105, Leden/Boston: Brill, 2005.

Denis, Albert-Marie, Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, Bd. 1, Turnhout: Brepols, 2000, 659–679.

deSilva, David A., Introducing the Apocrypha: message, context, and significance, 2002. Grand Rapids: Baker Academic, 2018.

DiTommaso, Lorenzo, A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999, JSPs.S 39, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

Eißfeldt, Otto, Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften – Entstehungsgeschichte des Alten Testaments, 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1964.

Fitzmyer, Joseph A., Tobit, CELJ, Berlin/New York: de Gruyter, 2003.

Gutman, Ariel, van Peursen, Wido, the Two Syriac Versions of the Prayer of Manasseh. Gorgias Eastern Christian Studies 30, Piscataway, NW : Gorgias, 2011.

Halpern, Baruch, Why Manasseh is Blamed for the Babylonian Exile: The Evolution of a Biblical Tradition, VT 48 (1998), 473–514.

van der Horst, Pieter Willem/Newman, Judith H., Early Jewish Prayers in Greek, CELJ, Berlin/New York: de Gruyter, 2008.

Leemann-van Elck, Paul, *Die Bibelsammlung im Großmünster zu Zürich,* Zürich: Zwingli-Verlag, 1945.

Lehnardt, Andreas, Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, JSHRZ 6/2, 1999.

Leicht, Reimund, A Newly Discovered Hebrew Version of the Apocryphal ‚Prayer of Manasseh', JSQ 3 (1996), 359–373.

Matlock, Michael D., The Prayer of Manasseh: A Pithy Penitential Text Recasting Scripture Through a Vast Intertextual Repertoire, in: Jeremy Corley/Geoffrey David Miller (Hg.), Intertextual Explorations in Deuterocanonical and Cognate Literature, DCLS 31, Berlin/Boston: de Gruyter, 2019, 99–125.

Nickelsburg, George W.E., Jüdische Literatur zwischen Bibel und Mischna eine historische und literarische Einführung, übers. v. Gesine Palmer, Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 13. Berlin: Institut für Kirche und Judentum 2018.

Rose, André, La prière d'Azarias (Dan 3,26–45) et le cantique de Manassze dans la tradition chrétienne et dans la liturgie, in: Liturgie, conversion et vie monastique. Conférences Saint-Serge. XXXV[e] Semaine d'études liturgiques, Paris 1988, ed. Achille M. Triacca/Alessandro Pistoia, Bibilotheca Ephemerides Liturgicae, Sectio Practica 48, Rom 1989, 293–305 (non vidi).

Rost, Leonhardt, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich er großen Qumran-Handschriften, Heidelberg: Quelle & Meyer 1971.

Ryle, Hebert E., The Prayer of Manasses, in: R. H. Charles (Hg.), The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books, Oxford 1913, 612–624.

Ryssel, Victor, Gebet Manasses, in: Emil Kautzsch (Hg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. 1: Die Apokrypen, Tübingen/Freiburg/Leipzig: Mohr Siebeck, 1900, 165–171.

Rüger, Hans-Peter, Art. Apokryphen, TRE 3 (1978), 289–316.

Schneider, Heinrich, Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, Bib 30 (1949), 245ff. und 269f.

Schneider, Heinrich, Der Vulgata-Text der Oratio Manasse eine Rezension des Robertus Stephanus, BZ 1960, 277–282.

Schniedewind, William M., A Qumran Fragment of the Ancient „Prayer of Manasseh"? ZAW 108 (1996), 105–107.

Schniedewind, William M., The Source Citations of Manasseh: King Manasseh in History and Homily, VT 41 (1991), 450–461.

Siegert, Folker, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke, Berlin/Boston, de Gruyter, 2016.

Sólyom Jenő, Zur Überlieferung des Gebetes Manasse. Zugleich ein Beitrag zu den Siebenbürgener Katechismusausgaben, ZKG 75 (1964), 339–346.

Stemm, Soenke von, 1999, Der betende Sünder vor Gott: Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen und frühjüdischen Texten (AGJU 45), Leiden: Brill, 1999.

Székely István, Bibliotheca Apocrypha. Introductio historio-critica in Libros Apocryphos utriusque Testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae, Vol. I Introductio generalis, Sibyllae et Apocrypha Vet. Test. Antiqua, Freiburg (Breisgau): Mohr Siebeck, 1913.

Violet, Bruno, Rez. Székely, Bibliotheca Apocrypha, OLZ 17 (1914), 314f.

Volz, Hans, Luthers Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments, Luther-Jahrbuch 1959, 93–108.

Volz, Hans, Zur Überlieferung des Gebetes Manasses, ZKG 1959, 293–307.

Woschitz, Karl Matthäus, Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche, 2005.

Xeravits Géza, Manasszé imája. Szerkezet és biblikus háttér, Antik Tanulmányok 63 (2019), 231–240.

Zsengellér József, Manasse imája. Egy bibliai apokrif karrierje, Lectio Divina 25, Budapest 2021.

Zsengellér József, Manasse imájának fordítása Luther bibliafordítói pályafutásában, in: György Benyik (szerk.), A fordítástól a parafrázisig. Von der Übersetzung bis zur Paraphrase. 34. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia. 34. Internationale Bibelkonferenz in Szeged, 26–28. 08. 2023, Szeged: SZNBKA, 2024, 129–144.

Balázs NÉMETH

# INTERPRETATION OF CHRIST–ADAM CONNECTION IN ROMANS USING THE ANALOGY OF STABILITY

**ABSZTRAKT**

A tanulmány középpontjában a Római levél Krisztus–Ádám kapcsolatának újszerű megfogalmazása áll. Ennek eszköze az analógia, amely a szöveg üzenete és a rendszer- és irányításelmélet kulcsfogalma, a stabilitás között teremt kapcsolatot. A megfogalmazott analógia célja a krisztusi megváltás hatásának illusztrálása műszaki nyelven, a mérnökök között végzett missziói szolgálat támogatására. Az analógiára épülő megfogalmazás az „egy ember", „mindenki" (Róm 5,12), „sok" (15–16), „megnövekedjék", „még bőségesebben kiáradt" (20) fogalmakra épül, amelyek egy folyamatot alkotva leírhatók instabilitási problémaként és stabilizálási megoldásként. A tanulmány célja rávilágítani, hogy az analógia mint régi írásértelmezési módszer miként használható a Római levél Krisztus–Ádám kapcsolatának új kontextusban való megértésére.

*Kulcsszavak:* Római levél, Krisztus–Ádám, analógia

## I. INTERPRETATION OF THE TERM „STABILITY"

The issue of motion with regard to people, animals, objects, and celestial bodies has been a topic of interest for philosophers since antiquity. This interest was later reflected in the works of Christian theologians, who were built in these observations for their understanding of the divine.[1] An early example is the sermon by Paul in Athens, in which he refers to the Cretan philosopher Epimenides of Knossos: "For in him we live and move and have our being" (Acts 17:28a).[2] A well-known example from the history of theology is Thomas Aquinas, who, in his initial response to the question "Does God exist?," employs the concept of motion as a pivotal element.[3]

[1] For a comprehensive historical overview, see (Brooke 1991). In particular, direct attention to the following philosophers and theologians: For further information, please refer to the following sources: Aristotle (pp. 119–124), Thomas Aquinas (pp. 80–81), Copernicus and Kepler (pp. 99–109), Newton and Leibniz (pp. 155–163).

[2] Bock 2007, 568; Barrett 2006, 847. The biblical quotations are based on New International Version (NIV).

[3] „Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum." (Aquinas 1994, 79)

The concept of stability is historically associated with motion and thus, stability problems are also linked to the motion. Consequently, the concept of stability analysis became later in discussions of the mechanical systems, primarily within the framework of systems and control theory. The issue of stability first emerged with Torricelli, and was subsequently addressed by Flemish and Dutch scholars, driven by the need for improved sailing and navigation. The term "stabilitas" was first used at the end of the 18th century by Euler.[4]

The Greek ("ἵστημι") and Latin ("sto") roots of the word reflect the influence of the verb "to stand", which is used metaphorically to express whether a structure is stable. In the subsequent century, Lagrange, Dirichlet, and Poisson also offered interpretations of stability. By the end of the 19th century, Poincaré had demonstrated that these distinguished researchers had, in fact, offered somewhat different understandings of the concept of stability.[5] However, from the perspective of systems and control theory, Alexander Lyapunov's doctoral thesis in 1892 represented a significant contribution to the field. He provided two systematic methods for examining stability, which were applicable not only to mechanical systems. The majority of contemporary research and developed methodologies within the field of control theory are founded upon Lyapunov's stability theorems.[6]

An understanding of the concept of stability requires the definitions of signal and system. The term "signal" is defined as the value or change in value of a state-determining factor (e.g., physical or chemical) that is suitable for acquiring, transmitting, or storing specific information. A system is typically defined as an abstract entity that generates specific signal responses to external input signals.[7] Stability creates connection between the characteristics of input and output signals, i.e., stability is a representative of the system itself. The definition of stability is shaped by various mathematical approaches, reflecting the diverse methodologies employed in these disciplines. The concept of stability can be interpreted across a range of domains,[8] including financial systems,[9] biological systems,[10] vehicular and transportation systems,[11] and even social relationships.[12] Nevertheless, all of these definitions have a common root, i.e., system is considered stable if, in response to an input signal with finite amplitude, it generates

4 Euler 1749, 86.
5 Leine 2010, 173–182.
6 Hatvani 2019, 255–265.
7 Gáspár–Szabó–Bokor–Németh 2017, 258.
8 Vámos–Bars–Sik 2016, 274–279.
9 Creel Jérôme 2015, 25–40.
10 Solé–Valls 1992, 87–102.
11 Gáspár–Németh 2019.
12 Proskurnikov–Tempo 2017, 65–79.

an output signal with finite amplitude. This type of stability interpretation is referred to as Bounded-Input-Bounded-Output (BIBO) stability. Figure 1 illustrates this concept with two examples: the output signals of a stable system (green) and an unstable system (blue).

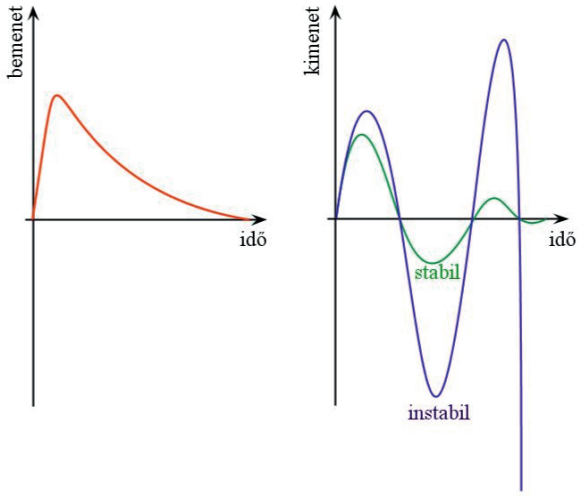



Figure 1: Illustration of BIBO stability through input and output signals

In practice, for a given system, this signifies that if the system undergoes a finite excitation at its inputs, a stable system after minor oscillations, reaches an equilibrium state. In contrast, for an unstable system, the finite excitation results in a motion of which output response increases continuously.

## 2. Interpretation of "analogy" in the context of stability

The term "analogy" as a trope is used to describe a relationship of similarity between two or more entities. In terms of its form, analogy comprises words that explicitly express the comparison (e.g., "like" or "as"), whereas a metaphor lacks these words. In terms of the message, a metaphor provides identification between the concepts associated with the message and the image, whereas an analogy expresses only a similarity.[13] These two levels converge at a single point, which is referred to as the "tertium comparationis". Analogy represents actual speech, whereas metaphor is figurative and

[13] Kozma 2002, 19. Analogies can also be approached from the perspective of logical validity. According to Sacksteder, analogy serves to justify logic, rather than the other way around, as is commonly assumed: every logic presupposes a dominant analogy that creates a structural similarity between things (1979, 21–40). This is also the conclusion of an earlier article of his, where he formulates propositions in a point-by-point manner regarding the relationship between logic and analogy (Sacksteder 1974, 234–252).

requires translation and further interpretation and consequently, metaphor reframes the reality. Analogies have high importance in theological discourse, because they can be used for providing statements about God.[14] Nevertheless, each analogy has limitations that are determined by the further analogies, i.e., limitations are considered in relation to each another.[15] The concept of analogies can be approached from the concept of models used in natural sciences. The model serves the role of heuristic fiction,[16] which also plays an important role in theory of metaphor, see e.g., Ricœur.[17] Black identifies three distinct categories of models.[18] The first category is that of the "scale model", which focuses on some characteristics of a system in order to create a simplified representation of the real process. The second category is that of the "analogue model", which reflects the structure of reality and the relationships within it. This produces a model that has reduced complexity compared to the real system. The third category includes "theoretical models", which facilitate the construction of an imaginary object and enable the examination of specific properties within a more complex reality. This classification demonstrates analogy can manifest at different levels between an object and its model. The analogies presented in this work can be classified within the categories of scale model and analogous model.

After providing a brief overview of the concept of analogies, it is articulated the connection between the terminology used in control theory and the New Testament texts. The objective of this paper is to create analogies between processes defined by the concepts of stability and instability and the messages conveyed by Romans 5. These analogies are created when the characteristics and changes of stable or unstable processes can be interpreted in the light of the processes and transformations unfolded within the text's message. This study examines whether the concept of stability – understood as a universal descriptor of the nature and changes of processes – aligns with certain tendencies within the text's message. In the case of the texts under examination, the analogies are typically based on increasing or decreasing characteristics.

The personal motivation of the work, serving as a Reformed pastor at the Budapest University of Technology and Economics, is to facilitate the understanding of Christ's salvation and its importance in our personal lives. If the student in engineering can recognize similarities between the processes of our world and the message of the Bible,

[14] McGrath refers to Thomas Aquinas, who frequently used this form of theological language (2017, 158). A more detailed analysis of Aquinas's use of analogies, compared with other theologians such as Duns Scotus, is provided by Sherry (1976, 431–446). Especially, in relation to the early Church Fathers, Torrance examines the use of analogical language in speaking about God (Torrance 1995, 374–391).

[15] Ramsey 1965, 87–90.

[16] Black 1962, 228.

[17] Ricœur 1995 97–100.

[18] Black, 1962, 219–243.

then hopefully, they can grow in the faith that the entire creature, involving our life, is under the governance of God.[19]

## 3. Interpretation of Romans 5:12–17 using the analogy of stability

This section presents an analysis of Romans 5:12–17 with the objective of illustrating the concept of analogy formulation regarding stability. Especially, the relationships between "few" and "many" and "one" and "all". Romans 5:12 introduces an argument in which the individual and the collective are in pair, and the sin (ἡ ἁμαρτία) and the death (ὁ θάνατος) are personified.[20] This personification is not an unfamiliar concept in the contemporary worldview; however, Paul presents it in a manner that differs from that of his contemporaries. He does not portray them as universal forces based on speculations; rather, he stands them in the light of human experience and existential realities.[21] This is the first passage in which sin and death are distinct individual categories, and Paul uses them frequently in the subsequent three chapters in this manner. Nevertheless, there are further examples on the personification in Paul's writings. For example, another Adam typology can be found in 1 Corinthians 15, where sin, death, and grace are also portrayed as personified forces. Paul does not explicitly describe how sin entered the world; rather, he alludes to it in verses 14, 15, and 19. In verse 14, he states that sin entered the world "breaking a command, as did Adam". In verse 15, Paul states that sin entered the world and "many died by the trespass of the one man." Finally, in verse 19, he states that sin entered the world "through the obedience of the one man". The focus is not on the means by which this occurred, but rather on the outcome. Adam, a single individual, became the source of this malevolent influence for all of humanity.[22] Although Adam's name is not explicitly referenced in this verse, the allusion to the Fall is unmistakable. The Greek phrase "εἷς ἄνθρωπος", meaning "one man", may be understood to refer directly to Adam, given that the Hebrew word אָדָם, from which "Adam" is derived, also means "man".[23] Remark that the term "one man" is mentioned twelve times in Romans 5:12–21. In some instances, it refers to Adam, while in others, it alludes to Christ. Thus, this term emphasizes the nature of humanity,

---

[19] The author thanks Prof. Péter Balla for his Ph.D. supervision in the framework of the New Testament Doctoral Programme at Károli Gáspár Reformed University. This work has been carried out as a part of my Ph.D. thesis.

[20] In this context "death" means not only physical death, but also spiritual death (Moo 1996, 320).

[21] According to Dunn's summary, the concept of "sin" appears forty-two times, and "death" nineteen times in Paul's writings (1988, 272–273).

[22] Fitzmyer 1993, 411.

[23] Although Dunn (1988, 272) presents this concept, it is important to acknowledge that the semantic scope of the Hebrew word is much broader, involving such meanings as color "red", "skin", "earth", and it even appears as a geographical name in the Old Testament.

ultimately demonstrating the universality of sin's propagation. The "one man", such as Adam, violated God's command, and became a representative figure for humanity (that is, illustrating what it means to be human), allowing the enter of evil as an active force into human history. In light of Paul's portrayal of Adam as the head of the pre-Christ human world, it can be argued that the actions of the head have impact on the entire body of humanity, influencing all members.[24] Thus, Paul applies the conventional rabbinical doctrine,[25] interpreting Adam symbolically, in whom the totality of humanity is encapsulated.[26]

In verse 12, Paul explicitly states the universal impact of Adam's sin: "death came to all people, because all sinned" ("εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν"). From the perspective of the stability analogy, it is crucial to highlight the importance of the verb "διῆλθεν" ("διέρχομαι", meaning "to pass through"), that amplifies the verb "εἰσῆλθεν" ("εἰσέρχομαι", meaning "to enter") used earlier in the verse. The entire verse can be understood as a chiastic structure, with the sequence of verbs reinforcing the connection between them: sin – entered – death – passed through – sinned.[27] With regard to the concept of instability, the structure and the use of these intensifying verbal phrases suggest that a process of growth is evident not only in the transition from a single individual to all humanity in terms of number, but also in the strength of the spread. The phrase "ἐφ᾽ ᾧ" ("and in this way"), that connects the first and the second parts of the sentence, allows for a number of different interpretations. Fitzmyer identifies eleven possible interpretations,[28] while Osborne poses six major ones.[29] After evaluating the various potential translations, Fitzmyer concludes that the phrase "ἐφ᾽ ᾧ" indicates a result or consequence. This implies that Adam's sin serves to confirm the guilt of each individual. In his view, the phrase "πάντες ἥμαρτον" at the end of the verse does not refer to collective guilt, nor does it imply that all sinned in Adam. Rather, this indicates that each person's guilt is personal, individual, and actual, with Adam serving as a reflection of this reality. Similarly, Thielman proposes a consequen-

[24] Although Apocalypse of Baruch (2Baruch 17:2–3) refers to another impact, this parallel reinforces the proposed concept: "For what did it profit Adam that he lived nine hundred and thirty years and transgressed that which he was commanded? Therefore, the multitude of time that he lived did not profit him, but it brought death and cut off the years of those who were born from him."

[25] See Davies (1980, 53–57). It is important to note, however, that the dating of rabbinic texts can be often uncertain, which represents a significant challenge in the field of textual analysis (Stemberger 2010, 79–96).

[26] Fitzmyer 1993, 411–413.

[27] Dunn 1988, 273.

[28] Fitzmyer, 1993, 413–417.

[29] Osborne 2004, 137–138.

tial interpretation.[30] Dunn states that "in whom all sinned" is the best translation, aligning closely with Fitzmyer's recommendation. Dunn also highlights that sin has a universal phenomenon while maintaining its individualistic aspect. This perspective aligns with contemporary theological discourse that perceives this duality of individual accountability and structural sin.[31] In the light of the stability analogy, it is essential to recognize the duality of the individual and the collective: although individuals may theoretically be able to extract themselves from the instability caused by sin on a personal level, it is impossible to do that within a societal context. Jewett presents an alternative methodology for translating the Greek term "ἐφ᾽ ᾧ", proposing that there are counterexamples in ancient Greek texts that challenge the interpretation by Fitzmyer. He states that the term "ἐφ᾽ ᾧ" refers to the world (κόσμος) in which people sinned, thereby introducing the concept of sin into the world. This translation attributes culpability to humans for the propagation of sin in the world.[32]

The theme of the "few" and the "many" is revisited in verse 15 again, but here it is considered not only in relation to sin, but also in relation to grace. In his comparison of the dynamics of sin and grace, Paul applies the argument from the lesser to the greater (a minore ad maius), forming a contrast between these two dynamics. He states that grace, as a gift, has entered the human world in a manner that surpasses all, even sin itself.[33] In this verse, Paul employs the term "πολλοί" to express the concept of "many." However, within the context of this passage, it is not simply a reference to a multitude of individuals, but rather, it functions as a synonym for "πᾶς", which was previously used in verse 12.[34] The term "many" can have the character of involving everything in both Hebrew and Aramaic languages, signifying an innumerable multitude.[35] The discrepancy in terminology is purely rhetorical and does not signify a difference in the meaning.[36] Paul's assertion, that "God's grace and the gift that came by the grace of the one man, Jesus Christ, overflow to the "many," not only compensates for the spread of sin and death discussed earlier in the passage; but also "overcompensates" for it.[37] This is further reinforced by the use of the terms "χάρις" ("grace") and "δόξα" ("gift"), that are the manifestations of God's graciousness, emphasizing the overflowing nature of this graciousness, both in its effect and its universality. The

---

30 In his commentary, Thielman primarily presents arguments against the traditional Augustinian interpretation (2018, 282–283).

31 Dunn 1988, 273–274.

32 Jewett 2006, 375–376.

33 Fitzmyer 1993, 419.

34 Dunn 1988, 279.

35 Kittel–Friedrich 1964–76, 536.

36 Nevertheless, πολλοί is relatively rare in Septuagint, see e.g., Isa 53:11–12.

37 Theobald 1982, 96–97.

universal consequence of Christ's crucifixion surpasses the universal consequence of Adam's fall.[38] An additional element to the comparison of Adam and Christ can be found in verse 14: "ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος" ("Adam, who is a pattern of the one to come"). Paul identifies Adam as a "type" ("τύπος", see "pattern" in NIV translation) but in reference to Christ, he is more appropriately understood as an "antitype", given that Adam embodies a dynamic of sin that contrasts with the dynamic of grace realized through Christ. In spite of this difference, the analogy between the Adam and Christ is that both represent the initial points of processes. In this regard, Adam serves as a model for Christ, though the gift that comes from Christ is incomparably greater.[39] Käsemann proposes that the term "τύπος" may be understood as "prototype",[40] but the term is often used in a technical context to signify a pattern or model, similarly to a stamp that leaves an imprint on all that it touches.[41] Both Adam and Christ can be considered patterns in that each opens an era, and their respective actions determine the characteristic of that era.[42]

## 4. Conclusions

The analogy between stability and the message of Romans 5:12–17 can be formed as follows. Adam and his disobedience are identified as the source of sin, which has impact beyond the individual. As a consequence of Adam's disobedience, sin and death are introduced to the entire creature, which demonstrates how sin affects not only humanity but also the natural world. It is the problem of instability, because the spreading of sin cannot be limited or stopped. Nevertheless, it can be found a counteracting, stabilizing process in the text. Paul views the atonement of Christ as not only a counterbalance to the effects of sin and death, but as their ultimate defeat. The analogy is based on the parallel between the spread of sin through Adam and the overflow of grace through Christ. From the perspective of stability, this suggests that the infinitely negative and destructive impact caused by the Fall cannot be undone by humanity, as part of the system, from within. The counteracting force of grace provides a solution to the uncontrollable dynamic of instability brought about by sin, offering the potential to stabilize the system. This indicates that grace has the potential to reverse the centrifugal motion away from God, which culminates in physical and spiritual death, and restore it to its original state. The dynamic of grace, therefore, not only stops

38 Osborne 2004, 136.
39 Fitzmyer 1993, 418.
40 Käsemann 1980, 151.
41 Osborne 2004, 141.
42 Dunn 1988, 276–277.

the destructive instability caused by sin, but also initiates a process of restoration, leading to the stability within the creation that was originally as intended by God.[43]

And finally, we can pose the question: What is the relevance of these analogies? First, the analogy presents through an example that some texts of the New Testament can be understood as processes, or they can be interpreted with the terms of processes. This example encourages the further unfolding of the message of other texts using the term of stability, e.g., the process of recreation as stabilization, or the process of building bridges between different groups in Corinth as stabilization, etc. Second, the provided analogy can create connection between the language of the New Testament texts and the contemporary language of technology. In Romans 5:12–17 Paul illustrates the power of Christ over the sin using the example of Adam in a typological framework. It seems reasonable to assume that the original readers were likely familiar with the intertestamental period literature that made reference to Adam. Nevertheless, the contemporary readers are unlikely to be familiar with these texts and may have different patterns in their mind. Unfolding the message of texts using the analogy of stability can help for the readers to understand some of the original messages. Thus, I believe that the analogy of stability can serve Paul's original intention and it is able to reactivate the missionary goal of his epistles.

The future challenge of creating analogy of stability is to clearly define its boundaries. Which are the messages that align with the concept of stability, and how is the analogy bounded by the state-of-the-art results regarding the exegesis of a given text? Although these questions can be answered text-by-text, it might be useful to find a systematic approach to use the analogy of stability.

## BIBLIOGRAPHY

Aquinas, T. (1994) *A teológia foglalata,* Első rész. (Hungarian-Latin bilingual edition of Summa Theologiae) Transl.: Tudós-Takács, J., Budapest: Telosz Kiadó.

Barrett, C. K. (2006) *The Acts of the Apostles*. International Critical Commentary. London - New York: T&T Clark.

Black, M. (1962) *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Bock, D. L. (2007) *Acts*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Brooke, J. H. (1991) *Science and religion: some historical perspectives*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

[43] The concept of εἰρήνη in Romans 5:1 also points toward reconciliation in this context, with Jesus Christ as the mediator (Bruce 1985, 113).

Bruce, F. F. (1985) *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing.
Creel Jérôme, H. P. (2015) „Financial stability and economic performance", *Economic Modelling* 48, pp. 25–40.
Davies, W. D. (1980) *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. Philadelphia: Fortress Press.
Dunn, J. D. (1988): *Romans 1–8*. Word Biblical Commentary, Dallas, Texas: Word Books Publisher.
Euler, L. (1749) *Scientia navalis seu tractatus de construendis ac dirigendis*. Saint-Petersburg: Academiae Scientarum.
Fitzmyer, J. A. (1993) *Romans: a new translation with introduction and commentary*. The Anchor Yale Bible Commentaries, New York: Doubleday Dell Publishing.
Gáspár, P. – Németh, B. (2019) *Predictive Cruise Control for Road Vehicles Using Road and Traffic Information*. Heidelberg: Springer.
Gáspár, P. – Szabó, Z. – Bokor, J. – Németh, B. (2017) *Robust Control Design for Active Driver Assistance Systems. A Linear-Parameter-Varying Approach*. Heidelberg: Springer.
Hatvani, L. (2019) „Alekszandr Ljapunov, aki rendet csinált a stabilitáselméletben", (in Hungarian) *Magyar Tudomány* 180, 255–265.
Jewett, R. (2006) *Romans: a commentary*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Augsburg: Fortress Press.
Käsemann, E. (1980) *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eerdmans.
Kittel G. – Friedrich G. (eds.) (1964–76) *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume 6, Grand Rapids: Eerdmans– Friedrich.
Kozma, Zs. (2002) *Jézus Krisztus példázatai*. (in Hungarian) Kolozsvár: Iránytű Alapítvány
Leine, R. I. (2010) „The historical development of classical stability concepts: Lagrange, Poisson and Lyapunov stability", *Nonlinear Dynamics* 59, 173–182.
McGrath, A. E. (2017) *Christian Theology: An Introduction*. 6th edition, Chichester: Wiley Blackwell.
Moo, D. J. (1996) *The Epistle to the Romans*. The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans.
Osborne, G. R. (2004) *Romans*. The IVP New Testament Commentary Series. Illinois: InterVarsity Press.
Proskurnikov, A. V. – Tempo, R. (2017) „A tutorial on modeling and analysis of dynamic social networks. Part I", *Annual Reviews in Control* 43, 65–79.
Ramsey, I. T. (1965) *Christian Discourse: Some Logical Explorations*. London: Oxford University Press.
Ricœur, P. (1995) „A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása", in: Fabiny, T. (ed.): *Hermeneutikai füzetek*. (in Hungarian) 6. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
Solé, R. V. – Valls, J. (1992) „On structural stability and chaos in biological systems", *Journal of Theoretical Biology* 155(1), 87–102.
Sacksteder, W. (1974) „The Logic of Analogy", *Philosophy & Rhetoric* 7(4), 234–252.
Sacksteder, W. (1979) „Analogy: Justification for Logic", *Philosophy & Rhetoric* 12(1), 21–40.
Sherry, P. J. (1976) „Analogy Today", *Philosophy* 51(198), 431–446.

Stemberger, G. (2010) „Dating Rabbinic Traditions" in: Bieringer, R., Martínez, F. G., Pollefeyt, D., Tomson, P. (eds.): *The New Testament and Rabbinic Literature*. Philadelphia: Brill, 79–96.

Theobald, M. (1982) *Die überströmende Gnade: Studien zu einem paulinischen Motivfeld*. Würzburg: Echter.

Thielman, F. (2018) *Romans*. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

Torrance, T. F. (1995) *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*. Edinburgh: T&T Clark.

Vámos, T. – Bars, R. – Sik, D. (2016) „Bird's Eye View on Systems and Control – General View and Case Studies" *IFAC-PapersOnLine (11th IFAC Symposium on Advances in Control Education),* 49(6), 274–279.

Zoltán OLÁH

# *LECTIO DIVINA* IN JEROME'S LETTERS TO WOMEN

**ABSZTRAKT**

A lectio divina kifejezés Karhatuzi Guigo, Szemlélődő életről – Tizenkét elmélkedés (L'Harmattan Budapest, 2020) Scala claustralium vagy Scala paradisi című művében fordul elő latinul. Ez a fogalom görögül Órigenészre (†254) megy vissza, aki theia anagnószisz alatt az elmélkedő és imádkozó bibliaolvasást érti. Úgy tűnik, hogy Szent Jeromos nem ismeri a lectio divina fogalmát, ám környezetében gyakran ír aszkézist gyakorló, képzett és előkelő római asszonyoknak, mint Marcellának, Paulának, Eusztochiumnak stb. levél formájában a Szentírás könyveinek olvasásáról. Tanulmányom vizsgálatának tárgya: Jeromos mit tanít a bibliaolvasásról azoknak a keresztény, előkelő és anyagilag tehetős asszonyoknak, akik az egyházatya hathatós támogatói anyagi területen, másrész ő lelki moderátorukká lett. Mit tanít Jeromos a Biblia könyveinek használatáról a lelki életben és imádságban?

The term *lectio divina* appears in Latin for the first time in Guigo IIs writing, *De vita contemplative* (On Contemplative Life).[1] Sometimes it has also the title *Scala claustralium or Scala paradisi.* In Greek, the term goes back to Origen (†254), who understood *theia anagnosis* to mean contemplative and prayerful Bible reading. St Jerome does not seem to have been familiar with the concept of *lectio divina,* but in his environment he often wrote letters to educated and distinguished Roman women practicing asceticism, such as Marcella, Paula, Eustochium, etc., on the reading of the books of Scripture. The object of my study is to examine what Jerome teaches about Bible reading to those Christian, distinguished and financially wealthy women who are powerful financial supporters of the father of the Church and who have become his spiritual moderators.

[1] Hungarian edition: Karhatuzi Guigo, *Szemlélődő életről – Tizenkét elmélkedés,* L'Harmattan Budapest, 2020.

## TUNING IN

Jerome addresses 36 percent of his surviving[2] letters, or at least one-fifth, to sixteen women known by name.[3] This also shows that he has a specia and privileged relationship with them, which is not at all typical of antiquity. The majority of them are disciples, spiritual children and patrons of Jerome, the ascetic and commentator on the Scriptures. In particular, the work of Jerome is financially supported by Paula, who comes from a distinguished family, and his daughter Eustochium. They financed Jeromos' scribes, the purchase of books and the building of two monasteries in Bethlehem.

## I. SOME BIOGRAPHICAL INFORMATION ABOUT JEROME

Jerome (347–419) was in Rome twice. The first time he arrived as a student in 358–366, where he studied grammar and rhetoric and made friends with fellow students like Pammachius, Heliodorus and Rufinus of Aquilea. His teacher of language and literature was Aelius Donatus, the leading grammarian of the 4th century. He was baptized at the end of his school years. In 367, Bonosus travelled through Gaul with his childhood friend, and in the imperial city of Trier he presumably abandoned the career he had begun in the service of the empire. Here he encounters an early form of monastic life, committing himself to the ascetic life. In 368–374 he continues his ascetic life with clerics in the vicinity of Aquilea. 374–380 travels east, ordained priest by Paulinus, bishop of Antioch in 379. But he accepts ordination only on condition that he does not have to exercise his priestly ministry. He lives as a hermit in Chalcis, about 45 km east of Antioch. Between 380–2. In Constantinople he continues his studies of Greek exegesis with Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa and Amphilochius of Iconium. 382–385 accompanied by Bishop Paulinus, he travels to Rome, where he serves as an occasional secretary to Pope Damasus. Here he begins revising and preparing the Latin translation of the Bible, while enthusiastically promoting the ideal of asceticism among prominent Roman women, who host their ascetic meetings in the palace of the noble widow Marcella of Aventine. Here Jerome meets the widow Paula and her daughter Eustochium, who become his supporters and disciples when he moves to Palestine in

[2] At the end of the list of famous men in De viris illustribus, 135, he obviously includes a summary of his own work among the famous men. Here, among other things, he mentions his almost daily correspondence with the aristocratic ladies Paul and Eustochium, who followed Jerome to Bethlehem and provided their own income for the building of monasteries for men and women and a pilgrimage house. Epistolarum autem ad Paulam et Eustochium, quia quotidie scribuntur, incertus est numerus.

[3] Marianne Sághy lists these names: Marcella, Sophronia, Fabiola, Principia, Asella, Lea, Titana, Furia, Paula, Blesilla, Eustochium, Theodora, Hedybia, Algasia, Pacatula, Demetrias. Sághy Marianne ezeket a neveket sorolja fel: Marcella, Sophronia, Fabiola, Principia, Asella, Lea, Titiana, Furia, Paula, Blesilla, Eustochium, Theodora, Hedybia, Algasia, Pacatula, Demetrias. *A mester és Marcella: Szent Jeromos a Biblia női olvasóiról,* in Vallástudományi Szemle (2008/4) 103–116, 103.

385. In 386, they settle in Bethlehem, where Paulina builds two monasteries, one for women and one for men, and a pilgrimage house at her expense. The male monastery was outside the city, while the female monastery, which included a pilgrimage house, was near the Basilica of the Nativity. Jerome and his two female followers lived out the rest of their lives in Bethlehem.[4]

## 2. The place of women in antiquity

In order to properly assess Jerome's relationship with his female disciples and supporters, it is necessary to briefly outline the social and legal status of women and their perception in Greco-Roman antiquity.

Obviously we should not take everything for granted in the popular science literature, which was written with the intention of sensitizing a wider readership to feminist issues. These include Kaari Utrio's *Daughters of Eve and The History of European Women / Éva leányai, Az európai nő története*.[5] It is obviously interesting and useful writing, even if we do have some necessary suspicions about some of the claims made in some of these books.

Three cities are often cited as the roots of European civilization: Athens, Rome and Jerusalem.[6] This order obviously reflects not the chronological origin of the three cultural centers, but the chronological order of the three cities' influence on Europe. In this paper I will only give a very sketchy overview, starting with Plato.

In *The State,* he expresses his thoughts in dialogue with the lips of his master, Socrates. His reflections on the education of women draw on the world of pastoralism. The female shepherd dogs, although they control and feed the puppies, do their share in guarding the flock and hunting, not limiting them to guarding the house. It should be noted here that in the Greek household, the wife and women in general had to stay in a separate place, in the so-called gynaikon, which they were allowed to leave only rarely

---

[4] cf. Alfonso Prince, Jerome and Science in Late Antiquity, Herder Verlag, Freibur im Bresgau, 2003, 145–146.

[5] Kaari Utrio's book in Finnish was published in Helsinki in 1984, and in Hungarian, translated by Éva Pap, in 1989 by Corvina. This book by the Finnish author and historian is marked in English Wikipedia as No ctional, Factual History. Kaari Utrio – Wikipedia This is mostly correct, but despite the bibliographical information at the end of the book, the main text does not contain any specific references to exactly she drew from which writings. It does not give the reader the opportunity to elaborate on or verify any of the claims.

[6] It is said that the French neo-Thomist philosopher Jaques Maritain (1982–1971) spoke of this triad as the root of European civilization in his work *The Degrees of Knowledge*. Pope Benedict XVI also cites this triple foundation. "The culture of Europe was born out of the meeting of Jerusalem, Athens and Rome – the meeting of Israel's faith in God, the Greeks' philosophical understanding and Rome's legal thinking. This triple encounter constitutes the inner identity of Europe." vatican.va/holy_father/benedict_XVI/speeches/2011/09/22. Joseph Ratzinger – Life and Work of Pope Benedict XVI (Budapest, 2016), 173.

and under supervision.[7] To the objection that women are inferior to men, Socrates replies. *So if we want women to do the same as the men, we have to teach them the same. In the dialogue on the state, women should be given the same physical training as men, the same intellectual and military training*.[8] According to nature, there is no difference between men and women. "... there is no occupation in the state for which only women are fit because they are women, or only men because they are men, but natural fitness is equally distributed in both sexes, and woman, by nature, may pursue all the occupations of man, keeping in mind the fact, that woman is weaker in every respect than man."[9] The adjective weaker refers primarily to the area of physical strength. So, the same duties and the same education are possible for woman and useful to the state.[10] The nature of women is akin to that of men, and it is not against their nature that they are forced into music and gymnastics. According to Socrates, exactly that what is unnatural is what happens in his own time, women are not given a role in public life.[11]

Plato's disciple and friend, Aristotle's image on the female gender is worth briefly illustrating.[12] Discussing the family, he distinguishes three relationships: the relationship between master and servant, husband and wife, father and child. The wife and child are under the government of the man ... *For, on the one hand, the man is by nature more called to leadership than the woman, ..., and, on the other hand, the older and more developed individual is more so than the younger and undeveloped*.[13] For Aristotle, woman is nothing but a damaged, handicapped man.[14] From the medical thinking of the time, he considered the female sex to be inferior. Women are cold and their blood is thick, which is to their disadvantage. Men have a warm temperament and are therefore active. Women are passive and cold and therefore unable to produce seeds. In the procreation of children, women provide the substance, and men provide that which shapes, the form, that is, the soul, or substance.[15] At procreation, if all goes well, the result is male, the father reproducing himself. However, if procreation goes slightly wrong, a daughter

---

7 cf. Kaari Utrio, 1989, 31.

8 cf. Plato trans. István Jánosy, *The State – Politeias,* Book V. Part 3, 451, c–d–e. Socrates' dialogue partners consider him an object of ridicule, but only as long as it is considered novel and unusual. Naked exercise was laughed at in the same way, un l slowly everyone became convinced of its expediency.

9 cf. Plato trans. István Jánosy, *The State – Politeias,* Book V. Part 3, 455, d–e.

10 cf. Plato, Works vol. 4, Politeia (The State), Darmstadt 62011, 387.

11 cf. Plato trans. István Jánosy, *The State – Politeias,* Book V. Part 3., 456, c.

12 He often followed a di erent path from his master teacher, Plato. When this was mentioned with some reproach by those around him, he replied.

13 cf. Aristotle, Politics, trans. Szabó Miklós, 11. Hungarian Electronic Library.

14 cf. Generation of Animals, 737a27–29. Christa Mercer, The Philosophical Roots of Western Misogyny, in Philosophical Topics, vol. 46, no. 2, 2018, pp. 193.

15 A constant in Aristotelian philosophy is the distinction between substance and form, a distinction later adopted by Thomas Aquinas.

is born instead of a son.[16] The woman's cold temperament, thick blood and passivity put her at an ethical disadvantage and she lags behind men.

According to Galen, a woman is born when the womb has problems, too much moisture or is too cold. Following in the footsteps of Plato, Aristotle and his medical predecessor, Hippocrates, he develops their negative ideas about women. He sustains, that just as in the animal world mankind is the most perfect species, so in the human world men are more perfect than women, thanks to the excess of heat which is unique to men. But this is useful for the created world, since it is the will of the Creator that the imperfection of women should serve the preservation of the species.[17]

Roman thought drew heavily from Greek thinkers. Rome conquered the Greek world, but Greek culture, philosophy, medicine, literature and science conquered Rome. By contrast, the role of the female sex in the Roman Empire was nevertheless legally and socially valorized, with some advances. The Greco-Roman world brought two important changes compared to the purely Greek culture. Roman law gave women much more freedom and gave women an equal share in the inheritance as men. They could testify in court cases and even a petition for divorce from their husbands. The other great advance was the education of women. The daughters of noble families received a good education. They learned to read, write and count, so they could play a greater role in the family's economic affairs. They had no political rights, but their wealth and business activities gave them influence over politics.[18] In many ways, the positive change in the legal status of women in the Roman Empire makes the role of the prominent Roman women in Jerome's entourage more understandable.

## 3. Roman ascetic women's group and Jerome's encounter

Pope Damasus commissioned her to attend meetings of a group of women from a senatorial family who were studying the Scriptures, among other Christian practices.[19] Jerome played the role of instructor, teacher, spiritual adviser and propagator of the ascetic life for these noble ladies. Between 382 and 385, these aristocratic ladies gathered at the house, or rather palace, of the widow Marcella on the hill of Aventine. It became known as the Aventine Circle.

---

16 cf. Christa Mercer, The Philosophical Roots of Western Misogyny, in Philosophical Topics, vol. 46, no. 2, 2018, p. 192.

17 cf. Christa Mercer, 2018, 194.

18 Kaari Utrio, 1989, 34–35.

19 cf. Maria Cristina de Silva Martins, 180–181.

## 4. ASCETICISM IN CHRISTIANITY

By the end of the fourth century, the ascetic movement within Christianity had found many followers. The reason for this is that slowly in the second part of the 4th century almost everyone in the Roman Empire became a Christian. This also left something to be desired in the Christian way of life. In a sense, martyrdom during Christian persecution was replaced by asceticism. Whereas martyrdom had previously been the justification for authentic Christian faith, in the 4th century asceticism slowly became the clear sign of it.

Rufinus of Aquileia and Palladium reported that around 370 there were three thousand monks living in the monastery of Nitria in Egypt, and in 390 this number aroused on around five thousand.[20] In the West, St Jerome was a promoter of asceticism, himself living as an ascetic monk in the Syrian desert for two or three years between 375 and 380.[21] In his letters to women he often gives advice on asceticism. For many of the Church Fathers, sexual abstinence marked the beginning of the ascetic life, which included a period of fasting, renunciation of material goods and the strengthening of moral virtues such as overcoming anger and pride.

Initially, the ascetic lifestyle was essentially a male way of life, but in Egypt in the early fourth century, female ascetic communities were also formed.[22] These women's communities arose under the ascetic guidance of the Egyptian monk Pachomius. He created the practice of communal monasticism, moving away from the solitary desert asceticism. Theoretically, asceticism is a means by which humility, and with it the kingdom of God, is realized.

Under the strong influence of the monastic life developing in the East, women's communities were also established in 4th century Rome, including the Aventine circle led by Marcella and Paula. Initially, both Paula and Marcella wanted to understand the Scriptures, which meant studying Greek, Hebrew and biblical exegesis. They sought, after becoming widows, to renounce luxury and live a life of prayer and charity.

The second marriage was rejected outright by church fathers such as Tertullian, Joannes Chrysostom and even Jerome. In his letter to Geruchia, number 123, he takes the position that a second marriage would not eliminate Christianity but would make it impure.[23] To support his argument, he draws a parallel with Noah's ark, which contained both clean and unclean animals.

---

20 cf. Clark, 1999, p. 34.
21 Alfons Fürst, 2003, p. 145.
22 cf. Clark, 1983, p. 133.
23 cf. Jerome, Geruchia, ep. 123,8.

Women were regarded as both physically and intellectually inferior in the Ancient World. On the one hand, they represented Eve and the sins she inherited; on the other, they were considered virtuous if they obeyed their parents and husbands.

However, the ascetic lifestyle allowed women to make a real change of social status, break away from the yoke of husband and marriage. But for many women, accepting asceticism was not a viable alternative. We know that in the ancient world, access to education was available to a small proportion of the population, usually the privilege of upper-class men and women. Obviously, with the fall of the Western Roman Empire, the situation will be much worse. The elites of the early medieval travelling population, and in most cases even the kings, could not read and write, so it was mostly clerics who administered the affairs of the state in writing.

In addition to the countless letters Jerome addressed to his female benefactors, he offered them his prefaces to the Gospels and some Bible commentaries.[24]

Jerome's departure from Rome may also have been urged by members of Paula's family, who were most affected by the widow's generosity. Be that as it may, Paula was Jerome's "princess" Jerome's "a model to follow" who accompanied him to Bethlehem, where she shared his life and heritage for over thirty years.

## 5. Women in patronage roles

The women of the Christian aristocracy were undoubtedly the main financial support for bishops and monks like Jerome.[25] Wealthy Christian widows helped to build churches and monasteries. They made donations and gave alms to charitable causes. In this respect, we can recall Olympia, who converted her widowhood to an ascetic life, donating all her wealth under the tutelage of Joannes Chrysostom and to the Church of Constantinople, even founding a monastery in the city.[26] Melania supported Rufinus in Jerusalem and built a monastery. Paula did the same, funding Jerome and founding two monasteries with him in Bethlehem. Nevertheless, Jerome had financial problems. In a letter written in 397, Jerome asks Paulinianus, his brother, to sell some land in his hometown of Stridon to cover the expenses of Bethlehem.[27]

By turning their fortunes to the church and certain leading clerics, by practising asceticism, these noble ladies not only accumulated losses. In their ascetic state, they were convinced that they had become brides of God and were on a spiritual path that led them to perfection. Above all, asceticism gave them freedom from subordination to a father or husband.

---

[24] cf. Cain, 2009, p. 111.

[25] Salisbury, 2001, p. 223.

[26] 25 Puskely Mária, *Olümpiadész diakonissza,* 361/360–410, in szer, uő. *Patristic Encyclopaedia,* Jel Kiadó, Budapest 2012, p. 310.

[27] cf. Jerome, Ep. 66,14.

## 6. WOMEN EQUAL TO MEN

Jerome goes even further, for he believes that through asceticism, women become equal to men (Ep., 71,3). An example of this is Paula's comparison to Abraham in Ep 108,31.

Jerome, in paragraph 5 of his 127th letter (to Principia), to support his praise of the various virtues Marcella possessed in her life, recalls the qualities of the holy women at the foot of the Lord's cross. She states that, like Christ, she judges virtues not by their gender but by spirit.[28]

In 1,20, also to Principia 65, defending himself against those who criticized him for writing to women, he said that if men wanted to know about Scripture, he was not talking to women. He then went on to justify the importance of women in the Old and New Testaments, citing the roles of Deborah, the prophetess Huldah, Mary Magdalene, Rebekah, Ruth and others. In fact, many of his letters to women in the Aventine circle were written to teach or enlighten them about Scripture. Perhaps St. Jerome as having chosen women with the intention of making them apostles of his ascetic journey.

## 7. THE AVENTINE CIRCLE

Before Jerome arrived in Rome, Marcella had already gathered a group of aristocratic women with her mother Albina. A kind of early monastic life was beginning to unfold. They did this with the aim of practicing asceticism, studying the Bible and practicing charity.[29] According to Jerome (Ep., 127, 5), Marcella was one of the first ascetic women in Rome. The Aventine circle may have been established as early as around 370.[30]

Marcella (325–410) (Ep., 127,1) came from a senatorial family. She was a descendant of consuls, praetorians and prefects. Soon after she was widowed, seven months after her marriage (Ep., 127, 2), she founded a kind of convent in her own house. She read the Bible in Hebrew and the Septuagint in Greek with great interest. In the same letter (Ep., 127, 5), Jerome praises Marcella for being a teacher and role model for other distinguished ladies such as Paula and Eustochium.

In the last chapter of *De uiris illustribus* (135), Jerome claims to have written nineteen letters to Marcella, sixteen of which he collected in a book entitled Jerome. *Ad Marcellam Epistularum Liber*. Three of the nineteen were not in her name or not exclusively addressed to her (Ep., 46; Ep., 59; Ep., 97).

---

[28] … *virtutes non sexu, sed animo iudicamus* vö. Ep 127,5, 149. old. Corpus Scriptoroum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LVI. Epistularium pars III. edidit Isidorus Hilberg, 1918.

[29] Moreno, 1992, p. 57.

[30] Cain, 2009, p. 37.

Unfortunately, the letters sent to Marcella (as well as the other participants in the Aventine circle) did not reach us. We know the subject of these sixteen. Marcella frequently asks Jerome questions about his specific interpretation of the Bible, questions which he answers in his letters to Marcella. In letter 25, Jerome explains the meaning of the ten names by which the Hebrews call God. In *Ep*. 28 he interprets the Hebrew words *Amen* and *Maran Atha;* in ep. 28 *diapsalma* and in ep. 29 ep. 29 *ephod* and *teraphim.* Ep. 127,4. says this about Marcella:

> Her delight in the divine scriptures was incredible. She was forever singing, "Thy words have I hid in mine heart that I might not sin against thee," (Ps 119,11) as well as the words which describe the perfect man, "his delight is in the law of the Lord; and in his law doth he meditates day and night." (Ps 1,2) This meditation in the law she understood not of a the written words …, but of action according to that saying of the apostle, "whether, therefore, ye eat or drink or what soever ye do, do all to the glory of God." She remembered also the prophet's words, "through thy precepts I get understanding," (cf. Ps 120 (119),104) and felt sure that only when she had fulfilled these would she be permitted to understand the scriptures.[31]

It is legitimate to ask why Marcella did not follow Jerome despite his call to Bethlehem. The suggestion that a quarrel between the two might have been the reason is unlikely.[32] We find no trace of this in his letters.[33] Paul and Eustachium are the authors of Letter 46, in which they argue with a series of biblical quotations why it is worth settling in the land of the Bible.

Marcella did not go because she did not consider it interesting to settle in the Holy Land. Women like Paula and Melania were the exception rather than the rule.[34] But it is also possible that Jerome's reputation was not the best after he had to leave Rome, and that is why Marcella did not follow him.[35]

Paula (347–404), descended from an aristocratic family, descended from the Grachus and the Scipios on her mother's side and from Agamemnon on her father's side (Ep., 108,3), was widowed at the age of thirty-two, had four daughters and a son. From that time on, as an ascetic, she renounced luxury and turned his home into a veritable monastery, where she spent his life in prayer, Bible study and charity.[36] Like Marcella, she sought much explanation from Jerome about the Bible, especially about the mys-

---

31 cf. Jeromes Letters and Select Works, vol. VI. trans. Philip Schaff, Letter 127 to Principia, in Nicen and Post-Nicen Fathers

32 Ep., 46.

33 Cf. Cain , 2009, p. 69.

34 Cf. Cain, 2009, pp. 95–96.

35 Cf. Cain, 2009, p. 97.

36 [33]Henne, 2009, p. 93.

tical meaning of the sacred texts. She asked him, for example, about the symbolic meaning of the Hebrew letters in Psalm 118. She differed from Marcella in that the latter asked more about the historical implications of the biblical texts, whereas Paula was more interested in the mystical meaning.

Jerome answers Paula's question in Ep 30,13, in which Jerome praises Paula's interest in philological studies. Marcella and Paula, because of their intellectual abilities and their contact with Jerome, were certainly involved, at least indirectly, in the work of translating the Bible. Everything we know about Paula comes from Jerome's letters to her or about her, especially from his funeral eulogy (Ep., 108). This very long "epitaph" of 34§ is studied from different points of view. Several possible views have emerged on the genre of the letter: hagiography, eulogy, travel diary, memoir, metaphorical account of Paula's life and her pilgrimage to earth. Text underlying the cult of Paula.[37]

Paula seemed to be Jerome's female counterpart, not only because of her asceticism, but also because of her love for the gospel and the study of languages. The following passages confirm this in the ep. 108,26.

> … no mind was ever more docile than was hers. She was slow to speak and swift to hear, remembering the precept, "Keep silence and hearken, O Israel." The Holy Scriptures she knew by heart, and said of the history contained in them that it was the foundation of the truth; but, though she loved even this, she still preferred to seek for the underlying spiritual meaning and made this the keystone of the spiritual building raised within her soul. She asked leave that she and her daughter might read over the old and new testaments under my guidance. Out of modesty I at first refused compliance, but as she persisted in her demand and frequently urged me to consent to it, I at last did so and taught her what I had learned not from myself – for self-confidence is the worst of teachers – but from the church's most famous writers. Wherever I stuck fast and honestly confessed myself at fault she would by no means rest content but would force me by fresh questions to point out to her which of many different solutions seemed to me the most probable. I will mention here another fact which to those who are envious may well seem incredible. While I myself beginning as a young man have with much toil and effort partially acquired the Hebrew tongue and study it now unceasingly lest if I leave it, it also may leave me; Paula, on making up her mind that she too would learn it, succeeded so well that she could chant the psalms in Hebrew and could speak the language without a trace of the pronunciation peculiar to Latin.[38]

[37] Cf. Lamprecht, 2017, p. 1.

[38] *Ep.* 108, 27. trans. Philip Schaff.

## Facit

1. The zeal of aristocratic Christian women in the study of the Scriptures is a great thing even today. Not content with what they understood on first reading, they besieged Jerome with questions.
2. They didn's just film one version of scripture, they were different from the average Christian today. In addition to the Vetus Latina, they also studied the Septuagint and even the Hebrew sacred writings. They considered the study of Hebrew important because they knew that the Septuagint and the New Testament could best be understood with a knowledge of the Semitic background.
3. Their reading of the Bible was not naïve and fundamentalist, it met the scientific standards of the time, e.g. the allegorical explanation of scripture. For them, reading the Scriptures was not a pleasant and entertaining pastime, but an effort to understand and practice in concrete life the text they had read in depth and in several versions.
4. Because of their study of Scripture, ascetic life and practice of the virtues, Jerome treated these women as equals. He judged virtues not by their gender but by the spirit.

## Bibliography

Aristotle, *De Partibus Animalium, De Generatione Animalium,* Clarendon Press – Oxford, 2003.
Aristotle, *Politics,* trans. Miklós Szabó, no year. Hungarian Electronic Library.
Cain, Andrew, *The letters of Jerome:* asceticism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2009.1 (Salisbury, 2001, p. 223).
Clark, Elizabeth, *Ideology, history, and the construction of "woman" in Late Ancient Christianity, Journal of Early Christian Studies,* v. 2, n. 2, 155–184, 1994.
Clark, Elizabeth, *Women in the Early Church.* Wilmington: Michel Glazier, 1983.
de Silva Martins, Maria Cristina *O Círculo do Aventino na Roma do século IV* The Aventine Circle in 4th-century* Rome, in *Romanitas – Revista de Estudos Greco-latinos,* n. 18, 178–194, 2021.
Eusebii Hieronymi, Epistolarium pars. III. CXXI–CLIV, ed. Isidorus Hilberg, Vindobonae – Lipsiae 1918
Furlani, Joao Carlos, Igreja, ascetismo e poder na Antiguidade tardia: o diaconato de Olímpia em Constantinopla. *Plêthos,* n. 2, v. 1, 2012, 15–164.
Prince, Alfonso, *Jerome. Asceticism and Science in Late Antiquity,* Herder Verlag, Freibur im Bresgau, 2003.
Galen, *On the Usefulness of the Parts of the Body*. Trans. Margaret Tallmadge May. Ithaca, NY: Cornell University Press. 2 vols. 1968.
Henne, Philippe, *Saint Jérôme*. Paris: Cerf, 2009.

Hippocrates, *Nature of Man,* Trans. W. H. S. Jones. Loeb Classical. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.
Hippocrates, *Diseases of Women,* trans. Paul Potter. Loeb Classical. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
Hippocrates, *On Girls*. Trans. Paul Potter. Loeb Classical. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
Jerome, Saint, *Letters,* trans. Tamás Adamik, Mária Puskely, László Takács, Szenzár publishing house, Budapest 2005, Vol.
Jeromes *Letters and Elect Works,* vol. VI., T&T Clark, Edinburgh, trans. Philip Schaff, 1892.
Jerome, St., De viris illustribus, On distinguished men, trans. Ladocsi Gáspár/Perendy László, in Apostoli Atyák, Ancient Christian Writers, Volume I, S. István Társulat, Budapest 2018.
Kaari Utrio, *Daughters of Eve, The History of European Woman,* Corvina 1989.
Lamprecht, C. Johanna, *Jerome's letter 108 to Eustochium: contemporary biography in service of ascetic ideology? Theological Studies,* no. 73, 1–10, 2017.
Maraval, Pierre, Lieux saints et pèlerinages d'Orient: histoire et géographie des origines à la conquête arabe. Paris: Du Cerf, 2004.
Mercer, Christa, *The Philosophical Roots of Western Misogyny,* in *Philosophical Topics,* vol. 46, no. 2, 183–208.
Moreno, F. *São Jerônimo:* a espiritualidade do deserto. São Paulo: Loyola, 1992. Plato, *State,* trans. Jánosy István, no year. Hungarian Electronical Library.
Plato, *Politeia* – The State, trans. F. Schleiermacher, Werke vol. 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [6]2011. Puskely Mária, *Olümpiadész diakonissza,* 361/360–410, in szer, uő. *Patristic Encyclopedia,* Jel Kiadó, Budapest 2012.
Marianne Sághy, *The Master and Marcella: St Jerome on women readers of the Bible,* in Religious Studies Review (2008/4) 103–116.

Csaba ÖTVÖS

# READING THE CREATION STORY. CLEMENT OF ALEXANDRIA ON THE CREATION OF THE WORLD IN THE *STROMATA*[*]

**ABSTRACT**

The diversity of the interpretation of the world's creation shows different theological points of views already incorporated in the nascent Christian theology in the first centuries. In the formative period of the Alexandrian theological tradition different readings of the Mosaic text also appeared. Especially, the interpretation of the One day has its own place in these traditions, whether its commentator was a "Jewish", an "orthodox", or a "heterodox"/"heretical" one.

The present study aims to treat only a small detail of the Clementine theological system, with the intention to shed light on a short passage and to search for its exact place. For so doing, at first, I will quote one related example from the Stromata, and then, closely commenting on the passage, I will attempt to point out how it fits the larger system and how the passage sheds light on Clement's interpretation of the creation of the world. After that, building on the results, I will turn my attention to other, heterodox, traditions, to show the possible parallels that might make Clement's theological teaching clearer and more understandable.

## I

The theology of the creation of world and man in the nascent Christian traditions does not have only one univocal doctrine. Instead, we see competing teachings and insights coming from a continuous debate in which the Christian authors stitch verses from the Holy Scriptures with concepts of contemporary philosophical and religious traditions in different readings and methods of interpretation. These centuries are the centuries of disputes with Classical, Jewish, and heterodox speculations as well as of the challenges of the doctrines from this formative period[1].

[*] The study was supported by the NKFI project (K 138280). Here I would like to thank for István Perczel for his helpful critics and corrections on the former version of the study and its hypothesis. I would like to thank also for Miklós Gyurkovics who, after listening my presentation, commented my hypothesis and shared with me further literature.

[1] For the question, see e.g. Blowers, Drama of the Divine Economy.Karamanolis, The Philosophy, Allert, Early Christian, Bouteneff, Beginnings, May, Creatio.

Clement, a Christian saint and apologist from second century Alexandria, credits his training in Christianity to teachers from across the Roman world – Greece, Italy, Lebanon, Syria, and Egypt, as Osborne has summarized it[2] and had a deep and detailed knowledge of different philosophical and religious traditions.[3] It is certain that during his traveling and teaching he must have been confronted to problems concerning the creation, which can also be detected in his works, especially in the longest one, the *Stromateis* (or *Stromata* or *Miscellanies*), a lengthy patchwork of discussions on various theological topics. Although, concerning these teachings, it should be noted as well, that he did not articulate a systematic and complex theory, but we have some scattered traces in his writings that enable us to reconstruct his theological views on creation and to unveil his captivating thinking method.

Perhaps a missing work that should have dealt with the questions of creation of the world and of theology – which Clement promised to write (Strom 4,3,1) – is the reason why the topic of his cosmological teachings is understudied in the modern literature. After the monograph of Lilla, as far as I am aware, no detailed analysis of his system has been written. Naturally, many scholars have treated these questions but only as related to other parts of Clement's theological views. To present the consensus of the modern authors, it is enough to quote Pelikan, who in his monumental *History of the Christian Tradition* says the following: "Clement's doctrine of creation in some ways owed more to Plato than to Moses, even though he claimed to find that doctrine in the latter rather than in the former and had to explain the embarrassing parallel."[4] The present study aims to treat only a small detail of the Clementine theological system, with the intention to shed light on it and to search for its exact place. For so doing, at first, I will quote one related example from the Stromata, and then, closely commenting on the passage, I will attempt to point out how it fits the larger system and how the passage sheds light on Clement's interpretation of the creation of the world. After that, building on the results, I will turn my attention to other, heterodox, traditions, to show the possible parallels that might make Clement's theological teaching clearer and more understandable.

---

[2] Ch. Osborne refers to Clement of Alexandria, *Stromateis* 1.1.11; Eusebius *Church History* 5.10–11..In her chapter on Clement of Alexandria. In: L.P. Gerson (ed),The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Cambridge University Press, 2010, 270.

[3] See e.g. E. Osborn, Clement of Alexandria. ch 1, esp. 2.

[4] J. Pelikan, History 34.

## II. Clement's teaching

The source of Clement's teaching is the Mosaic account of creation.

V.93,6–94,2 "For [Moses] says that «in the beginning God made the heaven and the earth; and the earth was invisible. » Then, he adds: And God said, 'Let there be light!' And there was light »"

Εν ἀρχῇ γάρ φησιν, ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος. εἶτ' ἐπιφέρει· καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς.

This is a word for word quotation of the Mosaic text in its Septuagint version, which combines the verses Gen 1.1–2 and 3 with the sole omission of the words καὶ ἀκατασκεύαστος after ἦν ἀόρατος. However, the equivalent of ἀκατασκεύαστος, namely ἀείδης is used little before, as it will be seen.

However, for Clement, a biblical verse does not simply play a significant role in itself but always has a decisive function. For the accurate understanding of how Clement uses this quote, we should turn our attention to the preceding sentences:

5.14.93.5.2 – Κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν, τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος· καὶ τὸν μὲν ἀνατίθησι μονάδι, ὡς ἂν νοητόν, τὸν δὲ αἰσθητὸν ἑξάδι· γάμος γὰρ παρὰ τοίς Πυθαγορείοις, ὡς ἂν γόνιμος ἀριθμός, ἡ ἑξὰς καλεῖται. καὶ ἐν μὲν τῇ μονάδι συνίστησιν οὐρανὸν ἀόρατον καὶ γῆν ἀειδῆ καὶ φῶς νοητόν·

"The Barbarian philosophy posits an intelligible world on the one hand, and a perceptible world, on the other. The first is the archetype, and the second is the image of that which is called the model; and it assigns the former to the Monad, given that it is intelligible, and the latter, to the Hexad. For six is called by the Pythagoreans marriage, as being the fertile number; and it [that is, the Barbarian philosophy] places in the Monad an invisible heaven and a formless earth, and an intellectual light."[5]

As we see, Clement brings into move his philosophical and theological theories to interpret the verses of the Genesis. The process of argumentation is built on the so-called Barbarian philosophical duality of intelligible and sensible words that are in relation as model and image as it is well-known among the late antique religious and philosophical writers.

After accomplishing the distinction between the two worlds, he introduces the term of Monad as a source of both (but ordains to the upper one exclusively), that which is only accessible by the mind as Being.

The reference to the number six and to marriage is not coincidental, neither just an accidental hint. Clement knows the Pythagorean arithmology very well and proves his

[5] I am indebted for this corrected translation to István Perczel.

acquaintance with it e.g. in his explanation on the Decalogue in more detailed form, later in the Stromata[6].

Behind the argumentation the foundation there is an underlying dualistic model that was widespread in the entire Alexandrian "Biblical Platonist" tradition (e.g Numenius and Philo) where in the Monad, that is, in the Logos where located the upper, intelligible cosmos while the visible cosmos coming from there was the image of the upper model. In this process he follows more and less Philo's methodology in De Opificio Mundi (on the hexad §13–14, on the monad 15, 16, 20, 21, 22 and 25) on the one hand and introduces his own theology on the other in order to present a cosmology for the explanation of the Mosaic verses. This concept on the origin of the two worlds is tied to the verses of Genesis also: the Gen 1.1–5 present the intelligible world, while "both for Clement and for Philo Genesis deals with the origin of the sensible world only from 1.6. on"[7].

The exact identification of this philosophy is not undisputable, this could pertain to the Platonic tradition – that built on the Biblical tradition as Philo, Numenius or others (as a Biblical Platonic tradition), or rather to one of the early Christian theologians before Clement, or Moses itself or in general the Holy Scriptures or even Saint John the Apostle and Evangelist[8].

Accepting the Biblical Platonic background one can state also that with mentioning the number he hints to the Hexaemeron, the six day of creation of the visible cosmos, (the one day of creation is equal with the intelligible cosmos) as it is known from Philo and the Christian authors[9].

### READING TOGETHER THE QUOTATIONS

"The Barbarian philosophy posits an intelligible world on the one hand, and a perceptible world on the other. The first is the archetype, and the second is the image of that which is called the model; and it assigns the former to the Monad, given that it is intelligible, and the latter, to the Hexad. For six is called by the Pythagoreans marriage,

---

[6] "Much of this discussion, and later parts of *On the Decalogue* (141.7–142.1), build upon a Jewish tradition of arithmology, a tradition evident in the writings of Philo and Aristobulus, who argued that Jewish law and custom harmonize with Hellenic philosophy" Quotation from Kalvesmaki, *The Theology of Arithmetic: Number Symbolism in Platonism and Early Christianity* https://chs.harvard.edu/read/kalvesmaki-joel-the-theology-of-arithmetic-number-symbolism-in-platonism-and-early-christianity/ (where he "spends the most time on the number six, pointing out its role in the cosmogony, in the course of the sun, and in the cycles of plant life. He appeals to the importance of six in embryology and to the arithmetical properties that led the Pythagoreans to make it a symbol of mediation and marriage. Six is a function of generation and motion."

[7] Lilla, Clement of Alexandria 191.

[8] This comment I thank for István Perczel who called my attention for this option, especially for Amelios Commentary on Gospel of John.

[9] For this note I am grateful to István Perczel.

as being the fertile number; and it [the Barbarian philosophy] places in the Monad an invisible heaven and a formless earth, and an intellectual light. For it says that «in the beginning God made the heaven and the earth; and the earth was invisible.» Then, it adds: «And God said, 'Let there be light!' And there was light»."

Reading both quotations together we can see how the arguments are joined together and how this line culminates in the biblical verses. It starts a duality of the intelligible and sensible worlds – as the Barbarian philosophy posits –, and then Clement assigns these two words to the days of biblical creation (the one day for the heavenly world and the sixth for the sensible).

But, reading the sentences successively we can raise our questions: where does his teaching start? From the model of two worlds in barbarian philosophy? From the Platonic model of image and copy in cosmological context? From the mention of the monadic system? Or only with the biblical quotation that demonstrates how the creation's account in Gen 1–3 is a characterization of the intelligible cosmos? How the intelligible cosmos applies to the biblical verses? Is this in line with demonstrating that Plato or the Platonic tradition borrowed from Moses? Or in general, how does Clement read the biblical text to verify his teaching or rather he has an inherited Biblical Platonic concept to explain the Biblical account of creation? How could we interpret it, or rather how this passage could be understandable?

Turning the evaluation of this quotation in the modern literature I recall Lilla's opinion: "In this exegesis of Biblical text he (Clement) follows Philo very closely: Philo also had represented the heaven, the earth and the light of the beginning of Genesis as intelligible ideas (Opif. Mundi 29)"[10]. This evaluation is right. But it could pertain to two markedly different relations. Firstly, as Lilla suggests, a dependence of Clement on Philo, but at the same time, much more likely, a common Platonic or more exactly Middle Platonic intellectual background can explain the parallels. After Lilla this assessment became a standard and reoccurs in the literature, e.g. in Blowers who writes in his brilliant monograph: "Clement of Alexandria, in a passage claiming that Plato drew upon the Mosaic cosmogony, follows Philo closely, interpreting "heaven and earth" (Gen. 1:1) as the intelligible world of ideas preexisting the sensible, its simultaneous creation being implicit."[11]. Hoek identified as a Platonizing interpretation of Genesis: "Similarities are: μονάς as the first day; the number six connected with procreation; linking the words αρχέτυπος, απεικονίζω (Clement, εἰκών) and παράδειγμα. Gen. 1:2a occurs both in Opif. 29 and Str. V 93,5, see also V 90,1; this part of the biblical verse is not used elsewhere in Philo. The idea of a visible and an invisible creation (Opif. 29ff.; Str. V 93,5f.) also occurs in Theophilus, Aut. II 13. Clement offers a capsule version of Opif, including both the basic philosophical structure and the

[10] Lilla, Clement of Alexandria 191.

[11] Blowers, Drama of the Divine Economy, 145–146.

biblical texts. The whole passage is scarcely intelligible without Philo in the background."[12]

At this point, we should remark that this evaluation is not a new invention. To complement this opinion, we hint to Eusebius who about 100 years later (after Clement) in his Praeparatio Evangelica, after quoting some chapters from Philo about the creation of the world, says the following: "So writes Philo. And Clement also agrees with him, speaking as follows in the Fifth *Miscellany*." (11.24.12.10) and then he quotes exactly our text under examination (starting with the Barbarian Philosophy and ending with the biblical verse) to exemplify the Clementine teaching in 11.25.1.1–11.25.5.5[13] and partly in 13.13.11.1–13.13.13.4). First of all, this means that Lilla's opinion is supported by an authority from ancient Christianity. Secondly, we can accept that this quotation entirely is of Clement's teaching.

Without doubting the affinities between Philo and Clement, neither questioning these correspondences and possible dependence as well as the explanations, in the following I attempt to re-examine this picture in a more detailed way focusing on this quotation.

Our investigation consists of three small steps. At first, I introduce one of Philo's texts that Eusebius quotes:

"First, therefore, the Maker made an immaterial heaven, and an invisible earth, and an ideal form of air and of empty space, the former of which He called *darkness,* because the air is black by nature, and the latter He called *the abyss,* for the empty space is very deep and vast. Then he created the incorporeal substance of *water* and of *pneuma,* and above all he spread *light,* being the seventh thing made; and this again was

[12] Hoek, Clement of Alexandria, 196.

[13] And again the Barbarian philosophy knows one world of thought, and another of sense, the one an archetype, and the other an image of the fair model. And the former it assigns to Unity, as being perceptible to thought only; but the sensible it assigns to the number six: for among the Pythagoreans six is called marriage, as a number that generates. 'And in the Unity it establishes an invisible heaven, and a holy earth, and an intellectual light. For "In the beginning," says Moses, "God created the heaven and the earth: and the earth was invisible." Then he adds, "And God said, let there be light, and there was light." But in the cosmogony of the sensible world He creates a solid heaven (and the solid is sensible), and a visible earth, and a light that is seen. 'Does it not seem to you from this passage that Plato leaves the idsas of living creatures in the intelligible world, and creates the sensible species *after their kinds* in the intelligible world? 'With good reason then Moses says that the body was fashioned out of earth, which Plato calls an "earthly tabernacle," but that the reasonable soul was breathed by God from on high into man's face. 'For in this part, they say, the ruling faculty is seated, interpreting thus the accessory entrance of the soul through the organs of sense in the case of the first-formed man; for which reason also man, they say, is made *after the image and likeness* of God. For the image of God is the divine and royal Word, the impassible Man; and an image of that image is the human mind.

incorporeal, and a model of the noetic sun, and of all the light-giving stars, which are to stand together in *heaven*"[14] (*On the Creation of the World,* §6).

Opif. 29. πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν ἐποίησεν οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ· ὧν τὸ μὲν ἐπεφήμισε σκότος, ἐπειδὴ μέλας ὁ ἀὴρ τῇ φύσει, τὴν δ᾽ ἄβυσσον, πολύβυθον γὰρ τό γε κενὸν καὶ ἀχανές· εἶθ᾽ ὕδατος ἀσώματον οὐσίαν καὶ πνεύματος καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἑβδόμου φωτός, ὃ πάλιν ἀσώματον ἦν καὶ νοητὸν ἡλίου παράδειγμα καὶ πάντων ὅσα φωσφόρα ἄστρα κατὰ τὸν οὐρανὸν ἔμελλε συνίστασθαι.

Despite the similar technical terms (heaven, earth, light) and parallel concepts (e.g model-paradigm relation), this description was apparently binding more tightly to the Mosaic account, while the Clementine teaching makes alterations.

Furthermore, accepting Wolfson's opinion concerning the Philonic text, in Opif. 29 Philo described the creation of the ideas of the four cosmic elements (water, air, earth and heaven, i.e. fire) and the ideas of the void, spirit and light. (The idea of the void refers to the Platonic Receptacle.)[15] By this methodology of the interpretation the terms from the creation account are accompanied by the Platonic thinking and envelope not just the heavenly world of ideas as model but the creation of the first day also. In the case of Clement it is not unequivocal.

Notwithstanding these controversial notes, the two texts overlap in their ideas and we can accept these ancient and modern opinions because there are similarities in the usage of the terms. However, with absolute certainty one could only affirm that these parallels can prove that both are a commentary on the one and same basic, common text, namely on the first sentences of the Mosaic account. This is indisputable and explains why they share in similar terms.

That is why we are inclined to search for another possibility by directing two questions. Why did Clement modify a crucial term and use it in an unexpected way? Was there any source at his hand from which he quoted?

For the answers we should reread our quotation and emphasize two peculiar issues. Observing his strategy in the process of argumentation one could recognize that at first he introduces the theory of two worlds then he locates some "creatures" or rather beings in the upper one and lastly, he refers to the biblical text. This method unveils the intention or rather the working method of Clement. The process – unlike to Philo's system - results only three "ideas", namely an invisible heaven, a formless earth and an intellectual light in the Monad, that is in the Logos. Two of them are linked precisely to the biblical account but the third one is not, since the usage of " the invisible heaven" is exceptional and astonishing, compared to the Philonic – and in general the Biblical – way. That is why we turn our research for this term.

---

[14] Translated by David Runia in On the Creation.

[15] Wolfson, Philo I, 309–310.

## III. Parallels and possible sources

### Clementine Homily

Our second step in searching for the term turns to the Pseudo-Clementine Homilies (ch11, section22)[16]. This is a collection of apocryphal writings, attributed to Saint Clement of Rome. The Homilies were known to Eusebius of Caesarea, and to Origen also, for which reason, Clement of Alexandria could know them or could use a common source[17]. If this supposition is right, Clement could rework this source or used a similar one.

οὕτως γὰρ ὁ προφήτης εἴρηκεν Μωσῆς « Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος». ὅπερ καὶ λέγοντος τοῦ θεοῦ [τὸ πνεῦμα] ὥσπερ χεὶρ αὐτοῦ τὰ πάντα δημιουργεῖ, φῶς ἀπὸ σκότους χωρίζον καὶ μετὰ τὸν **ἀόρατον οὐρανὸν** τὸν φαινόμενον ἐφαπλῶσαν, ἵνα τὰ ἄνω τοῖς τοῦ φωτὸς ἀγγέλοις οἰκηθῇ, τὰ δὲ κάτω ὑπὸ ἀνθρώπου ἅμα τοῖς δι' αὐτὸν γενομένοις πᾶσιν διοικηθῇ

*For thus said the prophet Moses: 'In the beginning God made the heaven and the earth. And the earth was unsightly, and unadorned; and darkness was over the deep: and the Spirit of God was hovering the waters.' Which Spirit, that was said to be of God, as it were His hand, makes all things, dividing light from darkness, and after the invisible heaven spreading over the visible, that the places above might be inhabited by the angels of light, and those below by man, and all the creatures that were made for his use.*

In this text we have the only one example that occurs in the Greek language literature (that is enlisted in the TLG) where our term of the "invisible heaven" presents. In this passage it denotes a place for the heavenly beings and came into being after the Holy Spirit divided the light from the darkness[18].

---

[16] The first part says: γὰρ οὐχ ὑπὸ σιδήρου ἐτορνεύθησαν, καὶ ὁ τορνεύσας σίδηρος ὑπὸ πυρὸς ἐμαλάχθη, καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ σβέννυται ὑφ ὕδατος; τὸ δὲ ὕδωρ οὐχ ὑπὸ πνεύματος τὴν κίνησιν ἔχει, καὶ τὸ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τὰ ὅλα πεποιηκότος Θεοῦ τὴν ἀρχὴν τῆς ἐκστάσεως ἔχει; For are not they graven with iron? And has not the graying iron been softened by fire? And is not the fire itself extinguished with water? And has not the water its motion from the spirit? And has not the spirit the beginning of its course from the God who has made all things?

[17] There is no consensus in the literature if Clement used or not the Clementine literature. The possible connection (a common source) was proved in a terminological and conceptual levels by Paul Collomp, "Une source de Clément d'Alexandrie et les Homélies Pseudo-Clémentines," *Revue de philologie et littérature et d'histoire anciennes* 37 (1913), 19–46. In the case of his celestial hierarchy B. Bucur has similar conclusions, see his The Other Clement of Alexandria: Cosmic Hierarchy and Interiorized Apocalypticism. In: Vigiliae Christianae 2006 60, 251–268, esp. 254. and also his monograph: Angelomorphic pneumatology: Clement of Alexandria and other early Christian witnesses. Brill 2009.

[18] At this point we should point out that this kind of explanation of heaven's invisibility is an unparalleled one while on the invisibility of the earth we have more (three at least) in the early Christian exegetical traditions. I turn back to this question later.

**Valentinus**

**The third example comes from Clement**

*As much as the image is inferior to the living person, so is the world inferior to the living aeon. What is the cause of the image? The greatness of the person who provided the model for the painter, so that he might be honoured through his name. For the form was not regarded as equal to the original, but the name filled what was lacking in the artefact. For the invisibility of God cooperates with faith in the created thing* (Clem. Alex. *Str.* IV 13.89:6–90:1)

ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος. τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσόνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ· οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει. συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου

This short quote is one of the authentic sayings of Valentinus (frg 5)[19]. He was a teacher, commentator and allegedly the founder of the Valentinian school. He lived in the second century but the school endured for centuries. Clement had also some Valentinian adversaries.

The reason why we introduce this saying, is that it exemplifies the model-copy concept with cosmological connotations in a heterodox tradition of Valentinus. The concept is Platonic in its origin, the visible cosmos is the eikon of the living aeon. This concept was arranged by the usage of the Platonic term of living aeon (from Tim). Here we follow Markschies' opinion[20] and quarrel with Thomasen's view[21] and we argue for its Platonic origin because Clement uses this phrase naming it Platonic later in this book.

**Theodotos**

Lastly, we turn to Theodotos, a contemporary Valentinian author whose theological speculation was compiled by Clement. The "Orthodox" Christians and the Valentinians shared a theological and philosophical envirement, a theological and liturgical vo-

[19] For the interpretation of the saying with detailed analysis and parallels from other Valentinian writings, see e.g. Thomassen, The Spiritual Seed 465–473.

[20] Ch. Markschies, Valentinus 164–166.

[21] Thomassen wrote: „The specific expression "the living aeon" is most easily understood in the same sense as "the true aeon" in the passage from *Tri. Trac.*, as indicating the original and authentic, in contrast to what is only a copy. The choice of the word "living" is probably also motivated by the analogy of the painting, which implies a distinction between the painted image and its live model". In E. Thomassen, Spiritual Seed 466.

cabulary, Cristian corpus of texts, and the Valentinians were connected to the Christian community[22].

Among the speculations of Theodotos Clement left us a note that could have played decisive role in the usage and the interpretation of our term.

*"But it is intimated that this was in the beginning incorporeal by asserting (of it) "invisible", yet it was never "invisible" to anybody or to God, for he made (it). But he has somehow declared the formless, shapeless and figurelessness of it."*[23]

Ἀσώματον δὲ καὶ ταύτην ἐν ἀρχῇ αἰνίσσεται τῷ φάσκειν "ἀόρατον"· οὔτε γὰρ ἀνθρώπῳ τῷ μηδέπω ὄντι ἀόρατος ἦν, οὔτε τῷ Θεῷ· ἐδημιούργει γάρ· ἀλλὰ τὸ ἄμορφον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον αὐτῆς ὧδέ πως ἐξεφώνησεν.[24]
*Exc. Theod*. 47.4:

This passage testifies a seemingly philosophical or theological discussion concerning the visibility of the earth, because – as Clement left us – with this note Theodotos argues against an interpretation of the term ἀόρατος, specifying that it cannot refer to the earth but signifies that the earth was formless, shapeless and having no figure (ἄμορφον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον) as it is written in the Gen 1.2 (LXX).

The larger context of this conflict is the nature and the origin of the matter between the Christian and the cosmologies of different schools.

This argumentation of the mentioned passage implies a well-known concept among the Valentinians, according to which matter was in a stage of confusion before the Demiurge began to make bodies out of incorporeal substance (ἐξ ἀσωμάτων σωματοποιήσαντα). That is why the term ἀσωματός could be interpreted also in this context as denoting matter, which is formless or in a stage of confusion (e.g. Iren. *Haer*. 1.5.2,)

The mythmaker argues against a commentary where the creation of the earth in Gen. 1.1 describes the creation of the invisible cosmos because the earth was "unseen" (ἀόρατος) and explicitly rejected this view. And this means as Aurinen states that "The Valentinian commentary on Gen. 1:1–5 in *Exc. C* explicitly rejects the Philonic view that Gen. 1:1 depicts the creation of the invisible and intelligible earth. This means that the commentator must have known a similar kind of interpretation that is attested in Philo's *Opificio Mundi*. Strikingly, he also knew an interpretation of Gen. 1:3 signifying the creation of the pure light, which parallels Philo's interpretation in *Opif*. 31."[25] "Our commentator says that the earth has never been unseen, but "invisibility" refers to the "formlessness" of matter. With this small note he changes the perspective from the intelligible earth to the visible one.

---

22 For the Valentinians see e.g. Thomassen, The Spiritual Seed. and Layton, Bentley. (ed.). *The Rediscovery of Gnosticism.* Vol. 1 *The School of Valentinus.*

23 Translation from G.F. Smith (Valentinian Christianity) 89 with smaller modifications.

24 The Greek text from Smith o.c. 88

25 R. Aurinen, Phlio and the Valentinians. 132.

As far as Clement is concerned he could have acquainted with this dispute and could choose his term in this way clarifying his own interpretation.

## Excerpta II

To establish its place and make the relevance of the former note clearer we should investigate its context in the Excerpta. Together with the former chapter it carries an allegorical commentary on the text of Gen. 1:1–3 that extends the limits of the myth to the creation of the upper world[26]. The text exemplifies how the writer tried to combine the process of Valentinian myth with the verses from the Holy Scriptures to support and to confirm the biblical origin of the speculations on the one hand and to prove its earthly creations as from the Genesis 1.1–5.

*Therefore, the Saviour becomes the first universal creator. "But Sophia" is the second and she "built a house for herself and erected seven pillars." (Prov 9,1) And first of all, she put forth the image of God the Father, and through him were created "the heaven and the earth" (Gen 1,1 and Phil 2,10), that is "the heavenly and earthly things," the things on the right and the left.*

*He, as an image of the Father, became the father, and he first put forth the psychic Christ as an image of the Son. Then he created the Archangels as images of the Aeons, and the angels of the Archangels, out of psychic and luminous substance, as the prophetic word speaks: "And the Spirit of God was hovering upon the water." (Gen 1.2) This speaks of the engagement of the two essences made by him; the pure and unmixed was superimposed and the heavy and hylic, the dirty and coarse were put under it.*

*But it is intimated that this was in the beginning incorporeal by asserting (of it) "invisible", yet it was never "invisible" to anybody or to God, for he made (it). But he has somehow declared the formless, shapeless and figurelessness of it. As the Demiurge divided the pure things from the coarse (heavy) ones, since he knew the nature of each, he made light, that is he manifested and brought forth light and form, since he made the solar and heavenly light of the sun (i.e. physical sun) much later.*[27]

---

[26] Theodotos knows the difference between the first and this (the second) creation. Without getting involved into this question of the hierarchical order of the universe we note only that the first creation refers to the ones created first, that are the Seven (for this see Exc 10). For this, see e.g. B.G Bucur, Angelomorphic pneumatology: Clement of Alexandria and other early Christian witnesses. Brill, 2009, esp. ch. 3. In the first creation Theodotos built his allegory mainly on the Johannine Prologue but used the terms of the earth mentioned here in the description of the Only-Begotten: Ἀλλ' οὐδὲ τὰ πνευματικὰ καὶ νοερά, οὐδὲ οἱ Ἀρχάγγελοι <καὶ> οἱ Πρωτόκτιστοι, οὐδὲ μὴν οὐδ' αὐτός ἄμορφος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀσώματός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ μορφὴν ἔχει ἰδίαν καὶ σῶμα ἀνάλογον τῆς ὑπεροχῆς τῶν πνευματικῶνἁπάντων, ὡς δὲ καὶ οἱ Πρωτόκτιστοι ἀνάλογον τῆς ὑπεροχῆς τῶν ὑπ' αὐτοὺ<ς>οὐσιῶν. (Exc 10).

[27] Translation from Smith, Valentinian with modificatons. 87 and 89, see Casey, Excerpts 71 and 73 .

Πρῶτος μὲν οὖν Δημιουργὸς ὁ Σωτὴρ γίνεται καθολικός· „ἡ δὲ Σοφία" δευτέρα „οἰκοδομεῖ οἶκον ἑαυτῇ καὶ ὑπήρεισεν στύλους ἑπτά." Καὶ πρῶτον πάντων προβάλλεται εἰκόνα τοῦ Πατρὸς Θεόν, δι' οὗ ἐποίησεν „τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν", τουτέστι „τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια", τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερά.

Οὗτος ὡς εἰκὼν Πατρὸς πατὴρ γίνεται καὶ προβάλλει πρῶτον τὸν ψυχικὸν Χριστόν, Υἱοῦ εἰκόνα· ἔπειτα, τοὺς ρχαγγέλους, Αἰώνων εἰκόνας· εἶτα, Ἀγγέλους <Ἀρχ>αγγέλων ἐκ τῆς ψυχικῆς καὶ φωτεινῆς οὐσίας ἥν φησιν ὁ προφητικὸς λόγος·" Καὶ Πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τῶν ὑδάτων", κατὰ τὴν συμπλοκὴν τῶν δύο οὐσιῶν τῶν αὐτῷ πεποιημένων, τὸ εἰλικρινὲς „ἐπιφέρεσθαι" εἰπών, τὸ δὲ ἐμβριθὲς καὶ ὑλικὸν ὑποφέρεσθαι, τὸ θολερὸν καὶ παχυμερές.

Ἀσώματον δὲ καὶ ταύτην ἐν ἀρχῇ αἰνίσσεται τῷ φάσκειν „ἀόρατον"· οὔτε γὰρ ἀνθρώπῳ τῷ μηδέπω ὄντι ἀόρατος ἦν, οὔτε τῷ Θεῷ· ἐδημιούργει γάρ· ἀλλὰ τὸ ἄμορφον καὶ νείδεον καὶ ἀσχημάτιστον αὐτῆς ὧδέ πως ἐξεφώνησεν. Διακρίνας δὲ ὁ Δημιουργὸς τὰ καθαρὰ ἀπὸ τοῦ ἐμβριθοῦς, ὡς ἂν ἐνιδὼν τὴν ἑκατέρου φύσιν, φῶς ἐποίησεν, τουτέστιν ἐφανέρωσεν καὶ εἰς φῶς καὶ ἰδέαν προσήγαγεν, ἐπεὶ τό γε ἡλιακὸν καὶ οὐράνιον φῶς πολλῷ ὕστερον ἐργάζεται.[28]

The result is an amalgam, a detailed allegorical commentary on the Gen 1.1–3[29], apparently a dramatic story where personified terms with strong reminiscent to the Christian tradition, are playing for their salvation. But under the mythic dress the narrative contains a conscious philosophical and religious argumentation.

At this pre-cosmic stage, the dramatic story presents the fallen Sophia outside of the heavenly world when she is already free from her passion by the intervention of the Saviour, the heavenly one. In this Valentinian type of Sophia's myth from her emotions and passions emerge the imperfect Demiurge, the Creator of the lower, psychic world and the material of this world[30] also. The Savior "becomes the first universal creator" (47.1) in the sense that he set the whole process of creation in motion[31]. Imitating his activity, Sophia creates at the second level (in the intelligible sphere): she victimized by her passion for the Father and creates images of him by herself (ch. 33). Christ was a direct representation of the Father, the Demiurge was a copy of Christ and then the Demiurge creates the psychic world after the model of the heavenly world[32]. It means that genuinely the heavenly Logos, the Son, the Only-Begotten worked through two

---

28 The Greek text from Smith, Valentinian 86 and 88 and Casey, Excerpts 70 and 72.

29 According to Aurinen „It is possible that the account in *Exc. Theod*. 47–48 is part of a longer allegorical commentary on Genesis, which was integrated into the protological account." In his Philo and Valentinians 130.

30 For the different types, see Dundenberg, Beyond Gnosticism. esp. 97–103.

31 Dundenberg, Paul and Valentinian morality. 448.

32 For this summary, see Casey, Excerpts 17.

lower beings, Wisdom (Sophia) and her Demiurge[33]. At this point of the myth the Valentinian mythmaker starts to use the text of the Mosaic Genesis to present the difference between the creation of the psychic and the physical world that are in a multiplied model-copy relation.

Without getting involved in the particularities, it is enough to see that the story has three smaller parts. The first is to describe generally Sophia's creative work. In the second one the Demiurge creates, and we receive the explanation how the heavenly beings have bodily substance and the different ranks of the angels (this is the "psychic heaven" with the seven pillars). The third one starts with the aforementioned refutation; then – actually in the first sentences of the next chapter –, the Demiurge creates the form of the light (the intelligible sun).[34]

It is beyond question that all steps of the passage combine the myth with the Mosaic account and verses from the New Testament. The Creator of the world, who is the ignorant creator of the lower world from the passions – a kind of pre-existent matter (or prime matter) – creates as a human craftsman or the Platonic Demiurge[35]. In other words, he held that matter was made by Wisdom through a stray thought; that matter was then shaped by the Demiurge[36].

Turning to the used terminology we should ascertain that there is no exact match either but there is a quotation of the Mosaic account and behind the allegorical reading there is the concept of the two words related as model and copy (but in a multiplied form) and the author operates with the term of image, there is heaven that is invisible, forming from a *psychic and luminous substance* for denoting the upper heaven (full with angelic beings) and the earth as substance and lastly the idea of the light. All these terms and the concept are deducted from the Gen 1.1–3. Probably these are not convincing parallels, but the allegory in itself is not obvious enough to prove the similarities.

For our point of view this stage of the mythological story gives a turning point because the problem of the creation of matter and of earth are presented as one and the same. Or in other words, their references are in the heavenly world and that is why the aforementioned criticism could connect to the interpretation of the biblical term of earth. In agreement with Aurinen we can state that "criticism in *Exc. Theod.* 47.4 is

---

[33] In 45,3 Thus, through the manifestation of the Saviour, Sophia was made passionless, and the external things were created. For all things were made through him, and without him was nothing made." Similarly argues Heracleon in his Commenary on John (frg 1). For this see Thomassen, Spiritual Seed 123–124.

[34] For a more detailed description, see, Aurinen, Philo 131–132.

[35] There were Theologians who harmonized the philosophical concept of prime matter and the Gen 1, e.g. Justin (1Apol 10,2) and Tatian (Or 5 and 12) and the aformentioned Philo Opif. 9, 29 etc, For the question, see G. J. F. May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought* (trans. Alfred Stanley Worrall; Edinburgh: T&T Clark, 1994).

[36] Brakke, *Gnostics,* 58–59 and Dillon, Monotheism. 71.

directed towards a Platonizing reading of Genesis, which saw Gen. 1:1–5 as a description of the creation of the invisible and intelligible realm."[37] And exactly this kind of interpretation is that we analysed in Clement[38].

## IV. SHORT HISTORICAL OUTLOOK

Before conclusion one must consider that this Mosaic verse of Gen 1.2 lays at the centre of the fomer and the contemporary debate of the prime matter. The Valentinian speculation is unlike Clement's teaching, who quotes *Timaeus* 48c and Gen 1:2 in succession, arguing that the "unformed earth" means "formless material substance," i.e., prime matter (*Stromateis* 5,4,90,1: ἀφορμὰς […] ὑλικῆς οὐσίας). Although he does not explicitly state here that God also made this matter, he affirms that "the first cause is really one" (*Stromateis* 5,4,90,1: μίαν τὴν ὄντως οὖσαν ἀρχὴν.).[39]

Hermogenes who in his speculations that fully embraced the philosophical concept of uncreated matter – as Tertullianus left us – says:

"To begin with, he refers the word *earth* to matter, "because," so he says,"it is the earth which was made out of it," and he interprets *was* as indicating that it has always existed in the past, being unborn and uncreated; finally, *invisible and unfinished* because – so he will have it – matter was formless, confused, and unordered."

nam et terrae nomen redigit <in> materiam, quia terra sit quae facta est ex illa, et "erat" in hoc dirigit, quasi quae semper retro fuerit, innata et infecta, "inuisibilis" autem et "rudis," quia informem et confusam et inconditam uult fuisse materiam[40]

Later in the Christian tradition the interpretation of the words of invisible (ἀόρατος) and unformed (ἀκατασκεύαστος) of the earth remains open and in Basil's commentary reoccurs a target similar to Hermogenes. As he gives two explanation for the adjective "invisible" he says:

"it may be because man, the spectator, did not yet exist or because being submerged under the waters which over-flowed the surface. Basil seemed to prefer the latter interpretation, as he later restated it without the alternative. Only after giving his own literal interpretation did Basil begin to criticize those who said that Gen 1:2a was about uncreated matter":

---

[37] He states: It was actually a counterargument to Philo, who maintained that the earth in Gen. 1:1 refers to the intelligible earth. Aurinen. Philo 132.

[38] Turning back shortly to the Clementine Homily we can ascertain some more or less common details. Theodotus uses the term of διακρίνας, while in the Clementine writing the χωρίζον appears, but they could refer to the same thing, namely to the dividing. Here the Demiurge, there the Spirit is the agent. In both the inhabitants of the upper world are the angelic beings.

[39] For this see A. Rasmussen, Genesis esp. 87–88.

[40] Tertullian, Adversus Hermogenem 23.1 (SC 439, 140,39–42,7 Chapot): Rasmussen quotes it o.c. 94–95.

"they say that it is by nature invisible and unformed, without quality on account of its condition, and separated (in thought) from all form and shape. Taking hold of it, the Craftsman formed it by his wisdom and led it into order, and thus through it gave visible things existence."[41]

Αὕτη γάρ, φησί, καὶ ἀόρατος τῇ φύσει καὶ ἀκατασκεύαστος, ἄποιος οὖσα τῷ ἑαυτῆς λόγῳ, καὶ παντὸς εἴδους καὶ σχήματος κεχωρισμένη, ἣν παραλαβὼν ὁ τεχνίτης τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ ἐμόρφωσε καὶ εἰς τάξιν ἤγαγε καὶ οὕτωδι' αὐτῆς οὐσίωσε τὰ ὁρώμενα.

Accepting Rasimus' evaluation on Basil's phraseology we can state that „here is an unmistakable allusion to Plato's *Timaeus,* which says that God, "taking hold of everything that was visible, […] led it into order from chaos." Unquestionably he was attacking that same view that assimilated the philosophical notion of uncreated matter into Christianity."[42]

Complementing this statement we can hint back to our former investigation and could suppose that this Platonic phraseology could describe the Heretic one also. If it was the case we have this question of Basil is one and same as was of Clement.

## Summary

To sum up the results of our paper we should repeat that the Clementine cosmology is not uniform and undeniably connects with the Middle Platonic philosophical terms and argumentation where the Philonic system can also be located.

On the one hand, the diversity of the interpretation of the world's creation shows different theological points of views already incorporated in the nascent Christian theology in the first centuries. In the formative period of the Alexandrian theological tradition different readings of the Mosaic text also appeared. Especially, the interpretation of the One day has its own place in these traditions, whether its commentator was a "Jewish", an "orthodox", or a "heterodox"/"heretical" one.

On the other, achieving Blowers' matrix on the patristic commentators in discussing different exegeses of "heaven and earth," where he distinguished three divergent types[43], we argued for considering the Valentinian types also inside the Christian traditions (without the aim of promoting these speculations).

---

41 Translation from Rasmussen, Genesis 101–102 with small modofications.

42 Rasmussen, Genesis 102.

43 As he wrote: whether this phrase had to do with intelligible archetypes of all creation (Philo and Clement), or with the making of intelligible and sensible substances as such (Origen's view, to which he added his theory of the spiritual creation preexisting the material one) or instead, as Basil argues, with creation of the fully formed corporeal heavens and earth in their original perfection preceded by the atemporal or instantaneous "condition" of the realm of intelligible beings.

This short paper made an attempt not to challenge the evaluation of the modern literature but to find the reason behind the Clementine modification of the biblical terms. The examination results in a hypothesis coming from terminological and conceptual observations of a short quotation and it provides a possible direction where the questions seem to be explainable.

In his explanation of the Mosaic creation's account Clement used a Philonic model but in agreement with Karamanolis, we state that he "follows the *Timaeus* in approaching the question of cosmogony through a distinction between the intelligible and the sensible realm" and „suggests that Genesis 1.1–3, which describes the earth as "invisible", refers to the intelligible world"[44]. For the usage of the term "invisible heaven" we suppose that (1) Clement could have at hand an early variant of the Clementine Homily (or a common source) as a source for the terms and (2) a hidden polemic that is conceivable in the Excerpts of Theodoto. Based on these arguments we could form our supposition: The reason that lies behind the alteration of the terminology could have two roots. The first is that he was acquainted with the debate of the right interpretation of the Mosaic account and considering the Ptolemean argument he chose a variant to distinguish his own teaching on the creation of the world, also because he could have that variant in Alexandria at hand.

And the third reason, that we did not mention until now, could be that he tried to move this cosmological system closer to any primitive form of such a creed, that operates with the identification of heaven and the invisibility in creational context, as it is written e.g. in the Letter to the Colossians: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα. For in him is created everything in heavens and on earth, visible and unvisible.

## Bibliography

### Pimray Sources

Philo, *De opificio mundi.*

Clement of Alexandria, *Stromata*.

R. Casey, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria. Translation, Instroduction and Notes.* London: Christophers, 1934.

D. T. Runia, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses.* Introduction, Translation and Commentary. Philo of Alexandria commentary series. Atlanta: SBL, 2001.

G. F. Smith, *Valentinian Christianity*. Texts and translations University of California Press, 2019.

The Greek quotations are from the Diogenes.

[44] Karamanolis, Philosophy 74.

**SECONDARY LITERATURE**

C. D. Allert, *Early Christian Reading of Genesis One*. Patristic Exegesis and Literal Interpretation. IPV Academic Press, 2018.

R. Auvinen, *Philo and the Valentinians. Protology, Cosmogony and Anthropology*. Diss. https://helda.helsinki.fi/items/ebfe560b-7d0d-4a7a-81e6-382bb2fbf470

M. Blowers, *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety.* Oxford Early Christian Studies; Oxford: Oxford University Press, 2012.

P. C., Bouteneff, *Beginnings. Ancient Christian readings of the biblical creation narratives.* Baker Academic, 2008–.

B. Bucur, *Angelomorphic pneumatology: Clement of Alexandria and other early Christian witnesses.* Leiden: Brill, 2009.

The Other Clement of Alexandria: Cosmic Hierarchy and Interiorized Apocalypticism. In: *Vigiliae Christianae* 60 (2006): 251–268, 14.

R. P. Casey, 'Clement of Alexandrian and the Beginning of Christian Platonism', *HTR* 18 (1925): 39–101.

H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen.* Oxford: Oxford University Press, 1966.

J. Danielou, *The Development of Christian Doctrine Before the Council of Nicaea,* vol. 1: *The Theology of Jewish Christianity.* Trans. J. Baker; London: Darton, Longman & Todd, 1964.

J. Dillon, "Monotheism in the Gnostic Tradition," in *Pagan Monotheism in Late Antiquity* [ed. Polymnia Athanassiadi and Michael Frede; Oxford: Clarendon Press, 1999,69–79.

I. O. Dundenberg, *Beyond Gnosticism. Beyond gnosticism: myth, lifestyle, and society in the school of Valentinus*. New York: Columbia University Press, 2008.

Paul and Valentinian morality. in: Ch. Markschies–E. Thomassen (eds.), *Valentinianism.* New Studies. Leiden: Brill, 2020, 434–456.

'The School of Valentinus', in A. Marjanen and P. Luomanen (eds.), *A Companion to Second Century Christian 'Heretics'.* Supplements to Vigiliae christianae, 76; Leiden: E.J. Brill, 2005, 64–99.

J. L. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an early Christian reshaping of a Jewish model.* Leiden: Brill, 1988.

J. Kalvesmaki, *The Theology of Arithmetic: Number Symbolism in Platonism and Early Christianity.* 2013. https://chs.harvard.edu/read/kalvesmaki-joel-the-theology-of-arithmetic-number-symbolism-in-platonism-and-early-christianity/

G. Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity.* New York: Routledge, 2021.

King, K. L. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism.* Studies in Antiquity and Christianity; Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Layton, B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, March 28 31, 1978.* Studies in the History of Religions, 41; Leiden: Brill, 1980.

S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

G. J. F. May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought* (trans. Alfred Stanley Worrall; Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Ch. Markschies, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentianianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* Tübingen: Mohr, 1992.
Ch. Osborne, Clement of Alexandria. In: L.P. Gerson (ed.),The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Cambridge: University Press, 2010.
E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
*Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 15.
A. Rasmussen, *Genesis and Cosmos. Basil and Origen on Genesis 1 and Cosmology*. Brill, Boston, 2019.
D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato.* Philosophia Antiqua, 44; Leiden: E. J. Brill, 1986.
E. Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the 'Valentinians'.* Nag Hammadi and Manichean Studies, 60; Leiden: E.J. Brill, 2006.
H. Wolfson,. *The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

Cyril PASQUIER

# THE *LECTIO DIVINA* OF S. IRENAEUS: CANON, EXEGESIS, AND THE EXAMPLE OF MARRIAGE

**ABSZTRAKT**

Lyoni Szent Iréneusz, nem mondható a Lectio Divina szakértőjének. Túlságosan ősi és túlságosan polemikus. Ráadásul az, amit ma Szentírásnak tekintünk, az ő idejében még kialakulóban volt. A szóbeli hagyomány gyakran elsőbbséget élvezett az írott szövegekkel szemben. Ennek ellenére a Szentírás a hitszabályokkal és az apostoli utódlással együtt a keresztény kinyilatkoztatás egyik pillérének tűnik Iréneusz szerint. Ez lehetővé teszi, hogy a kánon kialakításának egyik kulcsszereplője legyen. Bár a kánon a második században még nem a bibliai könyvek ma ismert, meghatározott listája, a kánon már az írások strukturált sorozata, háromféle státusszal: prófétai, evangéliumi és apostoli. Egy ilyen pillérre támaszkodva Iréneusz magabiztosan bontja ki teológiai érvelését antignosztikus kontextusban és a test teológiájának előmozdítása érdekében. A házasság témája jól illusztrálja Irenaeus e határozott és rugalmas bibliai hermeneutikáját. És ez a megközelítés hasznos lehet a mai Lectio Divinánk számára.

*Kulcsszavak:* Lyoni Iréneusz, Szentírás, Lectio Divina, kánon, apostoli utódlás, házasság, oralitás, prófécia, kinyilatkoztatás, hagyomány.

At first sight, it seems slightly audacious to speak about the *Lectio Divina* of Saint Irenaeus. Indeed, the title of his main work – *Against the Heresies* – means everything but this contemplative approach to the Holy Scripture we usually associate with *Lectio Divina* nowadays. In other words, Irenaeus' masterpiece seems too polemical to be considered as an acceptable example of *Lectio Divina*. If the Bible is used as a weapon against heretics, it can't be called *Lectio Divina*. However, Irenaeus operates a real reading of the divine Scripture. *Adversus haereses* contains no less than 3000 direct or indirect Biblical quotes, citing 58 books, from the Old and the New Testament[1]. In comparison, the profane or non-biblical quotes in this work are only 25[2]. So, what is Irenaeus' relationship to the Bible? How does he read it? How does he interpret it? How does he consider it or identify this sacred text? To answer this, we will follow a fourfold plan: 1) The context of Irenaeus, heir to the Apostolic times. 2) The formation

[1] Irenaeus, *Contre les hérésies* (Sagesse chrétienne), 679–706.

[2] Irenaeus, *Contre les hérésies* (Sagesse chrétienne), 707.

of the Canon in the second century and Irenaeus' contribution. 3) The way Irenaeus reads the Bible. 4) His biblical exegesis on marriage.

## 1. IRENAEUS' CONTEXT: HEIR TO THE APOSTOLIC TIMES

We can't start straightforward with Irenaeus' interpretation of the Bible. We need first to contextualise this second century writer. Irenaeus (130–202) belonged to the third generation after Jesus, the founder of Christianity. This historical proximity cannot be ignored. He couldn't have the same approach to the Holy Writ as we have today in the twenty first century. We are at least the 68th generation after Jesus. Who knows their ancestors from 68 generations ago? Whereas we all heard of or even met our grand grandparents, three generations ago. *Mutatis mutandis,* it is the same for Irenaeus. He "knew" Christ as we "know" our grand grandparents. Today, the Bible, and especially the Gospel, is somehow our only way to know Jesus. Thus, *Lectio Divina* is essential. But in Irenaeus' times there were other means of getting to know Jesus, more oral and more existential. And thus, his approach to *Lectio Divina* was not the same as today.

This prayerful reading of the Bible that we know today as *Lectio Divina,* is first and foremost a monastic expression, which appeared only with the progressive settlement of monasticism from the fourth century onwards[3]. So, Irenaeus comes prior to this birth. For him, the expression *Lectio Divina* is partly inappropriate because his relationship to revelation is less mediated by a written text called the Bible than it will be in later centuries. For Irenaeus, the *"lectio" divina* is also an *"experientia" divina* with living witnesses and friends of Jesus Christ.

### 1.1. THE BIBLE AS *TÖRTÉNELEM ÉS TÖRTÉNET*

In Hungarian, there are two words to express the concept of history, whereas in French, we only have one: "histoire". It seems that *történet* is more on the "story" side, it is a narrative of what happened, of the events. And *történelem* is rather the series of events themselves, the historical facts[4]. History is an ambivalent concept: the events themselves and the narrative of the events¸ with all its interpretative dimension. And Hungarian vocabulary supports well this distinction, this two-sided definition of history.

*Lectio Divina* reaches the events through the narrative of the events, the Bible. In the case of Irenaeus, the historical events of the New Testament were so close to him that the mediation of the Holy Writ took on less importance. And the existential experience of a living encounter with the risen Christ and his disciples took precedence. Irenaeus

---

[3] See the official recognition of *Lectio divina* by S. Benedict of Nursia (480–547) in his *Regula monachorum: Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina* (*RB* 48, 1). Benedict, *La Règle,* 598.

[4] Mozsárné Magay; Márkus, *Magyar–angol munkahelyi szótár,* 489.

was closer to the events themselves than to the narrative of these events. As a proof of this idea, we see that the word "canon" at the time of Irenaeus did not have the meaning of a list of sacred books, even for the Old Testament. It was only a rule of faith, a summary of the main features of the Christian revelation, something that could be orally transmitted and experienced[5]. We will come back later to this question.

### 1.2. Orality and Writings: a balanced approach

So, Irenaeus' approach to the revelation also came from the "Oral Tradition"[6]. For example, he was very close in spirit to S. Papias of Hierapolis (60–130), a collector of words which were said to come directly from Christ. He wrote the *Exposition of the Sayings of the Lord* (Λογίων Κυριακῶν Ἐξήγησις) in five books. This work, which binds together the oral tradition of the Lord's sayings, is largely lost today[7]. It remains in a few fragments, one of which is preserved in *Adversus haereses*[8].

Fundamentally, the Oral Tradition brings the faith to simple people, barbarians who are sometimes illiterate:

> It is to this order [of orality] that many barbarian peoples who believe in Christ give their assent: they possess salvation, written without paper or ink by the Spirit in their hearts, and they scrupulously keep the ancient Tradition, believing in one God, Creator of heaven and earth and all that is in them, and in Christ Jesus, the Son of God[9].

Coming from this oral tradition, a summary of the main features of the Christian faith is elaborated. And it is accessible to anyone, from the scholar to the simple minded. This collection of the principal articles of the Christian faith is the forerunner of the Symbol or Creed. Irenaeus calls it either the "order of tradition" *(ordo traditionis)*[10] or

---

[5] Norelli, "Les bases de la formation", 842–844: "For Irenaeus, the canon [rule of faith] is the 'hermeneutical criterion' to be applied to the writings of the future canon". Blanchard, "Irénée de Lyon, témoin", 61.

[6] Blanchard, "Irénée de Lyon, témoin", 56: "At the time of Irenaeus, the Gospel was still very much a living tradition based on the words of the Lord, which had been freely transmitted to ensure that they were fully up to date".

[7] Pasquier, *Approches,* 76. Norelli, "Les bases de la formation", 818: « For Papias, oral tradition is more reliable than written tradition".

[8] Irenaeus, *Adversus haereses (Ah)* V, 33, 4.

[9] Irenaeus, *Ah* III, 4, 2: *Cui ordinationi adsentiunt multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes Fabricatorem caeli et terrae et omnium quae in eis sunt, et Christum Iesum Dei Filium*. In all quotes of Irenaeus in English, the translation is ours from the Latin text of Sources chrétiennes.

[10] Irenaeus, *Ah* III, 4, 1–2.

the "rule of truth" *(regula veritatis; ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας)*[11]. It is named "rule of faith" *(regula fidei)* in the *Demonstration,* and by Tertullian[12]. But this oral tradition needs another warrantee to be considered as such: the Apostolic succession. The presbyters, successors of the Apostles, are the authorised transmitters of this "order of Tradition":

> If the Apostles had left us no Scriptures, should we not then follow the order of Tradition which they transmitted to those to whom they entrusted the Churches?[13]

So, this oral tradition is within the frame of both the rule of truth and the apostolic succession. The two give a legitimacy to the oral tradition. And through the channel of these two means, the Scriptures themselves come to light as a third pillar:

> First, [the *Apostles*] *preached* this Gospel; then, by God's will, they handed it down to us in the *Scriptures,* so that it would be the foundation and pillar of our faith[14]

Thus, the Christian revelation, according to Irenaeus, is based on those three pillars: the Rule of truth, the Apostolic succession, the Scriptures. It is hard though to establish a chronological order of apparition between these pillars. All three are indeed interactive. Yes, on the one hand, the rule of faith and the apostolic succession foster the birth of the Scriptures, what we call today the New Testament. But on the other hand, the apostolic writings give authority to the Apostle's successors, and it confirms the rule of faith. The presbyters were not randomly elected. They were chosen because they knew the Scriptures and could testify of this knowledge among the local communities[15]. So, Irenaeus describes more a synergy between the three pillars. The written sacred text is part of a wider whole.

Thus, in Irenaeus' relationship to the Holy Scripture, in his approach to *Lectio Divina,* there is a larger part of existential experience than in the contemporary approach. *Adversus haereses* is a showcase of the interaction between Scripture and Tradition. And in this case, Tradition is far more than a dogmatic framework to read the Bible. It is also a living encounter with witnesses of Jesus Christ, his disciples.

---

11 Irenaeus, *Ah* III, 11, 1.

12 Irenaeus, *Demonstration* 3 (Sources chrétiennes 406, 86). Tertullian, *De praescriptione haereticorum* XII, 5. (Sources chrétiennes 46, 105).

13 Irenaeus, *Ah* III, 4, 1: *Quid autem si nec apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis quam tradiderunt his quibus committebant Ecclesias?*

14 Irenaeus, *Ah* III, 1, 1: *Evangelium quidem tunc* praeconaverunt [apostoli], *postea vero per Dei voluntatem in* Scripturis *nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum*. (Emphasis added).

15 Merkt, "Ministère de la tradition", 33: against a mechanical theory of the apostolic succession, or "pipeline theory"; 41: "Sacred Scripture and episcopal ministry are inextricably linked. Each of these two bodies needs the other to guarantee its authority"; 42. Norelli, "Les bases de la formation", 833–34.

## 2. The Canon formation

### 2.1. What is "Scripture" according to Irenaeus?

In most cases, Irenaeus speaks about Scripture referring to the Old Testament. It is also the meaning it has in the New Testament, especially in the Gospel. When the risen Christ explains to the disciples of Emmaus "in all the *Scriptures* (γραφαῖς) the things concerning himself" (Lk 24, 27), he speaks about the Old Testament[16]. But in other passages of *Against the Heresies,* "Scripture" can mean the whole Bible, Old and New Testament, as we saw in the previous quotes[17]. It can even have a broader meaning, because "Scripture" sometimes includes writings which are not considered as canonical books today[18]. Thus, Irenaeus gives the name of ἔγγραφος, *scriptura,* to a certain number of non-canonical texts: the Papias' *Exposition*[19], a passage from the Shepherd of Hermas[20], the *Epistle to the Corinthians* by Clement of Rome[21], and Polycarp's *Letter to the Philippians*[22].

Here, there are different schools of interpretation. On the one hand, some scholars belonging to a more historical trend minimise the role played by Irenaeus in the Canon formation. The wide and flexible use of the word "Scripture" by Irenaeus serves as a proof to show that his contribution to the Canon elaboration is partial, as he failed to discern that patristics writings where not proper "Scripture"[23]. On the other hand, a more theological trend underlines the consistency of Irenaeus' work on the Canon of Scriptures. These scholars manage to show that Irenaeus didn't exactly give to "scripture" the same meaning for the patristic writings and for the sacred texts themselves[24]. So, by this distinction, the theologians attribute to Irenaeus a major role in the Canon formation. We tend to follow this second trend. Irenaeus is indeed particularly famous for his definition of the fourfold Gospel. Opposing the Gnostic sects that where only choosing one Gospel out of many – Valentine chose the Gospel of John, Marcion the one of Luke (though censured), others the one of Mark, the Ebionites Matthew's

16 Sesboüé, "La preuve par les Écritures", 887.

17 Farkasfalvy, "Theology of Scripture", 332.

18 Bingham, "Senses of Scripture", 26–27.

19 Irenaeus, *Ah* V, 33, 4.

20 Hermas, *Mandatum* 1, 1, in Irenaeus, *Ah* IV, 20, 2.

21 Irenaeus, *Ah* III, 3, 3.

22 Irenaeus, *Ah* III, 3, 4: *ἐπιστολὴ ἱκαηωτάτη; epistola perfectissima*.

23 Blanchard, *Aux sources,* 129–130: on Papias.

24 Bingham, "Senses of Scripture", 32: "Irenaeus has different senses of scripture"; 45; 50: distinction between "apostolic or foundational writings" and "derivative or secondary scripture". Rousseau, Sources chrétiennes 100*, 248–250.

Gospel[25]; and the Valentinians were adding a fifth book: the "Gospel of the Truth"[26] – Irenaeus insists on the tetramorph Gospel which is only one Gospel at the same time[27].

### 2.2. THE CONTRIBUTION OF IRENAEUS

In this way, Irenaeus took a great step forward in his time, by considering the relationship with the Holy Writ. He is said to be "the first Orthodox author to create a New Testament canon alongside the one of the Old Testament"[28]. Irenaeus is situated in Christian history at the hinge between orality and the written tradition[29]. The statement below about the spiritual disciple sounds, in a way, very "modern". It could describe what we understand nowadays as *Lectio Divina*.

Among many requirements, this spiritual disciple must have:

> Coming up to us, an immutable preservation of the Scriptures, implying [three things]: a full account, without addition or subtraction; a reading free from fraud; and, in accordance with these Scriptures, a legitimate, careful interpretation, free from danger and blasphemy[30].

(1) Firstly, Irenaeus reckons there is a defined and delimited series of books called "Scriptures". Each book is part of this "Scripture". One cannot add or withdraw any book. And this is a prerequisite before starting *Lectio Divina*. Though, since the seventeenth century, the definition of *Lectio Divina* has shifted from Bible reading only to any spiritual reading[31], the Holy Scripture remains as the soul of *Lectio Divina*. This type of reading can't be without the Bible as its root. (2) The second requirement seems to deal with the literal sense of the Scriptures. A literal reading is a second prerequisite before any spiritual reading. You must read the plain text, *sine falsatione*. (3) The third requirement is on the interpretation level. One interprets a text which was previously read in its integrity, literally, and defined as "Scripture". And this is a good definition of *Lectio Divina:* biblical, literal, spiritual.

---

25 Irenaeus, *Ah* III, 11, 8.

26 Irenaeus, *Ah* III, 11, 9. Norelli, "Les bases de la formation", 831–832.

27 Irenaeus, *Ah* III, 11, 8. Guignard, *Le quadruple Évangile,* 102. Bingham, "Senses of Scripture", 30. Farkasfalvy, "Theology of Scripture", 329.

28 Ziegler, "Un regard neuf", 48.

29 Norelli, "Les bases de la formation", 848, establishes the fundamental turning point between oral and written traditions at the end of the second century, the time of Irenaeus.

30 Irenaeus, *Ah* IV, 33, 8: *Quae pervenit usque ad nos custoditio sine fictione Scripturarum, plenissima tractatio neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione, et secundum Scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia.*

31 Sieben, "De la *Lectio Divina*", 487.

This quote is, of course, strongly connected to the Gnostic context of Irenaeus. The Gnostics are the exact antithesis of the spiritual disciple. (1) They make a false count of the Scriptures, adding and withdrawing books. (2) They directly read the Bible in a metaphoric way without addressing the literal sense[32]. (3) And they consequently interpret it dangerously and in a blasphemous way, for example, not believing God the Father created the world[33]. But we can also understand this passage as a lesson for today's *Lectio Divina*. This holy reading is linked to the Bible, it doesn't bypass its literal sense, and all this leads to a spiritual understanding.

## 3. How Irenaeus reads the Bible

### 3.1. Irenaeus: an early witness to the reading of the Bible

Irenaeus is a pre-Alexandria and a pre-Antioch author. He did not belong to either of these schools of Bible interpretation, because they didn't exist at his time. Irenaeus comes before the real starting point of exegesis. His position in the history of biblical interpretation is one stage before, at the time of the Canon formation. A school of exegesis can only come to light when what is to interpret has been clearly defined. And this was precisely the role of Irenaeus, to define the Canon of Scriptures. So, the bishop of Lyon quotes the Bible without really commenting it, nor choosing a literal or allegorical way of interpreting it. He disappears behind the authority of the sacred texts, using Scripture to reinforce his theological argumentation. And he also inherits a rhetorical hermeneutical exegesis from pre-Christian authors like Cicero[34].

### 3.2. The threefold Bible rather than twofold

Another feature of Irenaeus' biblical reading is that the distinction we make nowadays between Old and New Testament was not always clear in his mind. He has sometimes another way of distinguishing the types of writings within the Scriptures. In the New Testament, he establishes a distinction between the life and message of Jesus, on the one hand, and the apostolic writings, on the other hand. So, the Bible is fundamentally threefold for Irenaeus: the "prophets" (the Old Testament), the Lord (Jesus), and the Apostles (the New Testament without the Gospels)[35]. We can summarise this Bible reading by Irenaeus' own words: *prophetica, dominica* (or *evangelica*), *apostolica*.

---

32 *E.g.* Irenaeus, *Ah* I, 8–9.

33 *E.g.* Irenaeus, *Ah* II, 19, 8.

34 Harris, "Irenaeus's Engagement with Rhetorical Theory", 405–420.

35 Bingham, "Senses of Scripture", 30. Steenberg, "Irenaeus on Scripture", 55. Behr, "Scripture, the Gospel", 245–246. Blanchard, "Irénée de Lyon, témoin", 56–57. Farkasfalvy, "Theology of Scripture", 323.

> This is what the *Lord* himself testifies, what the *apostles* confess, what the *prophets* proclaim[36].

The Sunday liturgy in the catholic church has reintroduced after Vatican II this triple dimension of the Bible around what we call the "prophetical argument"[37]. Thus, the first reading is usually *prophetica,* the second *apostolica* and the third (the Gospel), *dominica*[38]. Among the *apostolica,* Irenaeus sometimes quotes prophesies of the New Testament, like the Book of Revelation. This can be seen at the end of Book V of *Adversus haereses* (25–36)[39].

## 4. IRENAEUS' BIBLICAL EXEGESIS ON MARRIAGE

Irenaeus is not primarily concerned with marriage because of the anti-Gnostic context. Indeed, Gnosticism is a matrimonial system, whereas Irenaeus' teaching is not. The starting point in Gnosticism is a marriage between two divine Aeons of the Pleroma[40]. Whereas the Christians believe, with Irenaeus, in the eternal begetting of the Son by the Father, without a Mother, as a starting point.

### 4.1. AN ALLEGORICAL INTERPRETATION OF AN OLD TESTAMENT MARRIAGE

In the spirit of Eph 5, 21–33, Irenaeus meditates on the episode of Jacob and Rachel (Gn 29). It is said that Jacob worked several extra years for Rachel, because he loved her more than her sister Lea (v. 16–20). And Jacob finally married Rachel (v. 30). For Irenaeus this was prefiguring the love of Christ for the Church during his passion on the cross.

> And all this work, [Jacob] did for the sake of the youngest daughter with the beautiful eyes, Rachel, who foreshadowed the Church for which Christ suffered[41].

---

36 Irenaeus, *Ah* III, 17, 4: *Sicut et ipse* Dominus *testatur et* apostoli *confitentur et* prophetae *adnuntiant*. (Emphasis added). See also *Ah* I, 8, 1.

37 Massie, "Prophète et témoin", 217. Sesboüé, "La preuve par les Écritures", 886.

38 Paul VI, "Apostolic Constitution *Missale Romanum*" (1969), n. 10.

39 Pasquier, *Aux portes,* 23.

40 Irenaeus, *Ah* I, 1, 1.

41 Irenaeus, *Ah* IV, 21, 3: *Omnia autem ille [Jacob] faciebat propter illam juniorem, bonos oculos habentem, Rachel, quae praefigurabat Ecclesiam, propter quam sustinuit Christus*.

And this comparison is reversible: because Christ gave his life to the Church as a husband to his wife, thus a loving union between a man and a woman can be greatly valuable. This typology by Irenaeus conveys a positive vision of marriage[42].

### 4.2. A LITERAL INTERPRETATION OF THE PROPHECIES ABOUT THE FINAL BLISS

In other parts of *Against the Heresies,* Irenaeus prefers to use a literal interpretation of the Old Testament to foster the same positive opinion on marriage. This is especially true in the end of the book, where he describes the final bliss in the *regnum iustorum*. There, he interprets literally the prophecies of Isaiah saying that in the end children will play unharmfully with snakes, lions will eat grass again, etc. (Is 11). And he also gives a literal sense to Is 6, 12, repeating four times:

> "Those who remain will multiply on the earth"[43].

Thus, Irenaeus leaves the door open for a possible nuptial approach to the end times. This ultimate step before the final judgement, seems to be, in Irenaeus' mind, not only the "hyper-spiritual" marriage of Christ and the Church, but also a physically committed marriage of the just, the elect, as a participation in the former. In this sense, Irenaeus can be said a true Greek church father, even if he emigrated from Asia Minor to Gaul. Indeed, more than the West, the liturgy of marriage has kept in the East a strong eschatological dimension. For example, in the Byzantine rite of marriage, the priest asks God to "preserve [for the married] their crown in his kingdom"[44]. Through the symbol of the crown, centre of the Byzantine ceremony, we understand that marriage is a never-ending reality, not only for Christ and the Church in general, but also precisely for those who celebrated a sacrament of matrimony.

Thus, Irenaeus, "theologian of the flesh"[45], promotes a positive approach to marriage, either with allegory, or through literal interpretation. In the case of Irenaeus, hermeneutic is not a rigid frame, but more a flexible tool to demonstrate his theological ideas.

## 5. CONCLUSION

We have come a certain way on the theme of *Lectio Divina* in the footsteps of Saint Irenaeus. He is such an early author that biblical reading or *Lectio Divina* takes a special taste with him. Indeed, Irenaeus appears at the turning point of oral and written tradi-

---

[42] Pasquier, "Toothing-stones", 168–169.

[43] Irenaeus, *Ah* V, 34, 2; 35, 1: *Qui remanserint multiplicabuntur super terram*. Pasquier, "Théologie du corps, mariage et eschatologie", 561.

[44] *Εὐχολόγιον τό μέγα,* 174: *ἀνάλαβε τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.*

[45] Pasquier, "Toothing-stones", 158.

tions. He can thus bring the existential life of orality to the ecclesial practice of *Lectio Divina*. But this life is not without any frame. Rule of faith, Apostolic succession and Canon of scriptures seem to be a *conditio sine qua non* for a true *Lectio Divina*. Finally, the life of this authentic *experientia divina* is also diffused in the lively theological ideas that Irenaeus promotes, including marriage.

## BIBLIOGRAPHY


Behr, John, "Scripture, the Gospel, and Orthodoxy", *St Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1999), 223–246.

Benedict of Nursia, *La Règle de Saint Benoît. II. Ch. VIII–LXXIII*. Vogüé, Adalbert de; Neufville, Jean (ed.), Cerf, Paris, 1972. (Sources chrétiennes 182).

Bingham, D. Jeffrey, "Senses of Scripture in the Second Century: Irenaeus, Scripture, and Noncanonical Christian Texts", *Journal of Religion* 97 (2017), 26–55.

Blanchard, Yves-Marie, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée,* Cerf, Paris, 1993. (Cogitatio Fidei 175).

Blanchard, Yves-Marie, "Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un Canon en genèse", *Communio. Revue catholique internationale* 37/3 (2012), 53–64.

*Εὐχολόγιον τό μέγα σὺν Θεῷ ἁγίῳ.* Editio typica, Typographia polyglotta, Roma, 1873.

Farkasfalvy, Denis, "Theology of Scripture in St. Irenaeus", *Revue Bénédictine* 78 (1968), 319–333.

Guignard, Christophe, "Le quadruple Évangile chez Irénée", in Agnès Bastit; Joseph Verheyden (ed.), *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la Journée du 1.VII.2014 à Lyon,* Brepols, Turnhout, 2017, 101–168. (Instrumenta patristica et mediaevalia 77).

Harris, Brendan, "Irenaeus's Engagement with Rhetorical Theory in his Exegesis of the Johannine Prologue in *Adversus Haereses* 1.8.5–1.9.3", *Vigiliae Christianae* 72 (2018), 405–420.

Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre IV*. T. 1 : *Introduction, notes justificatives, tables,* Adelin Rousseau, Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, Charles Mercier, Cerf, Paris, 1965. (Sources chrétiennes 100*).

Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre IV*. T. 2 : *Texte et traduction,* Adelin Rousseau, Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, Charles Mercier, Cerf, Paris, 1965. (Sources chrétiennes 100**).

Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre V*. T. 1 : *Introduction, notes justificatives, tables,* Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Charles Mercier, Cerf, Paris, 1969. (Sources chrétiennes 152).

Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre V*. T. 2 : *Texte et traduction,* Adelin Rousseau, Cerf, Paris, 1969. (Sources chrétiennes 153).

Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre I*. T. 1 : *Introduction, notes justificatives,* tables, Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Cerf, Paris, 1979. (Sources chrétiennes 263).

Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre I*. T. 2 : *Texte et traduction,* Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Cerf, Paris, 1979. (Sources chrétiennes 264).

Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre II*. T. 1 : *Introduction, notes justificatives, tables,* Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Cerf, Paris, 1982. (Sources chrétiennes 293).

Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre II*. T. 2 : *Texte et traduction,* Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Cerf, Paris, 1982. (Sources chrétiennes 294).
Irenaeus of Lyons, *Démonstration de la prédication apostolique,* Adelin Rousseau, Cerf, Paris, 1995. (Sources chrétiennes 406).
Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur,* Cerf, Paris, 2001[2]. (Sagesses chrétiennes).
Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre III*. T. 1 : *Introduction, notes justificatives, tables,* Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Cerf, Paris, 2002[2]. (Sources chrétiennes 210).
Irenaeus of Lyons, *Contre les hérésies. Livre III*. T. 2 : *Édition critique, texte et traduction,* Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Cerf, Paris, 2002[2]. (Sources chrétiennes 211).
Massie, Alban, "Prophète et témoin. Le rôle du peuple juif dans la théologie augustinienne", *Nouvelle revue théologique* 136 (2014), 211–228.
Merkt, Andreas, "*Ministère de la tradition* et *charisme de la vérité*. La signification théologique de la succession apostolique chez Irénée de Lyon et chez Augustin", *Communio. Revue catholique internationale* 36/5 (2011), 27–42.
Mozsárné Magay, Eszter; Márkus, Katalin P. (ed.), *Magyar-angol munkahelyi szótár. Mindennapi munkához, tárgyaláshoz, levelezéshez,* Grimm, Szeged, 2012.
Norelli, Enrico, "Les bases de la formation du canon du Nouveau Testament", in Bernard Pouderon; Enrico Norelli (ed.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451.* II. *De Paul de Tarse à Irénée de Lyon,* Belles Lettres, Paris, 2016, 789–850. (L'âne d'or 60).
Pasquier, Cyril, *Aux portes de la gloire. Analyse théologique du millénarisme de saint Irénée de Lyon,* Academic Press, Fribourg, 2008. (Studia Œcumenica Friburgensia 50).
Pasquier, Cyril, *Approches du millénium. Et si Irénée de Lyon avait raison ?,* Aschendorff, Münster, 2021. (Studia Œcumenica Friburgensia 103).
Pasquier, Cyril, "Théologie du corps, mariage et eschatologie. Regards sur Irénée de Lyon", *Nouvelle revue théologique* 145 (2023), 549–568.
Pasquier, Cyril, "Toothing-stones in Irenaeus of Lyons to apprehend marriage today", *Anthropotes* 39 (2023), 157–181.
Sesboüé, Bernard, "La preuve par les Écritures chez saint Irénée. À propos d'un texte difficile", *Nouvelle revue théologique* 103 (1981), 872–887.
Sieben, Hermann Josef, « De la *Lectio Divina* à la lecture spirituelle », in André Rayez; André Derville; Aimé Solignac (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et histoire* 9, Beauchesne, Paris, 1976, 487–496.
Steenberg, Matthew C., "Irenaeus on Scripture, *Graphe,* and the Status of *Hermas*", *St Vladimir's Theological Quarterly* 53 (2009), 29–66.
Tertullian, *Traité de la prescription contre les hérétiques*. François Refoulé; Pierre de Labriolle, Paris, 1957. (Sources chrétiennes 46).
Ziegler, Thierry, "Un regard neuf sur la formation du Canon", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 71 (1991), 45–59.

Gottfried SCHIMANOWSKI

# KARL BARTH ALS KRITISCHER AUSLEGER DER HEILIGEN SCHRIFT.

## SKIZZEN ZU SEINEM ANSPRUCH, DIE BIBEL FÜR SICH UND SEINE ZEIT VERBINDLICH ZU VERSTEHEN*

**ZUSAMMENFASSUNG**

Vor gut hundert Jahren stand die Theologie nach dem Ersten Weltkrieg vor ganz ähnlichen theologischen und gesellschaftlichen Herausforderungen wie heute in einer von Krisen erschütterten Zeit. Für manche eine vergangene, möglicherweise auch überwundene Zeit, aber von den damaligen Herausforderungen einer Nachkriegsgeneration und grundlegenden Reflexionen über Theologie, Schrift- und Zeitverständnis eine vielleicht doch gar nicht so ferne und vergangene Zeit. Wie kaum ein anderer hatte Karl Barth diese Auseinandersetzung um die Fragen nach Bibel- und Schriftverständnis angenommen; sie begleitete ihn sein ganzes Leben, immer wieder herausgefordert mit der Bibel in der einen und der Zeitung in der anderen Hand. Hier gilt es auf Spurensuche einer für heute hilfreichen *lectio biblica* zu gehen: die biblische Botschaft kennenzulernen und für die eigene Zeit und das eigene Leben zu verstehen suchen.

*Schlüsselwörter:* Karl Barth; Bibel; Dietrich Bonhoeffer; Exegese; Heilige Schrift; Hermeneutik; Historisch-Kritische Methode, Krise, *lectio divina;* Römerbrief; Schriftverständnis

## 0. EINLEITUNG

Könnte das damalige Verständnis und die Perspektive der Anfänge der so genannten Dialektischen Theologie ein Vorbild für heutige Rezeption einer lebendigen Bibellektüre sein?[1] Und darin durchaus eine neue herausfordernde Perspektive im Sinne der damaligen grundlegenden Bibelorientierung?[2] Und vielleicht durch die aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen bis hin zur Frage nach der ökologischen Verantwor-

* Der mündliche Vortragsstil ist beibehalten worden.

1 Vgl. hierzu das Diktum von U.H.J. Körtner 2008: „Gute Theologie erkennt man an ihrem Bemühen um ein Leben mit der Bibel." In: Hermeneutische Theologie, S. 26. Oder ebd. im Blick auf eine gute fachliche theologische Kompetenz (mit einer Formulierung von Manfred Josuttis): „Ein Lebensverhältnis zu (!) Bibel haben." AaO. S. 27.

2 Vgl. die Ausführungen der renommierten Bonhoeffer- und Barth-Biographin und Systematische Theologin in Zürich Chr. Tietz[-Steiding] 2020 in: "Karl Barth's Historical and Theological Significance", S. 9–20 (bes. Barth's Ongoing Theological Significance", S. 16–18).

tung für diese Erde aus theologischen Gründen sogar wieder äußerst brennend und unausweichlich nahekommen?[3] Diese Überlegungen schließen an die vorletzte Konferenz in Szeged an, in der es um die hermeneutischen Fragen des Schriftverständnisses ging;[4] und vielleicht ist damit auch das Thema des vergangenen Jahres zur Übersetzung der biblischen Texte gar nicht so fern. Auf jeden Fall sind es „Skizzen" geblieben; denn dieser Beitrag kann gar nicht den Anspruch haben, weitere Dimensionen des monumentalen Werkes dieses unvergleichbar produktiven Theologen des 20. Jahrhunderts und vor allem nicht den weiteren Weg der „Dialektischen Theologie" angemessen , geschweige denn umfassend, zur Sprache gebracht zu haben.

## I. KARL BARTH ALS PAULINISCHER BZW. BIBLISCH-THEOLOGISCHER EXEGET

Es ist schon sehr auffällig, dass die beiden ersten Veröffentlichungen des Dogmatikers und Systematischen Theologen Karl Barth (zunächst noch als Pfarrer) die Auslegung eines grundlegenden Bibeltextes, des Römerbriefes des Apostels Paulus gewesen ist. Also der Systematiker zunächst als ein engagierter Exeget, eine Passion, die ihn eigentlich sein ganzes Leben nie verlassen hat.[5] In kaum einer anderen Dogmatik finden sich so

[3] Vgl. R.A. Klein 2023, Theo-Politik.

[4] Vgl. hierzu den erhellenden Beitrag zur Bibel- und Schrifthermeneutik von D. Wood 2016, Karl Barth. Der Römerbrief.

[5] Karl Barth hat dann als Systematischer Professor auch in Göttingen Vorlesungen über Eph, Hebr, Jak, 1 Kor, Phil, Kol und die Bergpredigt gehalten und diese Praxis, wenn auch mit abnehmender Tendenz in Münster und Bonn beibehalten. So konnte er seinen Bonner Studenten sozusagen als „letzten Rat" dringend ans Herz legen (anlässlich einer Bibelstunde am 10.2.1935, die zum Abschied aus Deutschland von seinen Bonner Studenten wurde, als er seinen Lehrstuhl in Bonn aus politischen Gründen verlor; bzw. seine erzwungene Versetzung in den Ruhestand): „Exegese, Exegese, und noch einmal Exegese!" zu treiben; vgl. K. Barth, Das Evangelium in der Gegenwart, S. 17. Offensichtlich wollte seine Dogmatik nichts anderes als konsequente Exegese sein! Das gilt dann vor allem gegenüber den damaligen und dann auch bis heute anhaltenden späteren Versuchen, seine kritische politische Haltung gegenüber den in dieser Zeit zu bestehenden Auseinandersetzungen mit dem Dritten Reich von seinem reformatorischen Bekenntnis, seinem Schweizertum oder seiner politischen Option für die Sozialdemokratie als Hintergrund auszugeben, wogegen er sich immer aufs Schärfste verwahrte! Schon am 11.11.1918 schrieb Barth an seinen Freund Thurneysen aus Safenwil: „Hätten wir uns doch *früher* zur Bibel bekehrt, damit wir jetzt festen Grund unter den Füßen hätten! Nun brütet man abwechselnd über der Zeitung (!) und dem N.T. und sieht eigentlich furchtbar wenig von dem organischen Zusammenhang beider Welten, von dem man jetzt deutlich und kräftig sollte Zeugnis geben können. Oder geht's dir anders?" Vgl. BwTh I S. 299–301 (300). Interessanterweise ist das exegetische Interesse ja auch schon bei Schleiermacher (1768–1834) so gewesen, allerdings in erster Linie auf das Neue Testament beschränkt! Die Auslegung des NT (hierbei stark an der Exegese des Johannesevangeliums orientiert) nimmt dabei ca. die Hälfte seiner etwa 150 Vorlesungen aus! Über das AT hatte er nie eine Vorlesung gehalten; das ist sicher bezeichnend. Das gilt zwar auch in gewisser Weise für Karl Barth und seine direkten exegetischen Vorlesungen; andererseits sind aber seine immer wieder sehr ausführlichen und gewichtigen Exkurse auch über viele wichtige Texte des AT in allen Bänden seiner KD überhaupt nicht zu übersehen (oft im Bezug zu seinen Ausführungen zur sog. Bundestheologie). Bei diesem Befund ist es schon erstaunlich, dass Barth von der heutigen biblischen Exegese oft nur am Rande wahrgenommen wird! Vgl. allerdings schon den Vor-

viele (gesamt-)biblischen Verweise und Exkurse (oft im Kleindruck) wie gerade bei ihm! Ja, es scheint so, dass viele seiner theologischen Entscheidungen aus seinen Beschäftigungen, Meditationen und Predigten zu biblischen Texten entstanden sind.[6] Hermeneutisches Ziel dieser recht ungewöhnlichen Auslegung(en) schon in seiner Frühzeit ist es gewesen, was allerdings viele seiner Zeitgenossen irritierte oder andererseits auch faszinierte: „Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel wichtiger als diese Wahrheit (!) ist die andere, dass er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet."[7] Der Bibeltext ist damit für Barth nicht nur ein historischer Text, sondern hat eine notwendige und aktuelle Botschaft für die eigene Zeit und ihre Herausforderungen der zeitgenössischen theologischen und ekklesiologischen Situation. Also ein lebendiger Text. Ein Text, der nicht nur Menschen in der Vergangenheit erreichen wollte, sondern der jeweils auf die Gegenwart zielt: das lebendige Wort des lebendigen Gottes an lebendige Menschen! „Meine ganz Aufmerksamkeit war darauf gerichtet, durch das Historische *hindurch* zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist", schrieb er in der Einleitung der Erstfassung seines Römerbriefes.[8] D.h. Ziel seines ganzen Lebens von Barth war – wenn man so formulieren will – ein immer wieder neues Hinhören und Hinschauen und ungeteilte Aufmerksamkeit auf das grundlegende Biblische Wort![9] Das wird schon vor der ersten

---

trag von O. Merk, Karl Barths Beitrag zur Erforschung des Neuen Testaments. Zur mangelnden Wahrnehmung von Schleiermacher als Neutestamentler vgl. E.E. Popkes 2023, Schleiermacher als Exeget des Neuen Testaments.

6 Immer wieder notierte Barth zu bestimmten Begriffen Bibeltexte, die sich zu diesen Themen zuordnen ließen; d.h. sozusagen seine private Stichwort- und Bibelkartei. Vgl. aber z.B. auch eine ähnliche Perspektive bei Dietrich Bonhoeffer, der exemplarisch in einem Brief in seiner Finkenwalder Zeit an Rüdiger Schleicher schreibt (8.4.1936): „… ich glaube, daß die Bibel allein die Antwort auf alle unsere Fragen ist, und daß wir nur anhaltend und etwas demütig zu fragen brauchen, um die Antwort von ihr zu bekommen. Die Bibel kann man nicht einfach *lesen* wie andere Bücher. Man muß bereit sein, sie wirklich zu fragen. Nur so erschließt sie sich. Nur wenn wir letzte Antwort von ihr erwarten, gibt sie sie uns. Das liegt eben daran, daß in der Bibel Gott zu uns redet." (DBW 14, 144f); vgl. auch schon SS 1925 sein Referat bei R. Seeberg (DBW 9, 305–323); oder auch seine Ausführungen, das persönliche und kirchliche Leben durch die *lectio continua* zu rehabilitieren (DBW 5, 45f: „Gemeinsames Leben").

7 K. Barth, Römerbrief (1. Auflage 1919), S. 3.

8 AaO.

9 Vgl. aus der amerikanischen Rezeption, F. Watson 2000, The Bible, S. 57: "From beginning to end, Barth's *Church Dogmatics* is nothing other than a sustained meditation on the texts of Holy Scriptures, in all the richness and diversity with which these texts elaborate their single theme …" Oder sozusagen als persönliche Selbstbeschreibung seiner exegetischen Arbeit das Vorwort zum 6. Teilband (!) seiner KD, dem 2. Band seiner Schöpfungslehre (KD III/2, S. VIII = Mai 1948) „… gerade dieser eigentlich nur stellvertretend übernommene Teil der Arbeit (macht mir = *präsentischer tempus!*) bei aller Sorge auch ganz besondere Freude". Man findet bei ihm sogar die Bemerkung, dass seine Trinitätslehre nichts anderes sei als Schriftauslegung (vgl. KD I/1 [1952$^6$], S. 252 = August 1932): „Die Trinitätslehre mit ihren in der Bibel nicht explizit ausgesprochenen Konsequenzen, Unterscheidungen und Zusammenfassungen beschäftigt sich mit einem durch das biblische Zeugnis von der Offenbarung tatsächlich und in der zentralsten Weise gestellten Problem. Sie ist tatsächlich Exegese dieses Textes." (Herv. dort)

Beschäftigung mit der Auslegung zum Römerbrief deutlich, wenn er in den Novembertagen 1918 an seinen Freund Thurneysen schreibt: „Hätten wir doch früher uns zur Bibel bekehrt, damit wir jetzt (! d.h. nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges und sicher auch im Blick auf seine Erwartungen im Blick auf die sozialistischen Bewegungen) festen Grund unter den Füssen hätten!“[10] Und so kommentiert im Rückblick sein Schüler Jürgen Fangmeier:[11]

> „Ich bin hier drum so ausführlich, weil wir hier, bei der Entdeckung der Bibel durch den jungen Pfarrer Barth, bzw. bei seiner Erfahrung des lebendigen Gotteswortes in und aus der Bibel, beim Mark seiner künftigen Theologie angelangt sind. Und weil er mir selbst etwa ein Jahr vor seinem Tode erklärte, sein damaliger Briefwechsel mit Ed. Thurneysen sei vielleicht der beste Einstieg, um ihn überhaupt zu verstehen. Er hat übrigens das gleiche, das in den Briefen zum Ausdruck kommt, 1921 sehr schlicht auch einmal so sagen können: er habe das Vorurteil, «die Bibel sei ein gutes Buch und es lohne sich, wenn man ihre Gedanken mindestens ebenso ernst nimmt wie seine eigenen»“.

Und J. Fangmeier führt dann ausführlich zur Bibelfrage weiter aus:[12]

> „K. Barth ist nicht gänzlich autodidaktisch an die Bibel herangegangen, sondern im Bewusstsein, dass man sie mit den Vätern und Brüdern in der christlichen Kirche zusammen zu hören habe. Und er fand Helfer zum Eindringen in die Schrift: in den sogenannten Biblizisten, meist schwäbischen Theologen des 19. Jahrhunderts, die die Bibel ins Zentrum des theologischen Denkens rückten; je länger desto mehr bei den Reformatoren Luther und Calvin; auch bei den Philosophen wie Plato und Kant, zu denen ihm sein Philosophenbruder Heinrich Barth den Zugang förderte; sodann bei Außenseitern wie dem Dänen S. Kierkegaard, dem Basler Fr. Overbeck und Fr. Nietzsche. Dagegen enttäuschten

---

[10] Brief an Thurneysen vom 11.11.1918: „Hätten wir uns doch früher zur Bibel bekehrt, damit wir jetzt festen Grund unter den Füssen hätten! Nun brütet man abwechselnd über der Zeitung und dem N.T. und sieht eigentlich furchtbar wenig von dem organischen Zusammenhang beider Welten, von dem man jetzt deutlich und kräftig sollte Zeugnis geben können.“ (BwTh I, S. 299f) Vorher schon, in seinem Vortrag „Die Gerechtigkeit Gottes vom 16.1.1916 spricht Barth schon in ähnlicher Weise vom (doppelten) „Leben (das Leben in der Welt und das leben in der Bibel!)“ (Herv. dort: VuklA 1914–1921, S. 433). Vgl. auch den Buchtitel des von W. Thiede herausgegebenen Sammelbandes „Karl Barths Theologie der Krise heute“ und dem Hinweis darauf, dass nun – 50 Jahre nach Barths Tod – möglicherweise Barths „Theologie der Krise“ „ganz neu gefragt und herausgefordert“ ist (S. 5 Vorwort). Ähnlich schon bei E. Busch 1975, Barth's Lebenslauf, S. 111 (zur Zeit von 1916 und die Anfänge an der Arbeit und Auslegung des Römerbriefs): „Es war die Entdeckung der Bibel, die ihn in Atem hielt.“ Zu einem von Barth sich deutlich unterscheidenden Umgang mit dem Phänomen „Krise“ vgl. die neuere Untersuchung von M. Kumlehn, Krisen deuten. Schleiermacher im Spiegel des modernen Krisenbewusstseins, in der – bezeichnender Weise – das Stichwort „Bibel“ überhaupt nicht auftaucht! Zur grundlegenden Kennzeichnung von Barths Theologie als „Theologie der Krise“ vgl. das Kapitel in H. Küng 1994, Große christliche Denker, S. 223–257 (241); dort zu den biblischen Texte und ihre Bedeutung für Barth vgl. S. 243 als die Möglichkeit einer „Begegnung mit dem ‚ganz Anderen‘“.

[11] J. Fangmeier 1969, Karl Barth, S. 9 mit Zitat des Vorwortes zum Römerbrief 2. Auflage, S. XVI.

[12] AaO., S. 10.

ihn bitter die zeitgenössischen Bibelkommentare. Sie ergingen sich in Fragen historischer Kritik, literarischer Abhängigkeitsverhältnisse, religionsgeschichtlicher Parallelen, um schließlich noch etwas Erbaulichkeit oder Moral herauszuholen, für die es des Griffes nach der Bibel nicht bedurfte hätte. Wohl gemerkt, nicht die Bibelkritik als solche verübelte Barth diesen gelehrten Bibelauslegern. Er hatte und behielt nicht nur Respekt vor ihrer ihm unerreichbar erscheinenden Gelehrsamkeit; er erkannte darüber hinaus, dass – wie paradox dies auch scheint! – Bibelkritik gerade der Bibel als Gottes Wort entspricht: denn durch sie wird es dem Menschen verwehrt, die Bibel zu besitzen, die Bibel den eigenen, sei es denn frommen Gelüsten unterzuordnen. Barth bekannte in Gelassenheit die Fragwürdigkeit der ganzen Heiligen Schrift – dass da alles auch Menschenwort sei; zugleich aber als ein von der Gewalt der Schrift Getroffener ebenso die Fragwürdigkeit der ganzen Schrift. Und hier sah er die Bibelausleger seiner Zeit kläglich versagen, sich mit dem Anspruchslosesten zufrieden geben."

## 2. Barth in seiner Reflexion über methodische Zugänge zur biblischen Botschaft

In diesem Zusammenhang war Karl Barth bereit, recht unterschiedliche exegetische Methoden anzuerkennen und anzuwenden. Entgegen mancher Versuche, seine kritische Verwendung der historischen Methoden z.B. für eine sog. pneumatische Methode in Anspruch zu nehmen, wie das vor allem bis heute in manchen evangelikalen Kreise gern unter Berufung auf Barth der Fall ist, hat er dem historisch-kritischen Verständnis durchaus ganz und gar sein Recht und seine Berechtigung zugestanden.[13] Darum ist auch in dem berühmt gewordenen Stoßseufzer „Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!"[14] der historischen Kritik in keiner Weise ein eigenes Recht bestritten. Allerdings wird diesem gängigen wissenschaftlichen Zugangsweg bis heute vorgeworfen, in ihrer Kritik defizitär zu bleiben.[15] Diese eigenständige biblisch orientierte Perspektive hat sich auch in der dann völlig überarbeiteten Neufassung der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars und auch späterhin nicht wirklich verändert oder gewandelt. Das hat er immer wieder betont gegenüber den Vorwürfen so mancher Exegeten und Systematikern seiner Zeit, er würde die historisch-kritische Methode verachten, bzw. außer Acht lassen. Eines seiner Argumente und Unterscheidungen war damit die Differenz zwischen der historisch-kritischen Methode als solche und auf der anderen Seite

[13] Vgl. später in KD I,1 (1932;L 1952[6]) 109: Die Exegese der Bibel ist … nach allen Seiten freizugeben. Nicht, wie diese Forderung vom Liberalismus gestellt wurde, um des freien *Denkens,* sondern um der freien *Bibel* willen. Die Gegenwehr gegen mögliche Brutalisierung des Textes ist hier wie überall dem Text selbst zu überlassen". Vgl. auch Barths kurze Skizze von der Aufgabe der biblischen Exegese in „Einführung in die Evangelische Theologie" (= Abschiedsvorlesung WS 1961/62, bes. S. 191–194; dort die hervorgehobenen Stichwörter von „Dogmatische(r) Exegese" und „Pneumatische(r) Exegese".

[14] K. Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung 1922), S. 14.

[15] Vgl. zu dieser Thematik M. Weinrich 2019, Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung, S. 168ff.

als das allein gültige und verpflichtende Programm. Solche Klärungen sind deshalb Teil seiner zweiten Auflage des Römerbriefes, in denen sich natürlich auch historische Erklärungen und Erläuterungen zum Verständnis des Textes finden.

Insgesamt unterscheidet darum Barth deutlich zwischen der Perspektive des Verstehens und der Perspektive des Erklärens. Beide Perspektiven gehen allerdings über einem lediglich Wiederholen der Botschaft des Textes hinaus. Hierbei verweist Barth immer wieder auf den Hintergrund des hermeneutischen Zugangs der Exegesen von Johannes Calvin, den er in diesem Zusammenhang in ganz besonderer Weise wiederentdeckt und für seine Arbeit fruchtbar macht. Typisch für ihn ist darum eine Äußerung wie diese:[16]

> „Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der Sache, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der Urkunde als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, dass ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, dass ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann."

Wie schon kurz angedeutet entspringt dieser exegetische Neuansatz und Zugang aus der Verunsicherung und neuerlichen Suche nach einer zuverlässigen theologischen Basis als Pfarrer und Verantwortlicher für die Verkündigung und Gemeindeleitung,[17] die nicht den kulturellen und gesellschaftlich-politischen Verirrungen der Verführungen der Zeit des Ersten Weltkrieges mehr verfallen will.[18] Das Entsetzen darüber hatte darum Barth (und Thurneysen und danach auch eine ganze Generation von Theologen) zu einer Kehrtwende der theologischen Arbeit auch innerhalb des Schriftverständnisses geführt. Hierin war sich Barth zunächst auch einig mit einer Reihe von theologischen Mitstreitern wie etwa Rudolf Bultmann oder Friedrich Gogarten.

## 3. Die pastorale Herausforderung des Predigers und Verkündigers

Offensichtlich war Karl Barth – und wie es sein ausführlicher Briefwechsel mit seinem Freund Eduard Thurneysen zeigt, umtrieben von der theologischen und wenn man so will auch existentiellen Frage, wie die biblische Grundlage und Vorgabe durch die Predigt und grundsätzlich durch die Theologie und die Tätigkeit der Pfarrer (und Pfarrerinnen) überhaupt zu ihrem Ziel kommen: nämlich die Lebendigkeit der Wirklich-

---

16 Römerbrief, Zweite Auflage 1922, S. 14.

17 Vgl. ebd., S. 16: „aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen."

18 Vgl. M. Weinrich 2013, Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths, S. 65f: „Die Wiederentdeckung der Bibel als kritische Instanz gegenüber der zeitgenössischen Theologie konnte nur von tatsächlicher Relevanz sein, wenn in der Bibel nicht nur die Frömmigkeitsbezeugungen ihrer Autorinnen und Autoren vernommen werden, sondern darüber hinaus auch die Wirklichkeit der Selbstbezeugung Gottes."

keit des lebendigen Gottes zu erfassen,[19] zu reflektieren und damit zu verstehen. Also persönlich und gesellschaftlich – wenn man so will auch kulturell – angesprochen zu werden von diesem lebendigen Wort Gottes, der Heiligen Schrift.[20] So seine Überlegungen innerhalb des Vorwortes zur zweiten Auslage seines Römerbriefes:

> er (Barth) gehe an die Bibel heran mit der «Annahme, dass – Gott Gott ist» und dass Paulus nun einmal etwas von Gott wisse; «Dass ich weiß, dass Paulus dies weiß, das ist mein 'System'»

Den Weg der theoretischen Reflexion zur Aufgabe und Verantwortung theologische Arbeit und Verkündigung wurde dann – nach seinem Wechsel auf die Professur in Göttingen und dann Münster noch einmal verstärkt und vertieft. Vor allem im ersten Band seiner Kirchlichen Dogmatik unterscheidet nun Barth – ganz im Sinne der Tradition Friedrich Schleiermachers – auf der einen Seite zwischen der Tätigkeit als Prediger und der Institution Kirche und auf der anderen Seite dem prophetisch-apostolischen Zeugnis der Schrift (und des Kanons) an sich. Allerdings ist eben das Zeugnis der Kirche und des Predigers an diese Basis der Schrift unmittelbar gebunden und ihr bleibend verpflichtet. Noch einmal Barth selber:[21]

> „Die heilige Schrift will, um in der Kirche und in der Welt wieder laut und gehört zu werden, erklärt sein. Als Wort Gottes bedarf sie freilich keiner Erklärung, weil sie als solches in sich selbst klar ist. … Diese Klarheit, die die Schrift als Gottes Wort in sich selber hat, diese ihre objektive *perspicuitas* fällt unter keine menschliche Verantwortung und Mühewaltung … Aber nun trägt das Wort Gottes in der Schrift die Gestalt eines menschlichen Wortes. Menschliche Worte aber bedürfen der Erklärung."

Oder noch einmal anders (hier in den Worten noch einmal von Jürgen Fangmeier):[22]

> Barth „studierte ausgiebig, mit eisernem Fleiß und liebendem Interesse, die Väter des lutherischen wie des reformierten Bekenntnisses, ebenso die Theologen der Alten Kirche (Athanasius, Augustin...) und des katholischen Mittelalters (Anselm von Canterbury,

---

[19] Vgl. zur Begrifflichkeit der „Lebendigkeit Gottes" z.B. in der 1. Fassung des Römerbriefes (1919) S. 55 („die umfassende, allgemeine Lebendigkeit Gottes"). 369 (hungern „nach der Fülle und Lebendigkeit Gottes"). 374 („Diese Lebendigkeit Gottes erfährt Israel, erfährt die Kirche"). 460 („versteh Gott in seiner Freiheit, Lebendigkeit und Souveränität"). 571 („Gottes ‚Tiefe', vor der wir stehen wie vor einem Abgrund ist seine Gottheit, seine Lebendigkeit").

[20] Barth führt in seinen grundlegenden Überlegungen hierzu im 1. Band seiner KD aus, dass die Faktizität des Redens Gottes in dreifacher – in Analogie zur Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes selbst, also trinitarisch – Weise geschehe: als Offenbarung, Bibel und Verkündigung (vgl. die Überlegungen in KD I/1 (1932; 1952$^6$) 124f. 366f u.ö. Vgl. u.a. den grundlegenden Aufsatz von E. Jüngel, Evangelium und Gesetz.

[21] KD I/2 (1948), S. 798f.

[22] AaO, Karl Barth, S. 17.

> Thomas von Aquin...) und trieb er Bibelauslegung wie seinen speziellen Aufgabenbereich der Dogmatik und Ethik. Er verleugnete dabei nie, dass er von den Problemen des Verkündigers her zu seinem Ringen gelangt war, und forschte und lehrte in dem Bewusstsein, junge Menschen für den Dienst der Verkündigung auszurüsten."

Wenn man so will ist Karl Barth zutiefst davon überzeugt, dass die biblischen Texte eine Erklärung benötigen; dem entspricht also auch sein grundlegend praxisbezogener Ansatz zum Verständnis der Heiligen Schrift. Es braucht neben den wissenschaftlichen Methoden zur Auslegung eine gewisse divinatorische Phantasie und vor allem das Mittel des Gebets um durch das Schriftstudium zu dem entscheidenden Wort Gottes, zu seiner Botschaft durchzudringen.

## 4. Reflexionen auf diesem Weg zu einer Theologie der Offenbarung

In Relativierung bisheriger theologischer Arbeit und Tradition versuchte Karl Barth diese Lebendigkeit der Wirklichkeit, von der die Theologie zu reden hat, in der Metapher eines fliegenden Vogels zu fassen:[23]

> „Der Vogel macht alle nur erdenklichen Anstrengungen zu fliegen, aber schließlich ists doch auch wieder ein gemalter Vogel, wie es nicht anders sein darf." „Aus der Situation dieser Verlegenheit kann uns nur die Wahrnehmung seines tatsächlichen Fliegens herausführen. Es wird keine theologischen Methode geben können, die uns dahin zu bringen vermag, bestenfalls wird sie uns ein wenig erleichtern, ihn (sc. Gott) zu erkennen, wenn sich uns sein Flügelschlag zeigt. Dass er sich aber zeigt, dass ist die fundamentale Verheißung, von der her auf die hin die Bibel zu lesen und in der Theologie auf ihren Inhalt hin zu befragen ist. In dem Maße, in dem die Wahrnehmung der theologischen Aufgabe als ‚wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche (!) hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott' an das Zeugnis der Bibel verwiesen ist, wird sie auch in ihrer dogmatischen Methode die methodischen Grundsätze der Exegese nicht aus den Augen verlieren dürfen."[24]

Damit entgeht Barth offensichtlich der unter den westlichen Exegeten seit der Aufklärung der Diastase von Exegese und Dogmatik; d.h. er versucht eine neue Verbindung herzustellen zwischen der biblisch-apostolischen Basis und ihrer Botschaft und der kirchlich-spirituellen Situation der Menschen, für die er als Theologe und Prediger sich verantwortlich weiß. Die Bibel wird hierbei von Barth „sozusagen als ein sich selbst entmythologisierendes Buch" gelesen:[25] Die biblische Frömmigkeit ist nicht eigentlich

---

[23] Vgl. Barth an Thurneysen am 3.12.1920 (BwTh I, S. 448.

[24] M. Weinrich 2019, Karl Barth, S. 172 mit Zitat aus KD I/1, S. 1.

[25] So Eberhard Jüngel 1982, Die theologischen Anfänge, S. 69 mit Zitat aus K. Barth, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, S. 72.

fromm; viel eher müsste man sie eine wohlüberlegte, qualifizierte Weltlichkeit bezeichnen." Auch wenn das eine Suche bedeutete, die ihn sein ganzes Leben von da an begleitete und zu der er sich immer wieder einmal mit einem Neuansatz auf den Weg machte.[26] Letztlich ermöglichte dieser Ansatz Barth, auch die Brüchigkeit und Zerrissenheit und wenn man will auch die Verführbarkeit der Wirklichkeit durch die biblischen Texte wahrzunehmen und kritisch zu reflektieren.[27] Denn nach Barth ermöglicht „gute Theologie" die Wirklichkeit mit ihren Ambivalenzen in den Blick zu bekommen. Hierbei ist vor allem der Hintergrund des Kreuzes, also ein reflektierte *theologia crucis* ganz entscheidend und die dem Evangelium entsprechende unverzichtbare Grundlage.

## 5. Was könnte das für die Einordnung einer sog. *lectio divina* bedeuten?

Im Grunde könnte hier nun ein ausführlicher Abschnitt über die Geschichte, die Bedeutung und die Funktion der historisch-kritischen Methode[28] und ihre jeweilige ekklesiologische Verortung und ihre jeweilige Zuordnung zu den Erkenntnissen und Wahrnehmungen einer *lectio divina* stehen:[29] mit der wissenschaftlichen Erforschung und der historisch-kritischen Wahrnehmung und Beurteilung der biblischen Texte, ein Zugang also zu beiden Teilen der Bibel. Immer mit der Warnung der theologischen Tradition im Hinterkopf, nur ja nicht den Glauben zu verlieren, oder wie die Warnungen vor dem theologischen Studium in evangelikalen Kreisen auch immer gelautet

---

[26] Nach KD I/2 (1948), S. 520 forderte Karl Barth eine „von der Sache" ergriffene und beständig an der Sache orientierte Exegese. Man kann natürlich im Nachherein und mit dem Abstand von über 75 Jahren dann berechtigter Weise an die Exegese bei Barth auch die Frage stellen „ob nicht ein gerade von dieser Sache ergriffener Ausleger gut daran tut, um die bleibende Fremdheit und Widerständigkeit der biblischen Texte zu wissen und dieses Wissen in seiner Auslegung sichtbar zu machen" ist; so Gerhardt Bergner 2023, „Je länger ich die Bibel zu mir reden ließ", S. 60. In diesem Band der Karl-Barth-Tagung 2019 findet sich (S. 228–257) auch eine spannende Beschreibung der Konfrontation zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth durch Günter Thomas.

[27] Diese kritische Reflexion ist offensichtlich nötig, damit man z.B. dem despektierlichen, aufklärerischen Votum eines Gotthold Ephraim Lessing begegnen kann, der in „Eine Duplik" (1778) die Heilige Schrift bezeichnet hat als „wächserne Nase", der sich jeder nach Gutdünken gestaltet. Mit demselben despektierlichen Ausdruck dann auch Georg Friedrich Wilhelm Hegel in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion I" (1832 mit dem Argument: „Alle Ketzer haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen").

[28] Vgl. zum „Konzert der klassischen theologischen Disziplinen" die Ausführungen – insbesondere zur sog. Historisch-kritischen Methode B. Schröder 2017, Hintergrundwissen. Aber auch EKD, Grundlagentext 2021. Vgl. M. Reiser 2007, spirituelle Methode.

[29] Vgl. die Ausgabe des Neuen Testaments in der Einheitsübersetzung mit grundlegenden Impulsfragen durch die Projektgruppe *Lectio Divina* des Katholischen Bibelwerkes e.V., Stuttgart 2019. Dazu ist ein Doppelschritt vorgegeben: zum einen den Biblischen Text selber zu lesen, zum anderen – wie es dort heißt – „sich selber vom Text lesen zu lassen" und so „für den Bibeltext zum Resonanzraum zu werden". Damit treten also Leserin/Leser und der Bibeltext in einen inneren, geistlichen Dialog.

haben mögen. Darüber hinaus aber auch Empfindlichkeiten, die z.B. aus einer Arbeit mit Lehrerinnen und Lehrern aus der Schule in Bezug zum öffentlichen Religionsunterricht, wie er in Deutschland sogar vom Grundgesetz her garantiert wird, immer wieder erwachsen. Wobei es hierbei natürlich nur um eine grundlegende Einführung und Sensibilisierung gehen kann und nicht um das Herausbilden von Experten. Es ist immer wieder einmal spannend zu erleben, wie sich auf diese Weise auch bei Jugendlichen neue Einsichten und ein wachsendes Interesse an den biblischen Texten und Geschichten zu beobachten ist – selten übertriebene Skepsis und Ablehnung. Das gilt ja vor allem auch im Blick auf einen andersartigen Zugang zu den Heiligen Texten, wie er z.B. im Islam praktiziert wird.

Soll und muss also vielleicht dieser Zugang zu den biblisch-apostolischen Quellen ein grundlegender Teil eines solchen Religionsunterrichtes sein? Und für welche Alter- und Lebensstufe verbindlich sein und zur Überprüfung der eigenen theologischen und religiösen Kompetenz herangezogen werden? Es lassen sich hier ein paar wenige abschließende Bemerkungen anfügen, die sich aus der Lektüre des hilfreichen Beitrages von Ulrich Luz aus seiner großen Hermeneutik anführen,[30] der sich vor allem in seinen letzten Lebensjahren ausführlich mit solchen Hintergründen der hermeneutischen und pastoraltheologischen Perspektiven zu dieser Frage beschäftigt hatte.[31] So besteht schon die erste Grundfrage seiner über 600seitigen Hermeneutik: „Wie kann man eine Kirche auf eine Bibel bauen, die scheinbar beliebig interpretierbar ist?" Es ist deutlich, dass Luz hierbei – ganz vergleichbar mit Karl Barth[32] – seine wesentliche Basis findet auf den Reformatorischen Erkenntnissen und Entscheidungen von Luther und Calvin. Auf der anderen Seite begreift er dann seinen Ansatz als einen „ganzheitlichen", d.h. einen solchen, der durchaus auf einer Tradition der mittelalterlichen *lectio divina* mit ihren Aneignungsstufen von *lectio, meditatio, oratio,* und *contemplatio* aufbauen kann. Dieser Ansatz soll hier nicht weiter erläutert werden, obwohl gerade auch solche Erfahrungen und ein Dialog mit einem orthodoxen und auch katholischen Schriftverständnis m.E. weiter reflektiert zu werden verdiente.

30 Siehe O. Wischmeyer 2023, Ulrich Luz.

31 Vgl. aber z.B auch schon den Beitrag von K. Haacker 1981, Einführung in die exegetischen Methoden des NT.

32 Interessanter Weise kommt der Name Karl Barth im Register des Konferenzbandes von 2022 nur sehr selten vor! Vgl. die kurze Erwähnung auf S. 497f (O. Wischmeyer) und S. 608. 666. 752f – vor allem, wenn man die zahlreichen Erwähnungen von Rudolf Bultmann dagegen hält.

## 6. Verstehen und Staunen[33]

Noch einmal ein anderer Beitrag in diesem Zusammenhang sind die Überlegungen und Beobachtungen eines der Schüler Karl Barths: Jürgen Fangmeier, später Pfarrer an der kleinen Dorfgemeinde in Schöller bei Wuppertal und Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule ebd. Er schreibt zu der hier zu verhandelnden Thematik:[34]

> „Theologischer Erkenntnis entspricht gerade das Staunen, das den Christen und Theologen Barth in ergreifender Weise gekennzeichnet hat. Nach ihm steht der Christ vor Gottes Führungen immer wieder „staunender ... als je ein Kind vor den ... Seiten seines neuen Bilderbuches" (KD III, 2, 662), steht er vor den Ereignissen „nicht ... als der Schlaumeier, ... sondern viel eher wie ein Kind im Walde oder auch am Weihnachtsabend" (KD III, 3, 275) oder ist der Glaube vergleichbar „dem selbstverständlichen Lachen eines Kindes, dem ... etwas ihm Lustiges widerfahren ist" (Einführung in die Theologie, S. 115). Das Staunen aber lebt aus dem Hören. Vielleicht ist Karl Barth der große Hörende unserer Tage (1969 geschrieben, G.Sch.) gewesen. Das nahm man staunend wahr, ob man ihn als auf das Bibelwort Horchenden oder Musik Lauschenden oder menschlicher Rede Zuhörenden erlebte. Und gerade mit dem kindlichen Staunen paarte sich kraftvolle Männlichkeit. Und mit dem Hören mündige Erkenntnis und Rede."

Und im Rückblick auf die Anfänge seiner Beschäftigung mit der Bibel und dem historischen kritischen Denken und Forschen konnte Fangmeier in Bezug auf seinen Lehrer formulieren:[35]

> „Von daher sei ihm aber, fand Barth rückblickend, die Unerschrockenheit vor historisch-kritischer Bibelerforschung geblieben: die Erkenntnis, dass der Glaube als christlicher Glaube nicht an historischen (d.h. von Menschen überprüfbaren) Fakten hängt; aber auch, dass Bibelkritik eine Manier sein kann, vor der das Gruseln nicht lohnt."

---

[33] Vgl. auch schon den grundlegenden Vortrag Barths von 6.2.1917 in der Kirche von Leutwil mit den einleitenden Bemerkungen, bei denen sich die Fragestellung umkehrt von Schriftverständnis hin zu einer Wahrnehmung des biblischen Textes, der sozusagen eine ganz selbständige Frage und Anrede an die Menschen stellt: „Wir wollen versuchen, uns eine Antwort zu geben auf die Frage: Was steht in der Bibel? Was ist das für ein Haus, zu dem die Bibel die Türe ist? Was tut sich uns da für ein Land auf, wenn sich uns die Bibel auftut?". In: K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie; wieder abgedruckt in ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, S. 317). Vgl. auch E. Jüngel 1977², Gott als Geheimnis der Welt, S. 205 zum Denkakt Barths: „Die Möglichkeit, Gott zu denken, ist für evangelische Theologie aber keine beliebige, sondern eine durch das Dasein der biblischen Texte bereits bestimmte und im Glauben an Gott schon beanspruchte Möglichkeit."

[34] J. Fangmeier 1969, Der Theologe Karl Barth, S. 26.

[35] AaO., S. 6.

Auch hier würde es sich lohnen weiter nachzudenken über das Stichwort einer „Unerschrockenheit vor historisch-kritischer Bibelerforschung" bis hin zu den Vergleichen, mit denen Barth seinen Zugang und immer wieder einmal mit überraschenden Erfahrungen mit dem biblischen Text in Bezug stellt – einem Erleben, das sich vielleicht nur noch in seiner berühmten Rezeption der Musik von Wolfgang Amadeus Mozart noch einmal widerspiegelt. Letztlich eine Suchbewegung mit immer wieder neuen Einsichten und Konsequenzen für die eigene Lebenswirklichkeit, die ihn bis zu seinem Lebensende immer wieder neu faszinierte und herausforderte; seine „gymnastische Freiheit", wie er das Erleben manchmal in Worte fasste und verteidigte.

## 7. AUSBLICK: EINÜBUNG IN EINE *LECTIO BIBLICA*

Kann man deswegen nun sagen, wie es einer der Bischöfe zur *lectio divina* vor nicht langer Zeit ausgedrückt hat: „In der Tat werden die Menschen in der Heiligen Schrift letztlich nur das finden, was sie in ihr suchen: Wenn sie in ihr nichts suchen, werden sie in ihr auch nichts finden. Wenn sie in ihr nur nach historischen Gegebenheiten suchen, werden sie auch nur Historisches finden. Wenn sie in ihr Gott suchen, werden sie ihn finden, wie der Dichter Heinrich Heine mit Recht festgestellt hat, dem deshalb auch das letzte Wort gehören soll:

> «Mit Fug nennt man diese (sc. Bibel) auch die Heilige Schrift; wer seinen Gott verloren hat, der kann ihn in diesem Buche wieder finden, und wer ihn nie gekannt, dem weht hier entgegen der Odem des göttlichen Wortes."?[36]

Ob sich Karl Barth damals – oder heute – mit einer solchen Perspektive – so einleuchtend und begründet sie zu sein scheint – zufriedengegeben hätte? Denn Karl Barth ging immer davon aus, dass die biblischen und apostolischen Zeugen in ihrer Gesamtheit von etwas sprechen, was wir uns Menschen nicht einfach selber von uns aus sagen können. Also etwas, was sich auch nicht im Horizont allgemeiner Wirklichkeitserfahrung einfach verifizieren lässt – bis hin zu dem, was auch in einer Zeit der sog. Gottvergessenheit zu neuen überraschenden Entdeckungen führen kann. Damit etwas, was die Menschen in ihrer jeweiligen Existenz herausfordert und dann auch in ihrer jeweiligen

[36] Zitiert nach Bischof Kurt Koch, https://www.bibelwerk.ch/upload/20091127103310.pdf (S. 468) mit Zitat von H. Heine, Geschichte der Religion. Zur lectio divina vgl. neben der Artikelserie auf der Homepage des Deutschen Bibelwerk, weiter B. Eltrop 2018, Lectio divina/Bibelteilen.

Gegenwart trifft.[37] Und so drückt es deswegen Michael Weinrich in seinem Buch über Karl Barth so aus:[38]

> „Die diesen Nachrichten gegenüber gebotene Haltung kann eigentlich nur Neugierde sein, es sei denn, wir wollen es bei dem Kreislauf des immer wieder mit ausgetauschten Mitteln angestrengten Versuchs der Selbstbestätigung bewenden lassen." „Gefordert ist also eine Kritik, die den kritischen Pointen der Texte nicht ihre Spitze abbricht, sondern diese in der Reichweite nachzuvollziehen versucht, wie es die biblischen Zeugen es uns ans Herz zu legen versuchen."[39]

Weinrich fährt weiter fort:[40]

> „Es wird sich dann schnell zeigen, dass die Verstehenshindernisse, die der Text aufgrund seiner historischen Abständigkeit mitbringt, durchaus weniger gewichtig sind als die, die von unserer Seite aus seinem Inhalt entgegengestellt werden."

Es ist damit klar, dass Karl Barth hierbei nicht nur auf eine grundsätzlich exegetische Fragestellung eingeht, sondern in gewisser Weise ein ganz entscheidendes Problem der Theologie und des Glaubens und des Verhältnisses zu einer angemessenen *lectio biblica* ansprechen will. Polemisch einmal zugespitzt: ist also eine solche *lectio biblica* mehr als eine institutionelle Selbstversicherung? Kommt auch – methodisch abgesichert – das Fremde und Kritische angemessen zur Sprache und kann die Lesenden und Lernenden erreichen?[41]

---

[37] Ähnlich drückte es auch G. Eichholz, aus Schüler von Karl Barth. Er verstand seine theologische und hermeneutische Arbeit zu Jesus oder Paulus immer als ein „Wort der Gegenwart". Vgl. z.B. in seiner Auslegung zur Bergpredigt (1965), S. 14; herv. dort: Die Bergpredigt sei „nicht als Wort der Vergangenheit, sondern als Wort der Gegenwart – *als Wort des gegenwärtigen Herrn*" zu hören!).

[38] M. Weinrich 2019, Karl Barth, S. 171.

[39] Ebd. mit dem weiterführenden Hinweis auf Friedrich-Wilhelm Marquardt (Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie, 661): dass es hierbei als das erste geltende Prinzip zu gelten hat: „Ausharren beim Text durch Vertrauen zum Text". Ich denke, dass diese kritische Perspektive jedem/jeder Bibelleserin nicht vorenthalten werden darf!

[40] Ebd.

[41] Vgl. aus dem Jahr 1920 den Text auf der Aargauer Studenten-Konferenz „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke": Menschen sollten den Mut haben, sich von der Bibel etwas über Gott sagen zu lassen, was sie sich nicht selbst sagen können; denn dann bleiben sie – so Barth – in der Tradition von Theologie und Kirche, die „seit Anbeginn der Welt mehr für das Einschlafen als für das Wachwerden der Gottesfrage getan" haben; Zitat S. 669 (auch in: Das Wort Gottes und die Theologie, S. 72. Damit ist neben der Fremdheit für Barth auch das Staunen oder die Verwunderung eine angemessene Konsequenz, die im Umgang mit der Bibel zu erleben sein wird. Zur Fremdheit des Wortes Gottes vgl. auch D. Bonhoeffer (DBW 14,146): „So lese ich nun die Bibel …. Wir suchen den Willen Gottes, der uns ganz fremd und zuwider ist, dessen Wege *nicht* unsere Wege und dessen Gedanken *nicht* unsere Gedanken sind, der sich uns verbirgt unter dem Zeichen des Kreuzes, an dem alle unsere Wege und Gedanken ein Ende haben. Gott ist etwas ganz anderes als die sogenannte *ewige* Wahrheit." Herv. dort). Zu seiner regelmäßigen Bibellektüre vgl. auch den Brief vom Karfreitag (23.4.1943; WE S. 35; DBW 8, 49; das Nachwort der Hg. zu DBW 11, S. 483f).

Schließlich fällt bei einer Lektüre, vor allem im Zusammenhang eines Vergleichs von protestantischer und katholischer Schriftauslegung,[42] auf, dass sich oft die Rahmen--bedingungen dieser exegetischen Zugänge in der Praxis[43] in manchen Dingen unterscheiden. Bei aller Nähe in der Praxis und dem persönlichen Umgang mit den Texten. Da ist es vor allem die Frage, in welchem Rahmen und an welchen Orten sich die Bibellektüre vollzieht. Also im Rahmen des Gottesdienstes und der Liturgie; oder im Rahmen einer schulischen Institution, oder gar im Rahmen einer persönlichen Bibellektüre, wie sie z.B. an vielen Orten in Deutschland durch Glaubenskurse oder Bibelgesprächskreise im Gemeindeleben neu entstanden und sich dann bis heute durchgesetzt und erhalten haben. In der Regel ist allerdings überall – soweit ich sehe – der individuelle familiäre Rahmen und vielleicht auch in weiteren institutionellen Kreisen[44] – wie er wohl noch z.Zt. eines Schleiermachers in protestantisch- pietistischen Kreise üblich war – ersatzlos weggefallen.[45] Und sicher auch die Teilnahme an traditionellen Formen

[42] Die Darstellung der Schriftauslegung von Urs von Balthasar wird in einem Beitrag von B. Körtner anhand von zwei Fragen präzisiert: „'Was will Gott (!) mir (!) heute (!) durch einen bestimmten Text der Heiligen Schrift sagen?' Die andere Frage, die durchaus mit der ersten Frage zu tun hat, lautet: „Was wollte der Verfasser des Textes (!) seinen Hörern / Lesern (!) damals (!) damit sagen?' Es ist offenkundig, dass die Beantwortung der zweiten Frage auf historisch-kritischem Weg - allenfalls sogar durch jemanden, der den jüdisch-christlichen Glauben nicht teilt – möglich ist, die Beantwortung der ersten Frage aber nicht. Die erste Frage setzt wenigstens einen grundsätzlichen Glauben voraus, der damit rechnet, dass Gott sprechen und uns durch Texte der Bibel etwas sagen will und kann."; nach B. Körtner 2002, Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt, S. 412 Herv. dort). Vgl. auch die kompakten, ausführlichen Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises in drei Bänden „Dialog der Kirchen" (Bd. 7, Bd. 9 und Bd. 10: 1992/1995/1998) unter dem Titel „Verbindliches Zeugnis I–III" hrg. von W. Pannenberg u.a.

[43] Die Untersuchung über „Die Bibel" (A. Deeg [2023] u.a., Die Bibel – verstaubt, ignoriert, gelesen, geliebt?) enthält den Hinweis, dass keineswegs in jedem deutschen Haushalt überhaupt eine [gedruckte] Bibel existiert (selbst bei konfessionell gebunden der Befragten nur bei den Katholiken ca. 65% und bei den Protestanten 61%!)! Das ist auch bei den inzwischen verwendeten digitalen Ausgaben wahrscheinlich nicht sehr viel anders. Auch Kalender mit biblischen Texten werden nur von ca. 37% der Befragten genutzt und selbst das sog. Losungsbüchlein neben Andachts- und Meditationsbüchern nur von 30% (ebd.). Über die Hälfte alle Deutschen lesen überhaupt nicht in diesem Buch.

[44] Vgl. den interessanten Vortrag von Christoph Markschies (2017) mit dem überraschenden Titel: *Sola scriptura:* Was sollte reformatorische Theologie von katholischer Theologie lernen?, den er bei der Semestereröffnung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen anlässlich des 90-jährigen Jubiläums dort am 17.10.2016 gehalten hatte. Vgl. z.B. dort auf S. 399: „sicher (hat) auch die Wiederentdeckung der geistlichen Schriftauslegung der Kirchenväter zur Mitte des letzten Jahrhunderts durch französische Theologen wie Henri de Lubac und andere eine wesentliche Voraussetzung für die Aneignung reformatorischer Gedanken über die prinzipiale Bedeutung der Schrift für die Konstitution und Autorisierung theologischer Aussagen wie Urteile geschaffen …" Oder S. 403: „Die beiden abendländischen Konfessionen brauchen einander, um sich auf den Reichtum der ganzen Bibel aufmerksam zu machen, gemeinsam die Last fundamentalistischer Interpretationen dieser Idee der ganzen Bibel zu teilen und zu bearbeiten und Einseitigkeiten im Bibelgebrauch der Schwesterkonfession freundlich, aber bestimmt zu markieren."

[45] Vgl. die Darstellung der neueren Untersuchung, des von der DFG geförderten Projekts „Multiple Bibelverwendung in der postmodernen Gesellschaft" der Universität Leipzig, von A. Deeg (2023) u.a., Die Bibel – verstaubt, ignoriert, gelesen, geliebt?

einer liturgischer Teilnahme. Doch das würde noch einmal weitere theologische, pastoraltheologische und gemeindetheologische Fragestellen aus sich heraussetzen, die hier in dieser Skizze nicht mehr weiter ausgeführt werden können.[46] Und das gilt offensichtlich für alle christlichen Gemeinschaften. Es bleibt dabei die grundlegende Frage bestehen, wie sich neben der Hochachtung der Heiligen Schrift[47] auch eine Liebe zu ihr und ihrem Verständnis und ihrer Auslegung sich fördern und verstärken ließe.[48] Ein Anliegen, das sich bis heute zwar auch – aber nicht nur in lebendigen pietistischen Strömungen wiederfindet und von denen vielleicht – bei aller Skepsis eines Karl Barth zu seiner Zeit gegenüber dem, was er an pietistischen Strömungen kennen gelernt hatte – doch noch eine Reihe hilfreiche Aspekte aufnehmen lassen können.[49] Wenn man so will kann das Stichwort „Bibel" signalisieren, dass es inmitten von Wandlungen und Krisen auch so etwas wie eine bleibende Grundlage, ein Kontinuum gibt. Das sollte allerdings immer wieder einmal neu entdeckt und dann nicht nur in Krisenzeiten allein gepflegt werden – und nicht nur für solche Menschen, die möglicherweise von vorn herein schon einen Zugang zur christlichen Tradition haben, sondern auch darüber hinaus.

---

[46] Vgl. in diesem Zusammenhang die vernichtende Kritik keines geringeren als Albert Schweitzers zur Hermeneutik und dem Desinteresse am Historischen Jesus bei Schleiermacher in einem prägnanten Bild: „Man sieht eine Spinne. Sie läßt sich von oben herunter; nachdem sie ihren Faden unter befestigt, läuft sie bis zur Mitte zurück und webt dort ihr Netz. Man schaut zu, und ehe man sichs versieht, ist man gefangen. Es ist schwer, auch bei dem Bewußtsein besserer historischer Kenntnis, sich dem Zauber dieses Werks zu entziehen." In: Ders, Geschichte des Leben-Jesus-Forschung (1913$^2$), S. 101.

[47] Vgl. zur Unterscheidung zwischen Bibel, Schrift und Evangelium grundsätzlich: Ingolf U. Dalferth 2018, Wirkendes Wort.

[48] Vgl. u.a. U. Wilckens 2007, Theologie des NT II, S. 377. So können LeserInnen einerseits mit der vorgegebenen literarischen Gestalt und dem historischen Hintergrund der Texte vertraut werden, andererseits aber vielleicht auch darüber hinaus von einer Liebe und persönlichem Verhältnis zu diesem „Wort Gottes" erfasst und berührt werden.

[49] Vgl. auch den Schlussabschnitt des Artikels von Knut Backhaus 2016, Reformation als Gewissensstachel, S. 155 mit dem Zitat von K. Barth, Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche (1928), S. 313: „Ohne die Reformation hätte sich die katholische Exegese undramatischer, unkritischer und unergiebiger entwickelt. Es wird zu den künftigen Aufgaben der Exegese gehören, die konfessionelle Antithese nicht auszuklammern, sondern ihr hermeneutisches Potential auszuschöpfen. Darin liegt, folgen wir Karl Barth, nicht zuletzt eine Chance für die rechte Würdigung der Reformation. Denn dem kann sie keine aktuelle Antwort bieten, der nicht am Katholizismus das rechte Fragen gelernt hat." In eine ganz ähnlich Richtung gehen die Bemerkungen bei Michael Weinrich 2019, Karl Barth, S. 181: „Mit ihrer besonderen Konzentration verteidigt Barth ... zugleich die einzige Existenzberechtigung des Protestantismus gegenüber anderen Traditionen. In dem kontinuierlichen Hinweis auf die Unerschütterlichkeit des niemals zu relativierenden Gegenübers von biblischem Zeugnis (!) und Kirche hat er (sc. der Protestantismus) seine theologische Bedeutung für die ganze Ökumene. Wo der Protestantismus allerdings diesem Hinweis nicht mehr den nötigen Nachdruck verleiht, hat er seine Existenzberechtigung verspielt ([Hinweis auf] KD I/1, 279f). Wegen dieses Hinweises bleibt er aber unbedingt zu verteidigen, weil Barth zu der für ihn charakteristischen Konzentration auf das biblische Anliegen (!) keine für die Theologie tragfähige Alternative zu sehen vermag, weder in der neuzeitlichen Bewusstseinstheologie noch in der vormodernen Metaphysik mit ihren katholischen Nachfahren (mit Verweis auf Nielsen 2016, Theologie als kritische Wissenschaft, 412)."

## LITERATUR


### 1. ZU KARL BARTH

KD: Die Kirchliche Dogmatik, Bde. I/1–IV/4, 1932–1970 (13 Teilbände und Registerband)
Der Römerbrief. 1. Auflage Bern 1919 (unveränderter Nachdruck Zürich 1963)
Der Römerbrief (Zweite Fassung), 1922 (Neubearbeitung , München 1923[3])
VuklA: Vorträge und kleine Arbeiten 1914–1921 (hg. von H.-A. Drewes, Zürich 2012
BwTh: K. Barth / E. Thurneysen, Briefwechsel. 3 Bd. (1913–1921; 1921–1930; 1930–1935), 1973; 1974; 2000
Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Aufsätze, München 1925
Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche (1928); wieder abgedruckt in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten: 1925–1930 (Barth Gesamtausgabe Bd. 3), 1994, 303–343
Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München (1924) 1929[2]; wieder abgedruckt in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, Barth Gesamtausgabe III,48), Zürich 2012, 317–343
Das Evangelium in der Gegenwart (TEH 25), München 1935
Einführung in die Evangelische Theologie, Zürich (1962) 1963[3] (2006[6]), bes. S. 191–194
Michael Beintker (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016
Vgl. im Internet: *The Digital Karl Barth Library* (http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com)
Karl Barth-Archiv: http://karlbarth.unibas.ch

### 2. ZU DIETRICH BONHOEFFER

DBW: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1–17, München 1986–1992; Gütersloh 1994–1999
DBW 5: Gemeinsames Leben/Das Gebetbuch der Bibel, hg. von G.L. Müller u.a., München 1987
DBW 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Chr. Gremmels u.a., Gütersloh 1998
DBW 9: Jugend und Studium 1918–1927, hg. von H. Pfeifer, München 1986
DBW 11: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, hg. von E. Amelung u.a., Gütersloh 1994
DBW 14: Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937, hg. von O. Dudzus u.a., Gütersloh 1996
WE: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuausgabe, hg. von E. Bethge, München 1970
Christiane Tietz (Hg.), Bonhoeffer Handbuch, Tübingen 2021
Vgl. Website der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft. Deutschsprachige Sektion: www.dietrich-bonhoeffer.net

### 3. SEKUNDÄRLITERATUR

Knut Backhaus, Reformation als Gewissensstachel. Das Schriftprinzip im Spiegel katholischer Exegesegeschichte, ZThK 113 (2016) 123–155

Eve-Marie Becker, Oda Wischmeyer: Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch (2004), in: G. Benyik (Hg.), Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten. Über Möglichkeiten und Begrenzungen einer exegese-bezogenen Verstehenslehre (2 Bde.), Szeged 2023, 493–500

Gerhardt Bergner, „Je länger ich die Bibel zu mir reden ließ". Die Funktion der Schriftauslegung in Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik,* in: G. Wüthrich u.a., Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen (Theologische Anstöße 10), Göttingen 2023, 45–61

Eberhard Busch, Barth's Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975

Ingolf U. Dalferth, Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie, Leipzig 2018

A. Deeg u.a., Die Bibel – verstaubt, ignoriert, gelesen, geliebt?, Pasttheol 112 (2023/12) 542–557 (s. auch https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:15-qucosa2-861334; eingesehen 25.4.2024)

„Dialog der Kirchen" (Bd. 7, Bd. 9 und Bd. 10: 1992/1995/1998) unter dem Titel „Verbindliches Zeugnis I–III" hrg. von W. Pannenberg u.a.

Georg Eichholz, Auslegung der Bergpredigt (Biblische Studien 46), Neukirchen-Vluyn (1965) 1970[2]

EKD Grundlagentext: Die Bedeutung der Bibel für kirchenleitende Entscheidungen. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2021 (darin u.a. das kurze Kapitel [2.5] „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methoden für die Schriftauslegung", S. 43–45)

Bettina Eltrop, Lectio divina/Bibelteilen in: M. und R. Zimmermann (Hg.), Handbuch Bibeldidaktik, 2. revidierte und erweiterte Auflage (utb 3996), Tübingen u.a. 2018, 531–537

Jürgen Fangmeier, Der Theologe Karl Barth. Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen, Basel 1969

Jörg Frey, Christozentrik und neutestamentliche Theologie. Überlegungen zur biblisch-theologischen Verankerung des theologischen Ansatzes von Karl Barth, in: G. Wüthrich u.a., Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen (Theologische Anstöße 10), Göttingen 2023, 19–44

Klaus Haacker, Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1981

Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977[2]

Ders., Art. Barth, Karl (1886–1968) TRE 5 (1980) 251–268

Ders., Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in ders., Barth-Studien (Ökumenische Theologie 9), Zürich u.a. 1982, 180–209

Ders., Die theologischen Anfänge. Beobachtungen, in: ders., Barth-Studien, Zürich u.a. 1982, 61–126

Ders., Barth, in: Christine Axt-Piscalar u.a., Denker des Christentums, Tübingen 2004, 285–310

Ulrich H.J. Körtner, Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis, Neukirchen-Vluyn 2008

Bernhard Körtner, Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt: Hans Urs von Balthasar zur Schriftauslegung, ZKTh 124 (2002) 397–415

Hans Küng, Große christliche Denker, München 1994

Martina Kumlehn, Krisen deuten. Schleiermacher im Spiegel des modernen Krisenbewusstseins, Göttingen 2024

Christoph Markschies, *Sola scriptura:* Was sollte reformatorische Theologie von katholischer Theologie lernen?, ThPh 92 (2017) 390–403

Otto Merk, Karl Barths Beitrag zur Erforschung des Neuen Testaments (zum 100. Geburtstag Barths am 9.11. 1986), in: R. Gebauer (Hg.), O. Merk, Wissenschaftsgeschichte und Exegese (BZNW 95), Göttingen 1998, 187–211

Marius Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beitrag zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik. WUNT I, 217. Mohr Siebeck 2007

Bent Flemming Nielsen, Theologie als kritische Wissenschaft, in: M. Beintker, Barth Handbuch, Tübingen 2016, 410–416

Enno Edzard Popkes, Schleiermacher als Exeget des Neuen Testaments. Skizze eines Forschungsdesiderats, in: A. Munzinger u.a. (Hg.), Schleiermacher und das Neue Testament. Expeditionen in die Welt seiner exegetischen Vorlesungen, Berlin 2023, 1–11

Bernd Schröder, Hintergrundwissen. Historisch-kritische Methode und Praktische Theologie, ZThK 114 (2017) 210–242

Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Nachdruck der 2. Auflage 1913, Tübingen 1984[9]

Werner Thiede (Hg.), „Karl Barths Theologie der Krise heute". Transferversuche zum 50. Todestag, Leipzig 2018

Günter Thomas, „Hoffnung in kultureller Verwüstung. Karl Barth im Jahr 1919 (2019)", in: G. Plasger u.a. (Hg.), Von Gott reden. (50. Karl Barth Konferenz, ZDTh 36), Leipzig: 2020, 15–39.

Christiane Tietz[-Steiding], Karl Barth's Historical and Theological Significance, in: The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth. Vol. 1: Barth and Dogmatics (ed. George Hunsinger and Keith L. Johnson), John Wiley&Sons Ltd. 2020, 9–20

Michael Weinrich, Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie, Göttingen 2013

Ders., Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung (utb 5093), Göttingen u.a. 2019

Francis Watson, The Bible, in: Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge (2000) 2005[3], 57–71

Ulrich Wilckens, Theologie des NT II. Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre. Teilband 1 Das Fundament, Neukirchen-Vluyn 2007

Odo Wischmeyer, Ulrich Luz, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, in: G. Benyik (Hg.), Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten (Bd.2), Szeged 2023, 603–609

Donald Wood, Karl Barth. Der Römerbrief (1919 und 1922), in O. Wischmeyer (Hg.), Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlin 2016, 867–877

Stefan SCHOLZ

# OFFENHEIT – POLYPHONIE – TEXTTRANSZENDENZ. HERMENEUTIK UND BIBELDIDAKTIK BEI GERD THEIßEN

**ABSZTRAKT**

Néhány német nyelvterületen élő újszövetségi tudóshoz hasonlóan Gerd Theißen is hatalmas hatást tudott gyakorolni saját szakterületén kívül is. Számára az egzegetikai munka intenzíven összefonódik a teológiai és társadalmi reflexióval. Ebben a tanulmányban bibliai hermeneutikai és bibliai didaktikai megközelítésének spirituális dimenzióit világítjuk meg és tárgyaljuk.

*Kulcsszavak:* bibliai hermeneutika, bibliai didaktika, pluralizmus.

## 1. EINFÜHRUNG

Kaum ein Neutestamentler im deutschen Sprachraum seit Rudolf Bultmann hat über das eigene Fach hinaus eine vergleichbar starke Wirkung entfalten können wie Gerd Theißen, Übersetzungen haben ihn auch international bekannt gemacht.[1] Zuerst in Verbindung gebracht wird er meist mit Forschungen zum historischen Jesus. Seine sozialgeschichtlichen, semiotischen und psychologischen Untersuchungen des Urchristentums haben zu einem regen Austausch zwischen Exegese und außertheologischen Disziplinen geführt. Sein Bestseller „Der Schatten des Galiläers“[2] hat erfolgreich die Gattung des Romans bespielt, damit wurde er auch außerhalb des akademischen Diskurses bekannt. Und nicht zuletzt hat Gerd Theißen *bibelhermeneutische Horizonte* in interdisziplinärer Perspektive bearbeitet. So kann ihn Peter Lampe in der Festschrift aus Anlass des 65. Geburtstags pointiert als einen „Grenzgänger“ beschreiben[3], der neben den genannten Brückenschlägen über das Neue Testament hinaus auch die Zusammenschau von Theorie und Praxis kontinuierlich und intensiv zum Thema macht:

[1] Vgl. hierzu *Gemünden/Merz/Schwier, Resonanzen (2023)* mit Beiträgen aus biblisch-theologischen, systematisch-theologischen und praktisch-theologischen Fachgebieten.

[2] *Theißen, Schatten (1986),* zahlreiche Neuauflagen und Übersetzungen folgten.

[3] *Lampe, Grenzgänger (2010)*. Siehe auch die beiden Rezensionen *Hermelink, Lichtspuren (1994)* und *Hermelink, Zeichensprache (1995)*.

> Viele neutestamentliche Zeitgenossen merkten […] nicht, dass Gerd Theißen plötzlich im Hochwald der Praktischen Theologie jagte und dort eine Predigtlehre und eine Bibel-Didaktik entwarf. Aus der gymnasialen Religionspädagogik kommend, ließ er sich stets von der didaktischen Frage umtreiben, ein Umtrieb, der ihn auch in der eigenen universitären Lehre Früchte ernten ließ.[4]

Nun ist die *Lektüre der Bibel* in der Exegese nicht die gleiche wie in der Praktischen Theologie, die Systematische Theologie ist von anderen Relevanzkriterien geleitet, und auch die Kirchenleitung verfolgt ihre eigene Agenda. Der Gegenstand Bibel sowie Verständnis und Umgang damit bilden im »Haus der Theologie« daher eine höchst konflikthafte Zone. So wird der Anspruch auf Bearbeitung entweder monopolisiert, exemplarisch bringt dies der Begriff »Bibelwissenschaften« zum Ausdruck. Oder es wird ein ganz bestimmtes, zumeist eben das eigene Verständnis und dessen Forschungshorizonte von den anderen Diskursteilnehmenden erwartet, wie dies in der fordernden Tonlage bei Friedrich Schweitzer anklingt:

> Eine Religionspädagogik, die sich nicht mehr auf die Bibel zu beziehen vermag, hört auf theologisch zu sein. Das klingt nicht allzu neu. Aber es gilt eben auch: Eine Exegese, die nicht auch religionspädagogische Fragen stellt, ist keine theologische Disziplin mehr.[5]

Theißen stellt in gewisser Hinsicht hier einen Sonderfall dar. Denn er hat nicht einfach Impulse aus der Warte des Exegeten in das Feld der Bibelpraxis geschickt, die mal beachtet, zumeist aber eher unverstanden ignoriert werden. Gemäß dem paulinischen Chamäleon-Prinzip aus der Korintherkorrespondenz „den Juden ein Jude – den Griechen ein Grieche…“ bringt er sich in betreffende Diskurse als einer ein, mit dem auf Augenhöhe zum Bibelgebrauch kritisch konstruktiv diskutiert wird.

Ich versuche hier Theißens Ansatz zu Hermeneutik und Didaktik der Bibel zu beleuchten und im Kontext dieser Tagungsthematik deren Impulse für eine *lectio divina* zu konturieren. Zeitlich gesehen geht seine Bibeldidaktik den hermeneutischen Schriften voraus, mit dem Titel „Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik“ wurde sie 2003 veröffentlicht.[6] Die erste Hermeneutik erscheint 2014 als „Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik“.[7] Eine zweite Hermeneutik, bei der es sich mehr um eine Fortführung denn eine Zweitauflage handelt, folgte 2019 unter dem Titel „Texttranszendenz. Beiträge zu einer polyphonen

---

4 *Lampe, Grenzgänger,* 10.

5 *Schweitzer, Exegese (2010),* 268.

6 *Theißen, Zur Bibel motivieren (2003).* Zentrale Gedanken seines bibeldidaktischen Zugangs sind bereits in einem früheren Aufsatz anzutreffen, vgl. *Theißen, Die Bibel an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (1992).* – Weiter fortgeführt werden einzelne Aspekte in *Theißen (2009).*

7 *Theißen, Polyphones Verstehen, (2014).*

Bibelhermeneutik".[8] Zentrale Inhalte und Argumentationsgänge durchziehen alle drei Werke.[9]

## 2. Polyphonie und Texttranszendenz. Der hermeneutische Ansatz

Hans Klein schreibt in seiner Rezension zu „Texttranszendenz":

> Der Fülle der Informationen und Beurteilungen der verschiedenen Ansätze, aber auch der Darlegungen über die sozialen und politischen Voraussetzungen, unter denen die einzelnen Konzepte erarbeitet wurden, kann diese Rezension nicht gerecht werden, auch nicht den zutreffenden sentenzartigen Sätzen, die bestimmte Aussagen oder Situationen blitzartig beleuchten.[10]

Die Gefahr einer schlechten Paraphrasierung damit also vor Augen nehme ich hier einen etwas übersichtlicheren Text zum Ausgangspunkt: „Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik. Der vierdimensionale Sinn der Bibel" von 2012 und ergänze dann aus den weiteren Publikationen. Später und in leichter Überarbeitung bildete dieser Text den siebten Aufsatz „Das religionstheoretische Programm. Polyphone Texttranszendenz" seiner Hermeneutik von 2019.[11]

### Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik. Der vierdimensionale Sinn der Bibel

Theißen nimmt die Diskrepanz, den „garstigen" Graben zwischen moderner Welt und biblischen Grundüberzeugungen zum Ausgangspunkt seiner hermeneutischen Überlegungen und konturiert Bibelhermeneutik als eine durch die Aufklärung in Gang gesetzte Aufgabe.[12] Drei große hermeneutische Reformen benennt Theißen, denen er im Anschluss seinen eigenen Ansatz antithetisch gegenüberstellt: Rudolf Bultmann habe den Mythos, die Deutschen Christen das Jüdische und Dietrich Bonhoeffer das Religiöse entfernen wollen, Theißen nennt sie deshalb exorzistische Hermeneutiken.[13]

> Immer sollte etwas durch Interpretation aus der Bibel „ausgetrieben" werden […] Dagegen ist der hier vorgelegte Versuch eine Hermeneutik, die das Judentum, den Mythos und die

---

8 *Theißen, Texttranszendenz (2019)*. Beiden hermeneutischen Monographien gehen folgende Aufsätze voraus: *Theißen, Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik (2012)* und *Theißen, Bibelhermeneutik und Ethikbegründung (2013)*.

9 Siehe hierzu Punkt 3.

10 *Klein, Gerd Theißen (2020),* 147.

11 *Theißen, Texttranszendenz (2019),* 117–135.

12 *Theißen, Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik (2012),* 291.

13 A.a.O., 292f.

> Religion liebt und bewahrt. Ferner wurde immer ein einziges Thema zum Schlüssel der Bibelhermeneutik. Aber sie muss m.E. pluralistisch sein, d.h. mehrere Themen umfassen.[14]

Religion interpretiert Theißen als Zeichensprache des Glaubens, die Semiotik unterstütze hierzu sein Pluralitätsgebot: Statt einer einzelnen Pointierung werden vier Topoi vorgeschlagen. Diese sind die Erfahrung der *Transzendenz,* die Begründung im *Mythos,* die Gestaltung im *Ethos* und die Realisierung von *Gemeinschaft im Ritus*.[15] Was kann nun eine angemessene Beschäftigung mit der Bibel sein?

> Bevor man sie kritisiert, muss man sie verstehen. Sie ist eine eigene Welt. Hermeneutik ist auch ein Werben darum, dass man sich dieser Welt anvertraut, dass man sich in sie hineinbegibt, auch wenn es für viele eine fremde Welt ist. Zu ihr gehören auch die Aussicht auf ewige Verdammung, ferner Teufel und Exorzismen und anderes mehr.[16]

Die Bibel beschreibt Theißen hier als „Kathedrale", sie ist kein geschlossenes System, sie verweist über sich hinaus auf ein anderes Leben und eine neue Wirklichkeit. Er nennt diese Verweise die vier Dimensionen des Schriftsinns, die er deutlich vom mittelalterlich vierfachen Schriftsinn abgesetzt sehen will[17]: (1) Der *Transzendenzbezug der Bibel* ist dabei die wichtigste Dimension, Theißen bearbeitet damit hermeneutisch die Gottesfrage und reflektiert die philosophische Gotteskritik. „Erst die Sprache öffnet jene Tiefendimensionen religiöser Erfahrung, die wir „Gott" nennen".[18] (2) Eine weitere Dimension ist der *Geschichtsbezug*. Die einzigartige Beziehung zur Geschichte Israels mit Jesus von Nazareth weist die Bibel als Mischform zwischen Geschichte und Mythos aus.[19] (3) Die dritte Dimension nennt Theißen den *Lebensbezug der Schrift*. Religiöse Grunderfahrungen mit der Bibel werden zur Grundlage einer neuen Ethik. Dankbarkeit für das Leben, Liebe durch Verbundenheit und der Wille zur Freiheit werden dabei zu bedeutenden religiösen Resonanzerfahrungen:

> Was uns in solchen Erfahrungen zum Schwingen bringt, bejahen wir spontan als wertvoll: Es geschieht nicht nur, es *soll* auch geschehen. [20]

(4) Und die letzte Dimension schließlich ist der *Gemeinschaftsbezug der Schrift*. Theißen verweist auf Normativität und Kanon mit den entsprechenden Ausgrenzungseffekten,

---

14 A.a.O., 293.
15 Ebd.
16 Ebd.
17 A.a.O., 296.
18 A.a.O., 298.
19 A.a.O., 299.
20 A.a.O., 302.

also den Klärungen, was Innen und Außen ist, was dazu gehören kann und was nicht. Zugleich sieht er Öffnungen durch kulturelle Perspektiven gegeben:

> In der modernen Gesellschaft ist die Bibel freilich für alle Menschen einer der Grundtexte unserer Kultur. Daher wird ihre Exegese immer eine Doppellektüre sein: Sie wendet sich einerseits an die Kirche, hat andererseits auch die Pflicht, die Bibel für alle zu interpretieren, auch für die, die nicht religiös sind oder eine andere Religion teilen. Nimmt sie diese umfassendere Aufgabe nicht mehr wahr, erodiert in einer pluralistischen Gesellschaft ihr Existenzrecht an öffentlichen Universitäten.[21]

Kurze Hinweise zum ebenfalls doppelten Gemeinschaftsbezug von Thora und Koran in Judentum und Islam sowie darüber hinaus weiten die Perspektive. Die Pointierung der Bibel als christliches Entdeckungsprogramm resümiert noch einmal Theißens hermeneutisches Anliegen.[22]

## Polyphones Verstehen. Entwürfe der Bibelhermeneutik

Die Vorstellung des vierfachen Schriftsinns wird in Theißens Hermeneutik von 2014 nun weiter als »polyphones Verstehen« entfaltet. Es genügt hierzu ein längeres Zitat:

> Ausgangspunkt ist, dass wir schon in der Bibel eine Pluralität von Standpunkten und Meinungen finden, die sich nicht harmonisieren lassen. Selbst ihre grundlegenden Überzeugungen bestehen in einer spannungsvollen Pluralität von Axiomen und Grundmotiven, dazu kommt eine Offenheit von Sinndeutungen in jedem einzelnen Text: Die Texte beziehen sich ästhetisch auf sich selbst, öffnen historische Durchblicke, setzen ethische Impulse frei, koordinieren das Verhalten von Menschen, weisen auf Gott. Sie öffnen sich in einer Vielzahl von Dimensionen, lassen verschiedene Werte und Ziele menschlichen Lebens erscheinen. […] Die Polyphonie der Bibel und ihren vielen Sinndimensionen kann nur durch eine Pluralität von Methoden und Ansätzen zum Klingen gebracht werden. Aber das Motto eines »polyphonen Verstehens« wurde auch gewählt, weil polyphone Musik eine streng strukturierte Musik ist. Sie hat ein Thema, das variiert, durchgeführt und in andere Lagen versetzt wird. Sie lebt von Nebenthemen und Gegenthemen. Ein solches Thema hat auch die Bibel: Sie ist eine Chance der Kontaktaufnahme mit Transzendenz.[23]

## Texttranszendenz. Beiträge zu einer polyphonen Bibelhermeneutik

Der Transzendenz-Gedanke erscheint bereits im oben dargestellten Aufsatz von 2012. Nun wird mit der Denkfigur der *Doppelten Texttranszendenz* das Konzept einer polyphonen Bibelhermeneutik weiter präzisiert. In Anschluss an das Doppelgebot der Liebe

---

21 A.a.O., 303.

22 A.a.O., 303–306.

23 *Theißen, Polyphones Verstehen (2014),* 3.

ist Texttranszendenz zum einen auf »Gott« gerichtet, andererseits aber auch auf »Welt« bezogen. Überlegungen hierzu…

> kreisen um eben diese Frage, wie man durch historische Texte »hindurchsehen« kann, um Spuren des ewigen Lichts zu erblicken. Wie kann man Texte so zum Leuchten bringen, dass sie transparent für Gott werden? Aber sie vertreten gleichzeitig die These, dass die Frage nach theologischer Texttranszendenz nicht beantwortet werden kann, ohne dass die Texte für das menschliche Leben transparent werden.[24]

Unter diesem Leitschema thematisieren die einzelnen 18 Aufsätze dieses Bandes anhand von religionsgeschichtlichen, sozialgeschichtlichen und psychologischen Fragestellungen zunächst die *horizontale Dimension*.[25] Weiter bespielen offenbarungs-, erfahrungs- und transzendentaltheologische Durchgänge sowie religions- und theologiekritische Überlegungen dann die *vertikale Dimension*.[26] Theißens letzte Fußnote dieses Buches lenkt den Blick noch einmal auf Sinn und Zweck seiner Form von Bibelhermeneutik:

> Diese Beiträge wollen nur zeigen, dass sich die hermeneutische Suche nach einem Schatz im Acker lohnt. Hin und wieder wurde umrissen, worin dieser Schatz besteht.[27]

## 3. Offenheit. Der bibeldidaktische Ansatz

Theißens Bibeldidaktik von 2003 ist in der religionspädagogischen Diskussion im deutschsprachigen Raum fest etabliert. Alexander Weihs zählt sie neben den bibeldidaktischen Entwürfen von Ingo Baldermann, Horst Klaus Berg und Franz W. Niehl zu den „(beinahe schon klassischen) Konzeptionen".[28] Mirjam und Ruben Zimmermann führen im Vorwort ihres Handbuchs zur Bibeldidaktik den Ansatz Theißens mehrfach an, etwa, um die Bibel als zentrales Lehrmedium in den Blick zu nehmen.[29] Mirjam Schambeck hingegen schweigt in ihrem Artikel zur Bibeldidaktik im Wissenschaftlich-Religionspädagogischen Lexikon (WiReLex) zu Theißens Entwurf.[30] Zur Bibel motivieren – dies könnte als Programm auch Theißens hermeneutischen Ansatz umschreiben. Wie gestaltet sich dies nun in der Bibeldidaktik?

---

24 *Theißen, Texttranszendenz (2019),* 4.
25 A.a.O., 139–271.
26 A.a.O., 273–410.
27 A.a.O., 413.
28 *Weihs, Aktualisierendes Erzählen (2021),* 198.
29 *Zimmermann/Zimmermann, Handbuch Bibeldidaktik (2013),* z.B. 4.
30 *Schambeck, Bibeldidaktik (2015).*

## Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik

Das *Vorwort* zur Bibeldidaktik beginnt mit folgender, fast beiläufig klingenden Bemerkung, die Peter Lampes obige Skizzierung Theißens als Grenzgänger unterstreicht:

> Es bedarf keiner Begründung, dass ein Exeget eine Bibeldidaktik schreibt. Er unterrichtet über biblische Texte, motiviert andere dazu, die Bibel zu studieren. Er treibt ständig Bibeldidaktik. Und doch gibt es bisher keine Bibeldidaktik eines Fachexegeten.[31]

In der *Einleitung* wird die Bibel als *Grundlage des Christentums* sowie als *meditatives Buch* eingeführt, Theißen möchte sie aber auch als *kulturgeschichtliches Dokument* bzw. generell als *Literatur* in den Blick nehmen.[32] Gegenwärtige Gesellschaften, die sich in dialektischen Beziehungen auf dem Boden des Christentums entwickelt haben, können nur hinreichend erfasst werden, wenn auch Bibelkenntnisse vorhanden sind. Dieser Gedankengang führt Theißen sogleich zur Formulierung seiner zentralen Pointe einer *offenen Bibeldidaktik,* die nicht nur Menschen innerhalb des Glaubenszirkels zu erreichen sucht. Vielmehr möchte seine Bibeldidaktik überzeugend darlegen, warum […] jeder gebildete Mensch" die Bibel studieren sollte[33]:

> Eine offene Bibeldidaktik für alle – unabhängig von Glauben und Unglauben – entspricht der Bibel selbst. Das Judentum hat als erste Religion einen Kanon geschaffen. Es schuf damit den Typus der Buchreligion […] Zwar haben die großen Buchreligionen einen missionarischen Zug. Aber ihre Bücher kann man unabhängig davon lesen. Damit entspricht der Leser Motiven, die bei der Entstehung der Bibel eine Rolle gespielt haben.[34]

Der Adressatenkreis der Bibeldidaktik wird folglich weit abgesteckt, indem nicht nur Schule oder Gemeinde, sondern übergreifend der gesamtgesellschaftliche Horizont als Zielgröße in den Blick genommen wird.[35]

Der auf die Einleitung anschließende dreigliedrige Hauptteil umkreist folgende Leitfragen:

I. *Ziele des Bibelstudiums:* Warum soll man die Bibel studieren? (27–115)
II. *Inhalte des Bibelstudiums:* Was ist das Wesentliche in der Bibel? (116–264)
III. *Methodik:* Wie kann man zum Bibelstudium motivieren? (265–343)

---

31 *Theißen, Zur Bibel motivieren (2003),* 12.
32 A.a.O., 12–14.
33 A.a.O., 12.
34 A.a.O., 25.
35 A.a.O., 26.

*Teil 1 beginnt mit den Voraussetzungen, die Leser und Leserinnen der Bibel mitbringen sollen.* Zum Verstehen ausreichend ist für Theißen der *Respekt* vor den Menschen und Themen, die in der Bibel begegnen – oder anders ausgedrückt: vorausgesetzt werden muss eine Art von Sympathie in Bezug auf Fragestellungen, die die Transzendenz und den biblischen Glauben betreffen:

> Wie unsere Dome aus sehr menschlichen Motiven heraus erbaut wurden, so auch der semiotische Dom der biblischen Religion. Trotzdem versteht man sehr wenig von ihm, wenn man nicht respektiert, dass er zur Verehrung Gottes errichtet wurde, damit Menschen ihrer Beziehung zur Transzendenz Ausdruck geben können. Das ist zwar eine Außenansicht der Religion, die auch ein »Besucher« dieser Kathedrale teilen kann, der nicht an ihrem Gottesdienst teilnimmt. Aber der Besucher kann voll Sympathie gegenüber den Bewohnern der Kathedrale sein.[36]

Theißen lehnt die Vorstellung ab, ein tieferes Verständnis der Bibel sei nur den Glaubenden möglich.[37] Dies gemittelte Verhältnis von Bibel und Lesenden steht zwischen den Spielarten einer Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten und der radikalen Bibelkritik.[38] Damit bedient Theißen weniger die Interessenlagen der Gebildeten unter den »Verächtern« des Christentums als vielmehr die Bedürfnisse der distanziert Sympathisierenden. Eine exklusiv Gläubigen zugängliche Erschließung der Bibel hält er für unvereinbar mit seinem grundlegenden Konzept einer offenen Bibeldidaktik.

Die geforderte Offenheit führt Theißen nun *keineswegs zu einem neutralen Bibelverständnis*. Engagiert weist er darauf hin, dass die Bibel einmal selbstverständlich die „Quelle für Welt- und Lebensdeutung" gewesen ist, was heute neu verstanden werden muss.[39] Drei Themenkreise, angelehnt an Wolfgang Klafkis Theorie der kategorialen Bildung[40], begründen den besonderen Stellenwert der Bibel:

1. Das *Traditionsargument:* Die Bibel erklärt zentrale Inhalte historischen Gewordenseins. Mit dem kulturwissenschaftlichen Konzept des »kulturellen Gedächtnisses« von Jan Assmann wird der geschichtliche Einfluss der Bibel etwa auf die Ethik heutiger Gesellschaften beschrieben.[41]
2. Das *Integrationsargument:* Die Bibel versprachlicht klassische Konkurrenzsituationen und zeigt Lösungswege auf. Der Umgang mit der Bibel unterstützt somit die

---

36 A.a.O., 45.
37 A.a.O., 53.
38 A.a.O., 68–72.
39 A.a.O., 28.
40 Vgl. *Klafki, Das pädagogische Problem des Elementaren (1959).*
41 *Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (1992)* bei *Theißen, Zur Bibel motivieren (2003),* 47–49 und 63–72.

Friedensarbeit. Das pauschale Verdikt, Religion sei ein Gewaltherd, sollte von daher zurückgewiesen werden.[42]

3. Das *Identitätsargument:* Die Lektüre biblischer Texte ruft dazu auf, sich selbst zu deren Inhalten – sei es ablehnend, zustimmend oder auch beides – zu verhalten. Gerade der Aspekt der Identitätsarbeit setzt eine grundsätzlich plurale Sicht der Bibel voraus, da Identität in ihrer Konkretisierung untrennbar mit Individualität verbunden ist.[43]

*Teil II widmet sich der Aufgabe, die Vielfalt der Bibel (Theißen verwendet die Metaphern Labyrinth, Kathedrale bzw. Dom) in nachvollziehbare Strukturen zu bringen.* Neben zwei übergreifenden Motiven, dem *Monotheismus* und dem *Glauben an den Erlöser*[44], schlägt Theißen eine »offene Liste« von Grundstrukturen vor, die ausführlich beschrieben sind, hier aber nur aufgezählt werden können:

| | |
|---|---|
| – *Schöpfung* | – *Weisheit* |
| – *Wunder* | – *Entfremdung* |
| – *Hoffnung* | – *Umkehr* |
| – *Exodus* | – *Stellvertretung* |
| – *Einwohnung* | – *Glaubens* |
| – *Agape* | – *Positionswechsel* |
| – *Gericht* | – sowie die *Rechtfertigung*.[45] |

Eine so vorgenommene Öffnung der Bibel für große Leserschaften darf nach Theißen aber nicht zu Simplifizierungen führen, vielmehr muss dies als ein Zugang zur letztlich *unüberschaubaren Komplexität der biblischen Textwelten* gesehen werden:

> Die Bibel ist ein Labyrinth von Büchern und Texten. Und dennoch kann man etwas Ordnung in es hineinbringen, wenn man weiß, worauf man zu achten hat: auf literarische Formen und theologische Grundmotive.[46]

Pluralität grenzt Theißen von prinzipieller Deutungsoffenheit ab, es gibt »richtiges« und »falsches« Verstehen, wenngleich in der Bibelrezeption äußerst unterschiedliche Perspektiven eingenommen werden können.[47]

---

42 A.a.O., 49–51.
43 A.a.O., 51–53.
44 A.a.O., 133–138.
45 A.a.O., 139–166.
46 A.a.O., 169f.
47 A.a.O., 263.

Theißens *Wertschätzung der Bibel,* die er mit seinem Ansatz weitervermitteln und argumentativ unterfüttern möchte (dies zeigt ja bereits der programmatische Titel!), führt zu markant spirituellen Formulierungen. Gott kann dabei als „vorgegebene Sinnfülle, auf die der Mensch mit seinem Leben antwortet" präsentiert werden, worauf alle beschriebenen Grundmotive bezogen sind.[48]

> Biblische Identität am Anfang des dritten Jahrtausends heißt demnach: Zutrauen dazu haben, dass biblische Texte jene Grundmotive des Denkens, Erlebens und Handelns vermitteln, mit deren Hilfe eine Dialogaufnahme mit Gott, eine lebendige Beziehung zu Jesus und eine Verwandlung des Lebens durch den Geist möglich ist […] Und man kann dies auch an Außenstehende vermitteln, nicht mit dem Ziel, sie zu Anhängern des christlichen Glaubens zu machen, sondern mit dem bescheideneren Anliegen, für ihn [sic! = Gott] Verständnis und Achtung zu schaffen.[49]

*Und Teil III wirft einen Blick auf die Methoden der Bibeldidaktik.* Während bei anderen Bibeldidaktiken ein vergleichbarer Abschnitt meist den größten Umfang einnimmt, geht dies bei Theißen nicht über ein paar eher allgemeine Hinweise hinaus, etwa zur Motivation im Unterricht oder verschiedenen Impuls-Arten. Vorschläge zur Reduktion von Lärm in Schulklassen beschließen Theißens Bibeldidaktik.[50]

## 5. Zusammenschau. Bibelhermeneutik und Bibeldidaktik bei Gerd Theißen

Die vorgestellten Entwürfe weisen eine große Übereinstimmung auf, *kaum überraschend,* da sie von derselben Person unter relativ konstanten äußeren Bedingungen formuliert worden sind. Ich fasse die wichtigsten Gemeinsamkeiten zusammen:

a) *Doppelfunktion der Bibel:* Sowohl in den bibelhermeneutischen Texten als auch der Bibeldidaktik wird mit ähnlicher Akzentuierung die Bibel in ihrer zweifachen Ausrichtung charakterisiert. Sie ist Gebilde für christliche Glaubenskulturen und sie ist Bildungsgut für alle Menschen, da sie grundlegende Bausteine zum Verständnis umgebender Kultur bereitstellt. Damit einher geht:

b) *Offenheit:* Weil die Bibellektüre heute keine gesellschaftliche Selbstverständlichkeit mehr ist, wird eine strukturelle Offenheit für alle Menschen und nicht nur für Glaubende nötig, dies bestimmt sowohl Theißens Hermeneutik als auch Bibeldidaktik.

---

48 A.a.O., 176.
49 A.a.O., 264.
50 A.a.O., 267–355.

c) *Polyphones Verstehen:* Programmatische Vielfalt in Bezug auf biblische Textwelten und deren Deutungen kennzeichnen Theißens integratives Vorgehen, unter Ausschluss radikaler Ränder vielfältige Positionen zu vereinen.

d) *Bezogenheit von Hermeneutik und Bibeldidaktik:* „Zur Bibel motivieren", „Polyphones Verstehen" und „Texttranszendenz" lesen sich alle drei als (keineswegs billige) Werbeschriften zur Beschäftigung mit der Bibel. Sie sind zunächst und vor allem Begründung, Apologie und Prospekt. Darin sind sie untereinander auch austauschbar.

e) *Theorie-Praxis-Verschränkung:* Theißens Intention, Wege für alle Menschen zur Bibel zu bahnen bzw. Begründungen dafür zu formulieren, findet ihren Ausdruck in sehr lebenspraktischen Beschreibungen. Die Bibeldidaktik mit ihren situationsbezogenen Ratschlägen zum Umgang mit Lärm in Klassenzimmern spiegelt Theißens eigene Erfahrungen als Gymnasiallehrer der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts, die hermeneutischen Schriften greifen immer wieder auf sehr konkrete menschliche Lebenskontexte zurück.

f) *Durchgängige Metaphern:* Theißen bedient sich in Hermeneutik und Bibeldidaktik der Metaphern Labyrinth, Kathedrale bzw. Dom, um Größe und Erhabenheit, Unübersichtlichkeit, aber auch Strukturen von Bibel und Religion anschaulich zu machen.

g) *Wert der Bibel über ein kulturelles Verstehen hinaus:* Die Auseinandersetzung mit der Bibel begnügt sich nach Theißen trotz seines kulturellen Ansatzes aber nicht mit Kulturverstehen. »Der Schatz im Acker«, wie ihn Theißen in *Texttranszendenz* nennt, zielt auch auf die persönliche Lebensdeutung. »Unterstützung bei der eigenen Identitätsklärung« formuliert es Theißen in der Bibeldidaktik.

h) *Texttranszendenz:* Der genaue Begriff taucht zwar erst in der Hermeneutik von 2019 auf, Transzendenz verstanden als wertvolle Bezugsgröße von Begegnung und Erkenntnis durch die biblischen Texte hindurch, ist aber ebenso für die anderen seiner Texte leitend, letzter Bezugspunkt ist Gott. In der Bibeldidaktik nennt Theißen die Bibel „Hilfe zur Dialogaufnahme mit Gott". Hierin besteht vielleicht der deutlichste unmittelbare Bezugspunkt zu einer lectio divina, wenn auch mehr in einem weiten Sinn und nicht als technische Konkretisierung.

Auf den zweiten Blick überrascht die große Übereinstimmung der vorgestellten Entwürfe dann doch, da es sich mit Hermeneutik und Bibeldidaktik um unterscheidbare Gattungen handelt. *Was also ist der Unterschied von Hermeneutik und Bibeldidaktik?* Bei Theißen selbst greifen beide Größen stark ineinander. Dies zeigt sich besonders hinsichtlich der oben aufgezeigten gemeinsamen Intention. So kann aus neutestamentlicher Sicht gefragt werden, ob der hermeneutische Ansatz Theißens aufgrund seiner Zielsetzungen und theologischen Argumentationsmuster nicht eher Bibeldidaktik denn methodenbasierte Hermeneutik ist. Und umgekehrt kann aus religionspädagogischer

Sicht Theißens Bibeldidaktik auch als verdeckte Hermeneutik gedeutet werden. In diese Richtung weist Hubertus Halbfas, wenn er einschätzt, „für die meisten Religionslehrer/innen dürfte es [Theißens Bibeldidaktik…] zu wenig praxisrelevant sein".[51] Michael Meyer-Blanck, dem Theißen hinsichtlich semiotischer Theoreme nahesteht, merkt an, „Bibeldidaktik ist zwar mehr als Hermeneutik – aber auf jeden Fall auch nicht weniger. Ohne Verstehen und Übersetzen ist alle Didaktik nichts".[52] Daran lässt sich ein Hinweis Theißens in der Einführung zu Teil III der Bibeldidaktik gut anschließen:

> Bisher [und damit ist der bisherige Durchgang gemeint] waren wir vom Gegenstand des Bibelstudiums ausgegangen. Unsere Betrachtungsweise war vorwiegend hermeneutisch und am Verstehen der Bibel orientiert. Jetzt gehen wir dagegen von den Menschen aus, von ihren Motiven und Motivationen. Wir fragen, wie wir für sie die Bibel erschließen können.[53]

Demnach wäre Theißens Bibeldidaktik in den Teilen I und II, also zu ca. drei Vierteln Bibelhermeneutik!

Gerd Theißen hat mit seinen Arbeiten konsequent den *Typus einer material-theologischen Bibelhermeneutik bzw. Bibeldidaktik* ausgeführt, wie dies in anderer Konkretisierung ebenso für die stärker emanzipatorischen Entwürfe von Klaus Berger (NT) und Horst Klaus Berg (RP) sowie die deutlicher fundamentaltheologischen Ansätze von Hans Weder (NT) und Ingo Baldermann (RP) zutrifft.[54] Hinsichtlich der Textvolumena, dem Differenzierungsniveau, der interdisziplinären Tiefenschärfe und der durchgängigen Dialogizität von Theorie und Praxis bildet Gerd Theißens Gesamtprogramm einer Anleitung zur Bibellektüre einen beeindruckenden Solitär.

## LITERATURVERZEICHNIS

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck (1992).

Baldermann, Ingo: Die Bibel – Buch des Lernens. Grundzüge Biblischer Didaktik. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt (1982).

51 *Halbfas (2004),* 136.

52 *Meyer-Blanck, Theißen, Gerd (2013),* 383.

53 *Theißen, Zur Bibel motivieren (2003),* 264.

54 *Berg, Grundriss der Bibeldidaktik (1993); Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments (1988); ders., Hermeneutik des Neuen Testament (1999); Weder, Neutestamentliche Hermeneutik (1986); Baldermann, Die Bibel – Buch des Lernens (1982).*

Berg, Horst K.: Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden. München/Stuttgart: Kösel (1993).

Berger, Klaus: Hermeneutik des Neuen Testaments. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1988).

Berger, Klaus: Hermeneutik des Neuen Testaments. Tübingen/Basel: Francke (1999).

Gemünden, Petra v.; Merz, Annette; Schwier, Helmut: Resonanzen. Gerd Theißen zum 80. Geburtstag. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (2023).

Halbfas, Hubertus: „Theißen, Gerd, Zur Bibel Motivieren: Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik". In: Religionspädagogische Beiträge. 53. Jg. (2004), 135f.

Hermelink, Jan: „Theißen, Gerd, Lichtspuren [Rezension]". In: Theologische Literaturzeitung. Bd. 119/Heft 12 (1994), 1139–1141.

Hermelink, Jan: „Theißen, Gerd, Zeichensprache des Glaubens [Rezension]". In: Theologische Literaturzeitung. Bd. 120/Heft 7+8 (1995), 718–720.

Klafki, Wolfgang: Das pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung. Berlin: Betz/Weinheim: Betz (1959).

Klein, Hans: „Gerd Theißen, Texttranszendenz. Beiträge zu einer polyphonen Bibelhermeneutik, BVB 36, Berlin, LIT-Verlag 2019". In: Review of Ecumenical Studies. Heft 1 (2020), 147–152.

Lampe, Peter: „Gerd Theißen als Grenzgänger, in: ders.; Schwier, Helmut (Hgg.). Neutestamentliche Grenzgänge. Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens. Festschrift für Gerd Theißen zum 65. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (2010), 9–12.

Meyer-Blanck, Michael: „Hermeneutik und Bibeldidaktik". In: Zimmermann, Mirjam; Zimmermann, Ruben (Hgg.). Handbuch Bibeldidaktik. Tübingen: Mohr Siebeck (2013), 382–387.

Schambeck, Mirjam: „Bibeldidaktik. Grundfragen". In: WiReLex (2015) https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100038/ [19.07.2024].

Schweitzer, Friedrich: „Welche Exegese braucht die Religionspädagogik? Oder: Keine biblische Religionspädagogik ohne religionspädagogische Exegese?". In: Jahrbuch für biblische Theologie. 25. Jg. (2010), 265–285.

Theißen, Gerd: „Bibel und Bildung. Bibeldidaktik als Frage nach der Überlebenschance der Bibel in unserer Kultur". In: Theologie und Glaube. Band 99/Heft 2 (2009), 147–159.

Ders.: „Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik. Der vierdimensionale Sinn der Bibel". In: Evangelische Theologie. Band 72/Heft 4 (2012), 291–306.

Ders.: „Bibelhermeneutik und Ethikbegründung. Wie können Imperative in religiösen Erfahrungen begründet werden?": In: Horn, Friedrich W.; Volp, Ulrich; Zimmermann, Ruben (Hgg.). Ethische Normen des frühen Christentums. Tübingen: Mohr Siebeck (2013), 29–49.

Ders.: Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form. München: Kaiser (1986).

Ders.: „Die Bibel an der Schwelle zum dritten Jahrtausend nach Chr: Überlegungen zu einer Bibeldidaktik für das »Jahr mit der Bibel 1992«". In: Theologia practica. Band 27/Heft 1 (1992), 4–23.

Ders.: Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik. Berlin/Münster: Lit (2014).

Ders.: Texttranszendenz. Beiträge zu einer polyphonen Bibelhermeneutik. Berlin/Münster: Lit (2019).

Ders.: Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (2003).
Weder, Hans: Neutestamentliche Hermeneutik. Zürich: Theologischer Verlag (1986).
Weihs, Alexander: „Aktualisierendes Erzählen als Provokation zur Selbstaneignung biblischer Narrationen. Eine bibeldidaktische Grundlegung". In: Theo-Web. 20. Jg./Heft 1 (2021), 194–207.
Zimmermann, Mirjam; Zimmermann, Ruben (Hgg.): Handbuch Bibeldidaktik. Tübingen: Mohr Siebeck (2013).

SZABÓ Miklós

# IMÁDSÁG A HANGJEGYEK NYELVÉN: *LECTIO DIVINA* – *LECTIO* ÉS *AUDITIO HUMANA* J. S. BACH PASSIÓIBAN

**ABSTRACT**

The Passions of J.S. Bach are not only musical masterpieces, but also instruments for a profound spiritual experience, building on the tradition of lectio divina, a Christian practice of sacred reading, meditation, and prayer. An examination of the Matthew and John Passions reveals how Bach masterfully employs musical language to promote contemplation, reflection and prayerful engagement with the sacred text. The gospel narrative corresponds to the moments of lectio divina, while the arias and ariosos correspond to individual meditatio, and the chorales to oratio, thus fulfilling the function of communal prayer. In the Passions, text, music and silence are closely interwoven, creating a unique atmosphere for spiritual communion. Rich layers of musical symbolism add theological depth to the works and invite the listener on a transformative musical journey. Bach's genius lies in his ability to use the text of libretto and musical elements to evoke profound emotions and connect listeners on a deeper level with the universal messages of suffering, redemption and resurrection. The presentation will offer insights into the spiritual dimensions of Bach's Passions, exploring the transformative power of music in a religious context. By exploring the rich tradition of lectio divina and the connections between the musical language of the Passions, listeners will gain a deeper understanding of the spiritual messages and implications of these masterpieces.

*Keywords:* J.S. Bach, St John Passion, St Matthew Passion, lectio divina, emotional community, anti-judaism, theology.

## BEVEZETŐ GONDOLATOK

Kétségtelen, hogy Johann Sebastian Bach (1685–1750) a nyugati zenetörténet egyik legkiemelkedőbb alakja. Széles körű ismertsége főként annak köszönhető, hogy Felix Mendelssohn 1829-ben, hatalmas lelkesedéssel fogadtatva, Berlinben újra előadta a Máté-passiót,[1] amely korszakalkotó jelentőségű volt a zenetörténetben. A Máté-passió a nyu-

[1] A tanulmányban olvasható forrás és szakirodalmi szövegek fordítása saját. (Dr. Sz. M.) Celia Applegate: *Bach in Berlin,* 2005.

gati zenei repertoár egyik legfontosabb alkotásává vált. Mendelssohn barátja és támogatója, Eduard Devrient emlékirataiban felidézi, hogy az operatéren állva Felix így szólt a közönséghez: „Milyen furcsa, hogy egy komédiásnak és egy zsidó fiúnak kellett visszahoznia az embereknek a legnagyobb keresztény zenét."[2] Devrient hozzáteszi, hogy Felix általában határozottan kerülte, hogy származásáról beszéljen, de itt a megjegyzés különlegessége és a vidám hangulat magával ragadta. Ettől az időponttól számítják azt a „reneszánszt", amely Bach nevéhez kötődik, és amelynek köszönhetően akár egyházi, akár világi zenéjét milliók kedvelik, alkotásai sokak zenei élményeinek állandó forrásai. Bach népszerűségét jól mutatja, hogy a *Spotify* zenei streaming szolgáltatás adatai szerint havonta 7 429 401 hallgató élvezi műveit (az egyes darabok hallgatottsága még ennél is magasabb).[3] Magam is, gyerekkorom óta kedvelem Bach *praeludium*ait, amelyeket főleg a templomi esküvőkön hallottam. Az első darab, amit megtanultam, a g-moll praeludium volt (BWV 558).

A protestáns egyházzene legnagyobb mestere bevallott célja szerint olyan egyházi zenét kívánt előadni, amely Isten dicsőségét szolgálja.[4] Nekrológja szerint öt passiót komponált, ám az utókorra csak a János- és a Máté-passió maradt fenn.[5] A többi passió sorsa bizonytalan. A Lukács-passió (BWV 246) a kutatók szerint alig vagy egyáltalán nem tartalmaz Bach által komponált zenét. A Márk-passióhoz (BWV 247) több rekonstrukció is létezik. Feltehetőleg az ún. Weimari passió az ötödik passió, amelynek anyagát Bach a János-passióban újra felhasználhatta. A passiókat Bach a liturgikus évre komponált kantátaciklusok csúcspontjainak tekintette.[6] Szépen fogalmaz John Eliot Gardiner: „A János-passió volt hivatott arra, hogy az első, fő »bolygó« legyen, amelyet az első liturgikus évadban előadott kantáták, mint »holdak« vesznek körül.".

A *Lectio divina – Lectio humana* biblikus konferencián Bach passióinak elemzése – mint amely a hit elmélyítését szolgálja – elmaradhatatlan. Ezek a passiók nem csupán zenei remekművek, hanem mélyreható spirituális élmények eszközei is. A *lectio divina,* vagyis a spirituális exegézis a szakrális, valamint kapcsolódó szabad szövegek olvasása, hallgatása, az azokról való elmélkedés és az imádság egyéni és közösségi szinten épülnek ezekre az alkotásokra. Az evangéliumi elbeszélés a *lectio* mozzanatára rezonál, míg a librettó szabad szövegei, a duettek, áriák és ariosók az egyéni *meditáció*t-*kontemplációt*, a korálok pedig az imát *(oratio)* jelenítik meg, így betöltik a közösségi imádság és reflexió szerepét, és felkínálják a nagyheti események mélyebb megértését.

---

[2] Eduard Devrient: *Meine Erinnerungen,* 1872, 62. A könyv a *Münchener Digitalisierungszentrum* honlapján elérhető.

[3] Lásd https://open.spotify.com/ (Utolsó letöltés: 2024. 09. 07.).

[4] Dávid Gábor (szerk.): *Johann Sebastian Bach,* 1985, 10. A *„regulák* szerint való egyházi *musica"* alapvetően a rendszeres kantátaelőadásokat jelentette.

[5] Christoph Wolff: *Johann Sebastian Bach,* 2009, 339.

[6] John Eliot Gardiner: *Music in the Castle of Heaven,* 2014, 347.

Fontos tudatosítanunk, hogy Bach passiói eredetileg liturgikus, istentiszteleti keretek között hangzottak el. Az idők folyamán azonban ezek a művek átlépték a templom küszöbét, és a koncerttermek repertoárjának részévé váltak. Míg korábban csak meghatározott időpontokban csendültek fel, ma már a technika lehetővé teszi, hogy otthonunkban is élvezhessük Bach passióit. Ezáltal a *lectio divina* gyakorlására is több lehetőségünk nyílik, mint az előző korok embereinek.
Tanulmányomban négy területre összpontosítok:

1) az énekelt, zenés passiók eredetére és fejlődésére,
2) a barokk passiók teológiai és spirituális világára,
3) a János-passió egyetlen tételére, különös tekintettel a *lectio divina* összefüggéseire, valamint
4) a passiókban rejlő emberi érzésekre, előítéletekre, hiszen a hallgató saját hitét és lelki állapotát is mérlegeli a szenvedéstörténet eseményeinek tükrében.

## I. A passió kialakulása és hagyománya: az énekes formáktól a zenei feldolgozásokig

A passió, vagyis Jézus Krisztus szenvedéstörténetének énekes, zenei feldolgozása, változatos múltra tekint vissza. Hosszú út vezetett az egyszerű felolvasásoktól és kantillációktól Bach monumentális passióiig, amelyek drámai hatásukkal és reflexióra késztető zenei nyelvükkel emelkednek ki. De Bach után is folytatódott a passiók zenei fejlődése. Az alábbiakban áttekintést nyújtok a passió zenei műfajának kialakulásáról és fejlődéséről.

A kezdetekben, a 4. században, a passiót egyszerűen felolvasták a templomban, de már ekkor is fontos szerepet játszott a közös átélés és az érzelmi megindultság. Egeria, spanyol–római keresztény nő, részletesen beszámol szentföldi zarándoklatáról, amelyet a 380-as évek elején tett. Leírja, hogy „amikor megérkeznek Getszemániba, először egy megfelelő imádságot mondanak el, majd egy himnuszt énekelnek; azután felolvassák az evangéliumnak azt a részét, ahol az Urat elfogták. Amikor ez a rész felolvasásra kerül, akkora a zokogás és a jajveszékelés az egész nép részéről, hogy a nép jajgatása talán még a városig is elhallatszik."[7] Más szent helyeken is hasonlókat tapasztalt. Amikor a Szentsír Bazilikában a püspök felolvasta az Úr feltámadásának történetét, Egeria szerint „hatalmas zúgás és morajlás támad az emberek között, és olyan sírás tör ki, hogy még a legkeményebb szívet is meglágyítja a felismerés, hogy az Úr mennyi szenvedést vállalt értünk".[8]

---

[7] Egeria: *Itinerarum Peregrinatio,* Pars Prima XXXVI, 3. Az eredeti latin szöveg elérhető a https://www.thelatinlibrary.com/ oldalon. Lásd https://www.thelatinlibrary.com/egeria.html (Utolsó letöltés ideje: 2024. 08. 18.)

[8] Egeria: *Itinerarum Peregrinatio,* Pars Secunda XXIV. 10.

Nyugaton Szent Ágoston 218. beszéde tükrözi a korabeli passiófelfogást. A „méltó és ünnepélyes passiófelolvasás" *(solemntiter legitur passio, solemniter celebratur)*[9] kifejezéssel Jézus szenvedéstörténetét tanításként értelmezi, az emlékezés célja a tanulság levonása.

Ez a tanításközpontú felfogás csak a 13–14. században változik, amikor a tanítást és az elmélkedést felváltja a részvét, az együttérzés *(compassio)*. A korszak szenvedés-misztikája (Clairvaux-i Szent Bernát, Assisi Szent Ferenc és Bonaventura) jól tükrözi ezt a változást. A középkori liturgikus rendtartások már pontos érzelmi hozzáállást írtak elő a passió előadásához. Durandus Mimatensis (1230–1296) francia püspök például részvétteljes szomorúságot *(tristitia compassionis),* szelíd hangnemet Jézus szavaihoz, hangos és durva hangot a tömegnek, és az asszonyok fájdalmas siratóénekét követelte meg, „hogy a hallgatók lelkében áhítatot és ugyanakkor keserűséget keltsenek".[10]

Az érett középkorban a részvéttől az utánzás *(imitatio)* és az azonosulás *(identificatio)* felé mozdult el a hangsúly. Ebben az időszakban kezdődött a keresztúti állomások felállítása, és jelentek meg a Getszemáni-jelenetet idéző olajfa-csoportok és a kálváriák. Az emberek többet akartak látni és hallani, így az egyszólamúságot felváltotta a többszólamúság.

A 16. század elején jelentek meg a négy evangélium szövegeiből összeállított harmóniák, a *summa passionis*-ok. Ezek a többszólamú passiók latin, olasz és német nyelven is elterjedtek, és egészen a 18. századig virágkorukat élték Európa-szerte és a gyarmatokon is.

A római katolikus hagyomány mellett a lutheránus passió is önálló fejlődésnek indult. Luther Márton kereszteológiája mellett Johannes Walter, Heinrich Schütz és Reinhard Keiser énekes passiói mind ennek bizonyítékai. A 17. században a lutheránus passió eltávolodott a katolikus responzórikus passiótól, és megjelentek az oratorikus vagy koncertszerű passiók. Ezeknek három fő jellemzőjük volt:[11] a közösségi énekek (korálok) beillesztése, a nem bibliai eredetű szövegek (áriák, ariósók, duettek) megjelenése, valamint a kezdő és záró részek kibővítése, amelyek később koncert jellegűvé váltak.

Ez a fejlődés összefüggött a pietizmus megjelenésével és annak individualizáló törekvéseivel. A fájdalmas háborús tapasztalatok is hozzájárultak ahhoz, hogy igény alakuljon ki egy új, személyesebb jámborságra.

A 18. században számos oratorikus passió és passió-oratórium született. Az oratorikus passió a liturgikus hagyományokhoz közelebb áll, a narrációra helyezi a hangsúlyt, míg a passió-oratórium inkább a zenei élményt és a drámai kifejezést helyezi előtérbe. Bár a határvonal nem mindig éles, Bach passiói például alapvetően oratorikus passiók, de számos olyan zenei és drámai elemmel is rendelkeznek, amelyek a passió-oratóriumok-

9 Kurt von Fischer: *Die Passion,* 1997, 14.

10 Kurt von Fischer: *Die Passion,* 25.

11 Kurt von Fischer: *Die Passion,* 79.

hoz közelítik őket. A kor leghíresebb és legtöbbször megzenésített nem liturgikus passiószövege Heinrich Brockes tollából származik. A *Der für die Sünden der Welt gemarterte und sterbende Jesus* (A világ bűnéért megkínzott és haldokló Jézus) című szöveget számos ismert zeneszerző megzenésítette, és Bach is beépített belőle néhány részt a János-passiójába.[12]

Kurt von Fischer a passiók történetét áttekintve a rákövetkező időszakot találóan „A templomtól a színpadig" névvel illeti.

## 2. A BAROKK PASSIÓK TEOLÓGIAI ÉS SPIRITUÁLIS VILÁGA

A barokk korban a passióteológia virágzott:[13] számos prédikáció, elmélkedés és művészeti alkotás táplálta a vallásos életet, amelynek középpontjában Jézus passiótörténete állt.

1679-ben Heinrich Müller a következőket mondta Krisztus szenvedéséről szóló prédikációjában: „A passióról szóló munkánk célja, hogy a megfeszített Jézus alakja mélyen bevéső djön mindannyiunk szívébe."[14] A prédikátor feladata tehát Jézus Krisztus élő képének megformálása volt a hívek szívében.

A képek is hasonló szerepet töltöttek be. A passió-témájú oltárképeken túl figyelemre méltóak azok a képmetszetek, amelyek az újkori passiómeditációs könyveket illusztrálták. 1724-ben például Abraham Wiegner teológus kiadta a *Nöthige Freytags-Arbeit* („Szükséges pénteki elfoglaltság") című, 760 oldalas könyvet, amely heti bontásban nyújtott anyagot Krisztus halálán való otthoni elmélkedéshez. Az előszóban így fogalmaz:

> „Azok, akik a pénteki napokat böjttel és imával tisztelik, különösen jól teszik, ha ezen a napon áhítattal elmélkednek Urunk, Jézus Krisztus keserves kínszenvedéséről és haláláról. Ez az elmélkedés egyre jobban felbuzdítja őket Jézus iránti szeretetükben, és arra készteti őket, hogy térden állva, felemelt kézzel és szívvel mondjanak köszönetet Jézusuknak szívből jövő szeretetéért, amely az ő kereszthalálában nyilvánult meg."[15]

A szakaszokra osztott bibliai elbeszélést Johann Bugenhagen (1485–1558) Passió-harmóniájából vett szövegek, kérdések, elmélkedések és himnuszok egészítik ki. Ez a könyv nemcsak azért jelentős, mert két évszázadon át nagy népszerűségnek örvendett a lutheránus német földön, hanem azért is, mert abban az évben jelent meg, amikor Bach először adta elő a János-passiót. Ráadásul a bibliai szövegek és meditációk mellett 52 metszet is segítette a hívő olvasót Krisztus szenvedésein való elmélkedésben.

---

12 Kurt von Fischer: *Die Passion,* 98.

13 Lothar Steiger – Renale Steiger: *Die Passionstheologie der Bachzeit,* 1993, 8–43.

14 Heinrich Müller: *Der Leidende Jesus,* 1679, 1075.

15 Uo.

Az alábbi képen jól látható, ahogy a művész összekapcsolja a múltat és a jelent. Az *arma Christi* motívumán, vagyis Krisztus szenvedésének eszközein túl, ott van az elárulást jelző kakas, és az előtérben egy kortárs nőalak, aki megfeszített Krisztust ábrázoló medált visel, és lángoló szívvel szemléli az eseményt. A kép alatti felirat így szól: „A szívem lángol Istenért. Hagyd magad mögött, ami hiábavaló. Csak a Megfeszített frissítheti fel az eltompult lelket."[16]




Abraham Wiegner: Nöthige Freytags-Arbeit
(Leipzig, 1724), 1 (Bayerische Staatsbibliothek, München).

Napjainkban egyre több forrás válik elérhetővé, amelyek segítségével jobban megérthetjük a passióhoz kapcsolódó vallásos gondolkodás eleven voltát az újkorban. A katolikus és a lutheránus felekezetben Jézus szenvedésének és halálának emlékezete nem csupán történelmi visszaemlékezés volt, hanem egyfajta életet fakasztó „emlékezés" *(memoria),* amely újra és újra jelenvalóvá tette az eseményt, és lehetővé tette a hívek számára a folyamatos kapcsolódást. Ez az újkorban is eleven vallásosság mélyen gyökerezett a középkori teológiában és jámborságban, egészen Clairvaux-i Szent Bernátig visszanyúlóan, ahogy korábban is említettem.

A passiók szövegkönyvei a kontemplatív teológia, a szemlélődő jámborság lenyomatát hordozzák. A hívők személyesen, lelkük mélyén kapcsolódhattak Jézus szenvedéséhez és halálához, amelyről hitték, hogy értük és róluk szól. Ezt jól példázzák a prédikációk-

16 Markus Rathey: *Bach's Major Vocal Works,* 2016, 75.

ban és elmélkedésekben gyakran visszatérő „értem" kifejezések *(pro me, für mich)*. Ez a szemlélődés keserédes volt *(dulcedo et amaritudo):* fájdalmas, mert Jézus bűneinkért is szenvedett, de egyben édes és felemelő, mert ezt szeretetből, értünk tette, ahogyan Pál apostol is írja: „szeretett engem, és önmagát adta értem" (Gal 2,20).

## 3. Amikor a zene imává válik: *lectio divina* a János- és Máté-passióban

A Máté- és János-passiókat gazdag szakirodalom övezi. A passiók kutatása számos aspektusra kiterjed. A szakirodalom foglalkozik az egyes művek keletkezéstörténetével, a különböző szövegváltozatok összehasonlításával, a teológiai és irodalmi források feltárásával, a korabeli passiókkal való párhuzamok és különbségek vizsgálatával. Emellett a zenei megvalósítás, a passiók előadásainak és interpretációinak története, valamint a művek szélesebb kulturális és társadalmi hatása is a kutatások tárgyát képezi.[17] A passiókhoz való bevezetéstől eltekintve, most a *lectio divina* szempontjából egyetlen tételre szeretnék rátekinteni. Megvallom: fájó szívvel válogattam a két passió kulcsfontosságú darabjai között.

János-passió, 11. tétel, Korál

| | |
|---|---|
| *Wer hat dich so geschlagen,* | Ki ütött meg téged, |
| *Mein Heil, und dich mit Plagen* | ó, Üdvözítőm, ki okozott neked |
| *So übel zugericht'?* | ily rettenetes kínokat? |
| *Du bist ja nicht ein Sünder* | Hiszen te nem vagy bűnös, |
| *Wie wir und unsre Kinder,* | mint mi és gyermekeink, |
| *Von Missetaten weißt du nicht.* | nem ismersz semmi gonosztettet. |
| | |
| *Ich, ich und meine Sünden,* | Én, én és az én bűneim, |
| *Die sich wie Körnlein finden* | amelyek oly számosak, |
| *Des Sandes an dem Meer,* | mint a tenger partján a homokszemek, |
| *Die haben dir erreget* | azok okozták neked |
| *Das Elend, das dich schläget,* | a nyomorúságot, amely sújt téged, |
| *Und das betrübte Marterheer.* | és a gyötrő kínok seregét. |

Az evangéliumi történetben ott járunk, hogy a főpapi vallatás során egy szolga arcul üti Jézust. A korál a passióban mindig az imádkozó közösség hangja és itt az együttérzés *(compassio)* szólal meg. A beszélő megszólítja Jézust, és felteszi a kérdést, hogy ki okozta neki a szenvedést, hiszen Jézus maga nem volt bűnös. A válaszban a beszélő saját magát és az emberiség bűneit teszi felelőssé Jézus szenvedéséért. A homokszemekhez hason-

[17] A teljesség igénye nélkül lásd Ulrich Prinz (Hrsg.): *Johann Sebastian Bach,* 1990; Alfred Dürr: *Johann Sebastian Bach,* 2011; Ulrich Siegele: *Johann Sebastian Bach komponiert Zeit,* 2016; Raffaele Mellace: *La voce di Bach,* 2022; Szabó Miklós: Johann Sebastian Bach János passiója, 2024, 145–160.

lított bűnök számtalanságára utalva azt mondja, hogy ezek a bűnök okozták Jézus nyomorúságát és a kínok sokaságát, amelyek sújtották őt. A tenger fövenyére vonatkozó sor visszhangozza Manassé imáját (1,9: „Mert vétkeztem, többet, mint a tenger homokja").[18] A passió ezen szabad szövegében egyáltalán nincs másokra mutogatás, sem a zsidókra, sem a rómaiakra.

A szöveg az *O Welt, sieh hier dein Leben* („Ó világ, lásd itt az életed") kezdetű himnusz 3. és 4. versszaka, amelyet a Harmincéves háború (1618–1648) utolsó évében Paul Gerhardt (1607–1676) brandenburgi lelkész írt. A himnusz szorosan összekapcsolja a német nép meggyötört életét Jézus szenvedésével. Andreas Loewe így fogalmaz: „Ahogy a Máté-passió nyitókórusa is arra hívja a hallgatókat, hogy elmélkedjenek Krisztus szenvedéséről, és ezzel együtt saját bűneikre is gondoljanak, itt is a hallgatók személyes párbeszédre vannak hívva a meggyötört Krisztussal."[19]

## 4. A PASSIÓK EMBERI ARCA: ÉRZÉSEK ÉS ELŐÍTÉLET

A *lectio divina*ba bevonódó személy mintegy belép az evangéliumi elbeszélésbe és a halála előtt álló Jézussal „érzelmi közösséget"[20] teremt. Megvizsgálhatja saját hitét és lelkiállapotát, odaadását a szenvedéstörténet eseményeinek tükrében. A passiók az emberi érzések széles skáláját mozgatják meg: a negatívnak bélyegzett érzelmek, mint a szomorúság, a bánat, a fájdalom és a bűntudat éppúgy jelen vannak, mint a remény, a szeretet, az ámulat, a hála és a megnyugvás. Az érzelmek sokfélesége hozzájárul ahhoz, hogy a passiók mély és összetett lelki utazást jelentsenek a hallgató számára.

A 20–21. századi kutatások rávilágítottak egy fontos aspektusra: a passiók, különösen a Máté-passió, a polgári koncertélet részévé válásával az antiszemita (antijudaista)[21] előítéletek árnyékába kerültek.[22] Miért? Mert a bibliai szenvedéstörténetben és így a passiókban is a zsidók drámai módon negatív szereplőkként jelennek meg. Ezért vannak, akik Bach passióit az antiszemitizmus terjedésének eszközeként értékelik.[23]

---

18 Lásd Zsengellér József: *Manassé imája,* 2021, 12.

19 Andreas Loewe: *Johann Sebastian Bach's* St John Passion, 2014, 175.

20 Barbara H. Rosenwein: *Emotional Communities,* 2006, 2.

21 A fogalmak tisztázáshoz lásd: Piero Stefani: Le origini dell'antigiudaismo cristiano, 2001, 71–86. Az *antijudaizmus* egy vallási alapú ellenségesség a zsidókkal szemben, amely a zsidóságot a Tóra betartásához kötődő, Jézus messiásságát elutasító vallási csoportként definiálja, és amelyből a zsidók kilépnek a keresztény hit felvételével. Az *antiszemitizmus* a zsidókkal szembeni ellenségesség modern formája, amely a zsidóságot nem feltétlenül vallási, hanem gyakran rasszista vagy társadalmi alapon határozza meg, és amelyben a vallási tényező nem feltétlenül játszik meghatározó szerepet.

22 A terjedelmes szakirodalomból csak néhány példa: Michael Marissen: *Lutheranism, Anti-Judaism, and Bach's St. John Passion,* 1998. Johann Michael Schmidt: „Die größte christliche Musik", 2018. Alex Ross: Bach's Holy Dread.

23 Johann Michael Schmidt: *Die Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach,* 2014, 97.

A Máté-passió 19. századi előadásait a korabeli erős zsidóellenes légkör lengte körül. Újrafelfedezését túlzó, nacionalista és vallásos érzelmek kísérték. A „német" Bach kultusza összefonódott a kibontakozó nacionalizmussal, és a Bach-mozgalom a nemzeti romantikával és a keresztény érzelmi vallásossággal, amelyek a német nacionalizmus kibontakozását is elősegítették.

A passió előadásainak átdolgozásai, mint például a szövegek rövidítései és a kórusok erőteljesebb kihangsúlyozása *(„Kreuzige, kreuzige!", „Sein Blut komme über uns und unsre Kinder"),* tovább erősítették a mű zsidóellenes értelmezéseit. A korabeli újságkritikák és passióprédikációk is hozzájárultak ehhez a tendenciához. A zsidók bűneinek interpretációja túlmutatott a múltbeli eseményeken, és közvetlenül kapcsolódott a jelenhez, ami a hagyományos zsidógyűlölet újraéledését eredményezte.

A téma feldolgozása gondos történelmi és fokozott, önkritikus tudatosságot igényel. Fontos hangsúlyozni, hogy a passiózenék teológiai témája a mai keresztény ember bűnbánata, nem pedig mások vagy egyéb csoportok kritikája – elég csak a fentebb vizsgált korálra gondolnunk (János-passió, 11. tétel). Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, akkor az evangélium és a passió valóban teret adhat az antiszemita értelmezéseknek.[24]

A bibliai szövegek esetleges antijudaista felhangjaival kapcsolatban pedig fontos kiemelni, hogy bár tragikus tény, hogy ezek hozzájárultak az antiszemitizmushoz és a vallási erőszakhoz a keresztény történelem során, attól még a Máté- és a János-evangélium szerzői nem voltak eleve antiszemiták.

## Záró gondolatok

Bár Lipcsében a passió két része között prédikáció hangzott el, a zene nyelvén megszólaló üzenet *(praedicatio sonora)* feltehetően még erőteljesebben hatott a hallgatóságra. Bach passiói nem csupán zenei prédikációk, hanem a *lectio divina* és a *lectio humana* élményét kínálják, így a múltbéli események ma is eleven üzenetként szólíthatnak meg bennünket.

## Felhasznált irodalom

Applegate, Celia: *Bach in Berlin. Nation and Culture in Mendelssohn's Revival of the St. Matthew Passion,* Cornell University Press, Ithaca – London, 2005.

Dávid Gábor (szerk.): *Johann Sebastian Bach – Levelek, írások, dokumentumok,* Zeneműkiadó, Budapest, 1985.

Devrient, Eduard: *Meine Erinnerungen an Felix Mendelssohn-Bartholdy und Seine Briefe an mich,* Leipzig, Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, [2]1872.

[24] Michael Meyer-Blanck: *Glaube und Hass,* 2024, 134.

Dürr, Alfred: *Johann Sebastian Bach. Die Johannes-Passion. Entstehung, Überlieferung,* Werkeinführung, Bärenreiter-Verlag Karl Vötterle GmbH & Co. KG., Kassel, 2011.
Egeria: *Itinerarum Peregrinatio.* Elérhető a https://www.thelatinlibrary.com/ oldalon.
Gardiner, John Eliot: *Music in the Castle of Heaven. A Portrait of Johann Sebastian Bach,* Penguin Books, London, 2014.
József, Zsengellér: *Manassé imája,* L'Harmattan, Budapest, 2021.
Loewe, Andreas: *Johann Sebastian Bach's* St John Passion *(BWV 245): A Theological Commentary,* Brill, Leiden – Boston, 2014.
Marissen, Michael: *Lutheranism, Anti-Judaism, and Bach's St. John Passion,* Oxford University Press, New York – Oxford, 1998.
Mellace, Raffaele: *La voce di Bach. Passioni, Oratori, Messe, Mottetti, Magnificat,* Carocci – Frecce, Roma, 2022.
Meyer-Blanck, Michael: *Glaube und Hass. Antisemitismus im Christentum,* Mohr Siebeck, 2024.
Müller, Heinrich: Der Leidende Jesus / Oder Das Leiden unsers HErrn und Heylandes Jesu Christi, neun Predigten, in: *Evangelischer Hertzens=Spiegel / In Offentlicher Kirchen=Versammlung / bey Erklärungder Sonntäglichen und Fest=Evanglien,* Frankfurt a. M., 1679.
Prinz, Ulrich (Hrsg.): *Johann Sebastian Bach. Matthäus-Passion BWV 244. Vorträge der Sommerakademie J. S. Bach 1985,* Breitkopf – Härtel, Stuttgart – Kassel, 1990.
Rathey, Markus: *Bach's Major Vocal Works. Music, Drama, Liturgy,* Yale University Press, New Haven – London, 2016.
Rosenwein, Barbara H.: *Emotional Communities in the Early Middle Ages,* Cornell University Press, Ithaca, 2006.
Ross, Alex: Bach's Holy Dread, in https://www.newyorker.com/magazine/2017/01/02/bachs-holy-dread (Utolsó letöltés: 2024. augusztus 18.) Megjelent a 2017. január 2-i nyomtatott kiadásban Holy Dread címmel.
Schmidt, Johann Michael: „Die größte christliche Musik". Die Matthäuspassion von Johann Sebastian Bach als Musterbeispiel für musikalische Vermittlung biblischer Geschichten, *Die Bibel in der Kunst / Bible in the Arts – Online-Zeitschrift* 2, 2018.
Schmidt, Johann Michael: *Die Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach. Zur Geschichte ihrer religiösen und politischen Wahrnehmung und Wirkung,* Kohlhammer, Stuttgart, 2014.
Siegele, Ulrich: *Johann Sebastian Bach komponiert Zeit. Tempo und Dauer in seiner Musik,* Band 2: Johannes- und Matthäus-Passion, Tredition, Hamburg, 2016.
Stefani, Piero: Le origini dell'antigiudaismo cristiano, in Riva, Ernesto – Rosso, Stefano – Turco, Emilia (a cura di): *Ebrei e cristiani alle origini delle divisioni,* Amicizia Ebraico Cristiana di Torino, Torino, 2001, 71–86.
Steiger, Lothar – Steiger, Renale: Die Passionstheologie der Bachzeit, ihr Predigttypus und der Text der Johannes-Passion, in Prinz, Ulrich (Hrsg.): *Johann Sebastian Bach: Johannespassion (BWV 245). Vorträge des Meisterkurses 1986 und der Sommerakademie J. S. Bach 1990,* Internationale Bachakademie – Bärentreiter Kassel, Stuttgart – Basel – London – New York, 1993, 8–43.
Szabó Miklós: Johann Sebastian Bach János passiója, in Katolikus Kincses Kalendárium 2025, Agapé, Szeged, 2024, 145–160.
Von Fischer, Kurt: *Die Passion. Musik zwischen Kunst und Kirche,* Bärenreiter – Metzler, Kassler – Stuttgart, 1997.
Wolff, Christoph: *Johann Sebastian Bach. A tudós zeneszerző,* Park Kiadó, Budapest, 2009.

SZEILER Zsolt

# A *LECTIO DIVINA* SZENTVIKTORI HUGÓNÁL

**ABSTRACT**

Hugh of Saint Victor was one of the most famous and well-known theologians of the 12th century. He wrote on a wide range of topics (grammar, rhetoric, geometry, systematic theology, spirituality) and created a very remarkable and impressive synthesis of these fields of knowledge, but it is relatively unknown and less evident how exactly this synthesis is rooted in the victorine practice of lectio divina and biblical exegesis. In this essay I will discuss Hugh's understanding of the traditional doctrine about the three senses of Scripture and attempt to explore and identify the theological and philosophical principles underlying his exegesis. As an illustration, I will use a short work (Libellus de formatione arche) to illustrate how these ideas organize the victorine practice of lectio divina.

*Keywords:* lectio divina, reading, biblical exegesis, Hugh of Saint Victor, Middle Ages

## ÜDVTÖRTÉNETI KERETEK

Szentviktori Hugó felfogásában minden szellemi erőfeszítés, legyen az szent (a Szentírás tanulmányozása) vagy profán (filozófiai tudományok), egyazon átfogó üdvtörténeti keretbe illeszkedik, és csakis ebben a keretben nyeri el tulajdonképpeni értelmét, funkcióját. Ezt az átfogó keretet egy alapvető magyarázó elvvé tett megkülönböztetés tagolja.

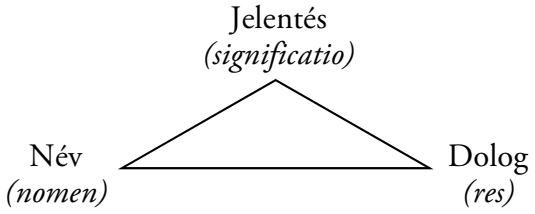
> Istennek kétféle műve van, ezekben teljesül mindaz, ami létrejött. Az első a teremtés műve *(opus conditionis),* ami létrehozta, ami nem volt, a második a helyreállítás műve *(opus restaurationis),* amely helyrehozza, ami elveszett. A teremtés műve a világ teremtése, a világ minden elemével együtt, a helyreállítás műve az Ige megtestesülése, minden szentségével együtt, akár megelőzik azt az idők kezdetétől, akár követik azt el egészen a világ végéig. (PL 175, 11B)

Isten üdvözítő tevékenysége az ember integritásának, istenképiségének helyreállításában áll, és Hugó szerint „nagyobb", magasabb rendű, mint teremtői működése. Amíg utóbbihoz elegendő volt Isten számára hat nap, addig üdvözítő tevékenységét hat korszakon keresztül viszi véghez. A kétféle isteni működés megkülönböztetésének elve azután a profán és a szent iratok megkülönböztetésének princípiumává válik: ameddig a Szentírás tárgya a helyreállítás műve, addig a világi (tudományos) írások tárgya kizárólag a te-

remtés. A Lélektől ihletett írás az embert Isten ismeretére vezeti, felébreszti benne Isten szeretetét, és Isten hasonlatosságára formálja újra *(reformatio)*. Ezzel szemben, noha a hét szabad művészet (filozófia) is igazat tanít, ahhoz az igazsághoz, amelyben a lélek üdve áll, nem képes eljutni, enélkül pedig minden tudás hiábavaló (PL 175, 10A).

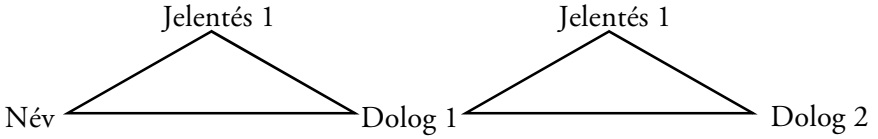
## FILOZÓFIAI ÉS TEOLÓGIAI SZEMANTIKA

„A filozófus az egyéb írásokban kizárólag a szavak jelentését kutatja" (PL 175, 20D). Az „egyéb írások" *(in aliis scripturis)* alatt a profán tudományos, nem bibliai könyveket kell értenünk. Az idézetben a „filozófus" szó leszűkített értelemben szerepel. Még csak nem is a hét szabad művészet, hanem csupán a „trivium" művelőjét jelöli. A *trivium* dolga a szavak jelentésének tanulmányozása: a grammatika a helyes beszéddel foglalkozik, a dialektika a jelentésbeli különbségekre ügyel, míg a retorika mindkettőre tekintettel van (uo.). Eszerint a *trivium* három tudománya a beszéd és a jelentés iránt érdeklődik. A filozófiai szemantika ennek alapján a következő sémára épül:




1. ábra

Egy név a jelentésén keresztül vonatkozik az általa megnevezett dologra. A szavak jelentését azonban Hugó az „emberi önkényre" *(ex placito hominum),* ma úgy mondanánk, a konvencióra vezeti vissza (PL 175, 21A). A filozófiai szemantikához képest a teológiai (biblikus) szemantika figyelemreméltó különbségeket mutat. A Szentírás sajátossága ugyanis Hugó szerint az, hogy abban a „dolgok" (események, személyek, helyek, idők, számok stb.) is jelentéssel bírnak. Emiatt a teológiai szemantika a filozófiai jelentéselméletnél összetettebb képet mutat:




2. ábra

Ameddig a „filozófiai jelentés" (jelentés 1) önkényes, addig a „teológiai jelentés" (jelentés 2) „természetes", azaz magán a dolog természetén alapul. Ezt Hugó az oroszlán példáján világítja meg. Az „oroszlán" név az általunk ismert vadállatot nevezi meg konvencionális jelentésén keresztül. Azonban az oroszlán azáltal, hogy „nyitott szemmel

alszik" (jelentés 2), Krisztusra vonatkozik, így nem csak az állat neve, hanem maga a dolog is (az oroszlán) jelentést hordoz. Akárhonnan merítette is Hugó kétséges etológiai ismereteit, úgy vélte, hogy az oroszlán sajátos természetéhez tartozik a nyitott szemmel alvás, és e tulajdonság teszi lehetővé, hogy valami más, rejtett valóságot jelöljön.

## A Szentírás hármas értelme

Szentviktori Hugó egzegetikai gyakorlata Nagy Szent Gergelyt követi, amikor a Szentírásnak hármas értelmet tulajdonít. A történeti értelem feltárása a szavak közvetlen, elsődleges jelentését célozza. Ezzel szemben az allegória Hugó értelmezésében „egyfajta idegen beszéd *(quasi alieniloquium),* amennyiben mást mond és mást jelöl" (PL 175, 12B). Az allegorikus értelmen belül megkülönböztette az egyszerű allegóriát és az anagógiát. Egyszerű allegóriáról akkor beszélünk, „amikor egy látható dolog egy másik látható dolgot jelöl"[1], míg az anagógia, a „fölfelé vezetés" esetében a látható valami láthatatlanra utal.[2] De miként történik ez a figyelemreméltó felemelkedés a láthatótól a láthatatlanhoz? Mi teszi lehetővé, hogy a dolog olyan jelentésre tegyen szert, amely túlmutat a látható világon?

A láthatótól a láthatatlanhoz tartó felemelkedés a szimbolikus gondolkodás, a szimbolikus teológia révén történik (Németh, 2020, 98–99). Hugó a szimbólum következő meghatározását adta: „a szimbólum a látható formák összegyűjtése *[collatio]* a láthatatlanok bemutatásához" (PL 175, 941C).[3] A *collatio* kifejezés fontosságára Patrice Sicard kutatásai után Dale M. Coulter irányította rá a figyelmet (Coulter, 2006, 149–151). Az „egybegyűjtés", „összegyűjtés", „összegyűlés" a viktorinus szerzetesi élet egyik alapvető fogalma volt, mely önmagában is gazdag hagyománnyal és szerteágazó jelentéssel bírt. A kifejezés főbb jelentésrétegei a közösségi élethez, az olvasáshoz és bizonyos mentális technikákhoz köthetők. A szó a viktorinus szerzetesi életben azokat a közösségi alkalmakat jelentette, mikor az elöljáró tanító célzattal beszédet *(collatio)* tartott, vagy a közösség a *hora collationis* (a Szentírás olvasásának) alkalmain gyűlt össze. Jelölhette azt a középkori gyakorlatot is, ahogyan a bibliai egzegézishez összegyűjtötték az egyházatyák értelmezéseit, és mintegy „együtt olvasták", „egybeolvasták" azokat az Írással. A *collatio* egyben a gondolkodás formája is, amikor testi, érzékelhető formákat (arcot, szárnyat) kapcsolunk össze gondosan azért, hogy egy nem érzékelhető valóságot (angyal) megjelenítsünk (PL 176, 687D). Továbbá *collatió*nak nevezték az iskolákban azokat a gyakorlatokat is, amikor a diákok fogalmakat ütköztettek, vagy kapcsoltak össze egymással, de *collatió*nak nevezhetjük azt is, ha összegyűjtjük egy tárgyra vonatkozó

[1] „Et est simplex allegoria, cum per visibile factum aliud invisibile factum significatur" (PL 175, 12B). A Patrologia Latina szövege romlott ezen a helyen, a fordításomban korrigáltam.

[2] Másutt történeti, allegorikus és tropologikus értelmet különböztetett meg (Hugo, 1997, 318, 13.)

[3] „Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem."

ismereteinket, hogy ezekből egy egységesebb, új belátáshoz jussunk. Ebben az értelemben a *collatio* az a mód, ahogyan egy dologra vonatkozó ismereteinket szorgosan egybegyűjtve és egybeillesztve szert teszünk arra a jelentésre, amely elvezet a láthatatlan dolgok megismerésére (vö. 2. ábra).

## A LECTIO DIVINA BENSŐ TELEOLÓGIÁJA ÉS A „KOZMOSZ OLVASÁSA"

Hugó a *lectio divina* gyümölcseiről szólva a következőket állapítja meg:

> „kettős gyümölcse van a *lectio divina*nak: a lelket tudománnyal pallérozza, vagy erényekkel övezi fel […] ezek közül az egyik, ti. a tudomány inkább a történeti és allegórikus értelemre, a másik, ti. az erények kiművelése, inkább a tropológiára tartozik. Az egész Szentírás erre a célra irányul." (PL 175, 20C)

A szövegrészlet Isten két műve különbségének és hierarchiájának keretei közt értelmezi a Szentírás olvasásának benső teleológiáját. Az olvasás pallérozza az elmét, gyakorlatában szökken szárba a tudás. Ám az olvasás voltaképpeni célja az erényekben való gazdagodásunkban és istenképiségünk helyreállításában teljesedik be. Hugó szerint erre irányul az egész Írás, ezért erre kell irányulnia a *lectio divina*nak is. Ebbe a teleológiai szerkezetbe illeszkedik azután a hét szabad művészet is. A *trivium* a nevek jelentésének tisztázásában segít, a *quadrivium* pedig annak jobb megértésében, hogy a dolgok miként, mi alapján jelölhetnek dolgokat (vö. 2. ábra). Így a geometria a dolgok külső formájának és számának, míg a fizika *(physica)* a dolgok benső természetének feltárásával áll a *lectio* szolgálatába (PL 175, 20C).

Azzal, hogy a Szentírásban dolgok is jelentést hordozhatnak, a *lectio* kapuja látványosan szélesre tárul. Az olvasás immár nem szorítkozik a Könyvekre, hanem a *lectio divina*n iskolázott szemlélődő tekintet képessé válik az egész világot mint könyvet olvasni:

> „Ez a látható világ olyan, mint egy Isten ujjával írt könyv […] és benne az egyes teremtmények mintegy a betűk […] Amint az írástudatlan, aki ugyan világosan látja maga előtt a könyvet, az írásképet látja ugyan, de a betűket nem ismeri fel; ugyanígy az együgyű, állatias ember, aki nem fogja fel Isten dolgait, a látható dolgok alakját látja ugyan kívül, de belül nem érti annak jelentését." (PL 176, 814B)

A „természet könyvének" olvasásához tehát a *lectio divina* gyakorlatában kiélesedett szemlélődő tekintet segít hozzá (Szeiler, 2019, 77–92); másfelől a „természet könyve" – ahogyan annak feltárásában a tudományok is részt vállalnak – maga is hozzásegít a Biblia pontosabb megértéséhez. Valójában azonban ennél is többről van szó: a tudományok egységét és a tudás egész rendjének teleologikus kiépülését Hugónál maga a Biblia hordozza.

## Noé bárkája

A kézirathagyomány tanúsága szerint Hugó három biblikus művét (a fent bemutatott egzegetikai bevezetőt, a *Bárka-traktátus*t és a bárka tematikát megismétlő *Könyvecskét*) összetartozónak vélték a középkorban (Stammberger, 2007, 256–259). Noé bárkájának allegorikus értelmezése *(De archa Noe / De arca Noe morali)* Hugó nagyszabású munkája. Ennek mintegy „kistestvére" és sok tekintetben tömör összegzése a *Libellus de formatione arche,* amely arról szól, hogy miként kell kialakítania a szerzetesnek a bárkát saját lelkében. A továbbiakban ez utóbbi rövid vázlatát adom azzal a céllal, hogy szemléletesen bemutassam, a fent összegzett egzegetikai elvek miként érvényesültek Hugó értelmezési és spirituális praxisában.

A könyvecske első sora így kezdődik: „Először Noé bárkájának misztikus ábrázolásához megtalálom azt a középpontot a síkban, ahol le akarom festeni a bárkát, és ott, e fix pont köré annak a téglalapnak a hasonlatosságára, amelyben a bárka végződik, kis négyszöget húzok körbe" (PL 176, 681). A tömör utasítások egy geometriai feladat elvégzését sürgetik. A sík középpontja (árbóc/Krisztus) köré három téglalapot kell szerkesztenünk, melyek a bárka három fedélzetét képezik. A geometriai feladatok tovább sorjáznak: meg kell húznunk a téglalapok hossztengelyét, majd a négyzetek csúcsain keresztül a középponton át átlókat rajzolni a legnagyobb négyszög négy sarkába. A hossztengely a kezdetétől a középpontig a történelem folyama Ádámtól Krisztusig, majd az időtengely (amelynek minden szakasza egy-egy pápát jelöl, így egészében az egyháztörténelmet teszi ki) folytatódik a hajó végéig, a végítéletig, azaz a történelem végéig. A hajót víz veszi körül, körülötte a *mappa mundi,* a korabeli ismert világ térképe. A bárka és környezete egyre összetettebb alakot ölt, ábrázoltatnak az évszakok, a szelek és sok egyéb, hogy teljessé váljon a világ gépezetének összetett rajza. Ezt csillagászati összefüggések, az állatövi jegyek keretezik. Az egész univerzumot Krisztus öleli át az üdvözültek és kárhozottak képével. Egyes kutatók szerint a kép olyan összetett, akár egy modern nagyváros térképe (Illich, 2001, 72).

Képzeletünk most irányítsuk az egyik átlóra, amely történetesen a bárka bal alsó sarkától („Nyugat hidege" / tudatlanság) emelkedik az egymás fölé magasodó három fedélzeten át a középpontig, Krisztusig. Az átló létraként funkcionál (hasonlókat találunk a többi sarokból kiindulva is), amelynek három lépcsőfoka a felemelkedést segíti. A három lépcsőfok a gondolkodás *(cogitatio),* az elmélkedés *(meditatio)* és a szemlélődés *(contemplatio).* E helyütt nincs módom az egész diagramm részletesebb kibontására (bővebben lásd Szeiler, 2024, 32–38), sem e három kognitív képesség és a Biblia hármas értelmének összekapcsolására, azaz a szemlélődő olvasás „pszichológiájának" bemutatására (Szeiler, 2018, 182–189). Ehelyett itt csupán e három kognitív tevékenység rövid deskripciójára szorítkozom.

Nyugat hidege felől érkezve az első lépcsőfoknál egy barlangból kilépő, elfedett arcú alakot találunk, aki egy kővel széttöri azt az edényt, amit cipelt. A tudatlanság ugyanis

„a lélek különféle tévedései révén felemészti a lélek integritását" (PL 176,697A). A gondolkodást egy felegyenesedett alak ábrázolja, lábainál az edény darabjai, vele szemben fentről lenyúló kéz, amely könyvet ajánl fel, melyben ez áll: „kezdetben teremtette Isten az eget és a földet". A második lépcsőfokon az elmélkedés ül és gondosan összegyűjti *(colligens)* a széttört edény darabjait. A harmadikon a szemlélődés egy mesterember képét ölti, aki összeforrasztja a darabokat. Erről a szöveg így ad számot: „a lélek integritását, mit a tudatlanság széttört, a gondolkodás felleli *(invenit),* az elmélkedés összegyűjti *(colligit),* a szemlélődés pedig az isteni szeretet tüzével megolvasztja, hogy megújítsa *(reformandam),* az isteni hasonlóság érméjébe önti." (PL 176, 697B). A sorok értelme világos: a különféle kognitív képességek elsajátítása – ahogy a tudományok művelése vagy maga az olvasás – Hugó felfogásában nem öncélú, hanem a lélek integritásának visszanyerését, az istenképiség helyreállítását kell céloznia.

A bárka a teljes korabeli tudás összefoglalása, *collatio,* egyfajta képekben komponált *summa,* mely átfogja a geometriát, geográfiát, asztronómiát, históriát és a teológiát, a tudás majd teljes középkori univerzumát, mégpedig úgy, hogy e tudományok egységét voltaképpen a Biblia olvasása hordozza. A *lectio divina* napi gyakorlatában, a Biblia meditatív-szemlélődő olvasása során kell a szerzetesnek a lelkét a bárka képére formálnia azzal, hogy a gondolkodás és meditáció révén összegyűjti tudásának szétszórt elemeit, hogy azután a szemlélődés átfogó, fókuszált tekintete elé állítsa azokat. Így járul hozzá a *lectio,* a világi és a szent szövegek olvasása az *opus restaurationis*hoz, a lélek integritásának visszanyeréséhez.

## IRODALOM

Stammberger, Ralf M. W. (2007): Diligens scrutator sacri eloquii: An Introduction to Scriptural Exegesis by Hugh of St. Victor Preserved at Admont Library (MS 672). In: Beach, I. A. (ed.): *Manuscripts and Monastic Culture*. Turnhault: Brepols, 241–284. DOI: 2007/0095/28.

Coulter, Dale (2006): *Per Visibilia ad Invisibilia. Theological Method in Richard of St. Victor*. Bibliotheca Victorina 18. Turnhout: Brepols, DOI: D/2006/0095/77 .

Illich, Ivan (2001): *A szöveg szőlőskertjében,* Budapest: Gond–Palatinus.

Németh Csaba (2020): *Quasi Aurora Consurgens. The Victorine Theological Anthropology and its Decline*. Bibliotheca Victorina 27., DOI: 10.1484/M.BV-EB.5.122791.

Offergeld, Thilo (ed.) (1997): *Didascalicon de studio legendi*. Fontes Christiani 27. Freiburg: Herder.

PL: Migne, Jacques Paul (ed.) (1854, 1879): *Patrologia Latina. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.* Paris. Tom. 175., 176.

Rorem, Paul (2009): *Hugh of Saint Victor*. Oxford – New York, Oxford University Press.

Szeiler Zsolt (2018): A Bölcsesség előterében. Szentviktori Hugó az olvasásról. *Vigilia* 83, 3, 182–189. ISBN 9770042602005 https://vigilia.hu/pdfs/Vigilia_2018_03_facsimile.pdf#page=24

Szeiler Zsolt (2019): Szentviktori Hugó: A Természet könyvének olvasásáról. In: Bagyinszki Ágoston (ed.): *A „Természet könyve" mint a „Szentírás könyvének" analógiája*. Budapest: L'Harmattan, 77–93.

Szeiler Zsolt (2024): Versengő és szemlélődő gondolkodás a középkorban. In: Vincze Krisztián (ed.): *A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleményei 8*. Budapest: Szent István Társulat, 24–42.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

# THE PLACE AND ROLE OF 'LECTIO DIVINA' IN THE CANON LAW CULTURE FROM THE 6TH TO 12TH CENTURY*

**ABSZTRAKT**

A 'lectio divina' a Szentírás imádkozásának ősi gyakorlatára vezethető vissza. Ez a „lélek táplálását" jelentette Isten Igéjének olvasásával, amelyről már a 2. századból vannak írásos emlékeink. Számos patrisztikus szerzőt fel lehet sorolni, akiknek életében és műveiben megjelenik a 'lectio divina' fogalma (pl. a sivatagi atyák, Órigenész, Szt. Jeromos, Szt. Ambrus, Szt. Ágoston, Szt. Hiláriusz), de kétségtelenül Nagy Szt. Gergely pápa (590–604) az, aki – a Szentírás különböző eretnek mozgalmak általi félreértelmezései után – megerősíti ennek a hagyományos gyakorlatnak a helyét a latin egyházban. Írásai nemcsak az egyház fegyelmére és mindennapi életére voltak jelentős hatással a korai középkorban, hanem a 11. századi kánongyűjteményekre és magára a *Decretum Gratiani*-ra is (1140 körül). A nagyszámú különböző patrisztikus szerző 'lectio divina'-ra vonatkozó munkái közül csak kevés gyakorolt tényleges befolyást az érett középkor kánonjogi kollekcióira, az első nyolc évszázad zsinati jogalkotásával együtt. Ennek panorámája kellően meggyőző képet fest számunkra a 'lectio divina' szerepéről, a klasszikus kánonjogot megelőző időszak tekintetében.

*Kulcsszavak:* patrisztikus szerzők, szerzetesi élet, korai zsinatok, pre-Gratianus gyűjtemények, *Decretum Gratiani*

## I. INTRODUCTION

The 'lectio divina' goes back to the ancient practice of praying the Scriptures.[1] This meant originally 'feeding the spirit' by reading God's Word, about which we have written records already from the 2nd century. A number of patristic authors can be listed in

* It was presented at the *36th International Biblical Conference* (Szeged, August 27th 2024). This article was written in the *Collegio S. Norberto* (Rome), in the *British Library* (London, UK), in the *Robinson College* (Cambridge, UK), and in the *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, CA). The final composition was made as part of the *International Canon Law History Research Center*'s (Budapest) and the *National Széchényi Library*'s (Budapest) research activity.

[1] André Boland, *Lectio divina et lecture spirituelle,* in Charles Baumgartner – Marcel Viller (ed.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique,* IX (Paris: Beauchesne, 1976), 470–510, especially 472–475.

whose life and works the concept of 'lectio divina' appears (e.g., the Desert Fathers, Origen, St. Jerome, St. Ambrose, St. Augustine, St. Hilary)[2], but it is undoubtedly pope St. Gregory the Great (590–604) – after the misinterpretations of Scripture by various heretical movements – who confirms the place of this traditional routine in the Latin Church.[3] His writings had a significant influence not only on the discipline and daily life of the Church in the early Middle Ages, but also on the canonical collections of the 11th century, and even on the *Decretum Gratiani* (c. 1140).[4]

## II. Patristic authors and conciliar sources on practice of 'lectio divina'

It can be seen already in the apostolic age that authority within the Church is traced back to the apostles chosen by Christ, whom – and their successors – Jesus gave teaching, sanctifying and governing authority.[5] A specific formulation of this is found in chapter 42 of St. Clement of Rome's letter to the Corinthians.[6] It is no accident, then, that the early disciplinary writings of the Church sought to link the norms they summarized primarily to apostolic authority. An excellent example is the *Didache* from the 2nd century – also known as 'The Teaching of the Twelve Apostles'[7] – or the *Traditio Apostolica* from the 3rd century[8]. Reading the writings with a prayerful spirit was thus a natural part of the patristic authors' reflections and works on the Christian ideal of life. The importance of regularly reading, meditating on and studying the Holy Scriptures is a recurring motif in the writings of the 2nd – 7th century authors in various genres.[9] Nevertheless, in the present brief survey, I do not intend to list the entire patristic corpus related to 'lectio divina', but only those early Christian authors whose works had a recognizable influence on the canonical discipline. It is obvious that the

---

[2] Heinrich Karpp, *Die Funktion der Bibel in der Kirhe,* in Gerhard Krause – Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie,* VI (Berlin – New York: Valter de Gruyter, 1980), 48–93.

[3] Cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15; Budapest: Szent István Társulat, 2017), 27.

[4] E.g., Jean Gaudemet, "L'héritage de Gregorie le Grand chez les canonistes médiévaux," in *Gregorio Magno e il suo tempo* (Studia ephemerides «Augustinianum» 34; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991), 199–221; Szabolcs Anzelm Szuromi, "Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani", *Folia Canonica* 7 (2004): 71–108.

[5] Mt 28:18–20.

[6] Annie Jaubert (ed.), *Clément de Rome, Épître aux corinthiens* (Sources chrétiennes 167; Paris: Cerf, 1971), 168–171.

[7] Willy Rordorf – André Tuillier (ed.), *La Didaché* (Sources chrétiennes 248; Paris: Cerf, 1978).

[8] Bernard Botte, *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions* (Sources chrétiennes 11; Paris: Cerf, [3]1984).

[9] For details of recent research on the history of canon law sources, cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, "New considerations and results in the fied of textual critical identification and publication of canonical sources composed in the first four centuries", *Folia Theologica et Canonica* XII (2023): 21–33.

ecclesiastical literature of this period mostly did not aim at enriching the Church's discipline, but at providing a proper interpretation of the doctrine handed down by Christ to the contemporaries. However, because of their impact on the daily life and thought of Christian communities, some of these works – or extracts from them containing a significant line of thought – have subsequently entered into the disciplinary tradition of the Church. In their form, these extracts provided the theological background for the construction of canonical norms, which in many cases were incorporated directly or indirectly (e.g., *florilegium collections*) into the early canon law collections.[10] These later collections, already composed with a more universal ambition, were able to exert a further influence in the 7th–10th centuries, thereby becoming sources of ecclesiastical discipline of the high Middle Ages. This process can also be traced in general in certain periods of the crystallization of ecclesiastical prescriptions, but also in the settling of the ecclesiastical disciplinary position on the role of 'lectio divina'.

### 2.1. Patristic authors

If we look at the patristic authors and their writings from the point of view described above, the following four church fathers should be listed for the disciplinary material on 'lectio divina': Origen (†253), St. Jerome (†420), St. Augustine (†430), and St. Gregory the Great (†604).

Origen, who was an exceptional theologian of the Alexandrian school, was famous not only for his biblical, apologetic and philosophical writings, or dogmatic works – of which his hypothesis in *De principiis* and several other views in other works of him caused serious controversy and led to the condemnation of his doctrines – but also for his writings in the field of spiritual theology and ascetics. Despite the fact that in many of his works he touches upon the question of Holy Scripture, reading of the Holy Scripture, and reflection on the Holy Scriptures, only one of his works has had a real influence on universal church discipline: his Homily IV to the Book of Leviticus.

St. Jerome is well known for his rich theological legacy. Like Origen, he had an outstanding knowledge of the Bible, which he not only commented on but also translated into Latin. In addition, his writings are important in the fields of eschatology, soteriology, ecclesiology, moral theology and ascetics.[11] He understandably placed great emphasis in his works on reading the text of the Holy Scripture.[12] It is natural, there-

[10] Cf. Gerardus Rauschen (ed.), *Florilegium Patristicum* (Bonn: Petri Hanstein, 1914).

[11] Angelo di Berardino – Johannes Quasten (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (Augustinian Patristic Institute – Rome, Patrology IV; Wesminster, MD: Christian Classics, 1986), 212–246.

[12] John Norman Davidson Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1998), 210–226.

fore, that he should have been able to influence the development of ecclesiastical discipline on 'lectio divina'. Three of his works have been cited in canon law collections[13] on this subject: his homily on the Letter to Titus, his commentary on the Book of Isaiah, and his Epistle 125. His relevant teaching on this theme can be summarized as only by reading the Scriptures regularly can the teachings of Christ be understood.

St. Augustine, whose writings cover all areas of Christian philosophy and theology, also had a profound influence on the development of 'lectio divina', including from a ecclesiastical disciplinary point of view.[14] In his works, he repeatedly dealt with the question of biblical interpretation, of which one of the most important witnesses is *De Genesi ad litteram libri duodecim* (I 20. 40; II 9. 22).[15] He is also known to have compiled religious rules (about the year 400) to promote the religious community life. The Rule of St. Augustine *(Regula)* is considered the earliest such rule of life in the Western Church.[16] In its text, the importance of reading and meditating on the Holy Scriptures is given a special place, both in the praying of the Psalms (II 3) and in the emphasis on the role of table reading (VIII 2).[17] The latter then meant primarily the Holy Scriptures, supplemented by the reading of the Rule itself. However, it is not these two works that have been incorporated into the canon law collections[18], but the reflections of two of

[13] Szabolcs Anzelm Szuromi, "The Ecclesiological Writings of Saint Jerome and their Canonical Impact", *Folia Theologica et Canonica* XI (2022): 99–107.

[14] Cf. Pope Benedict XVI, *Church Fathers. From Clement of Rome to Augustine* (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2008), 184–189.

[15] Aurelius Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim,* I 20. 40: "Ad hoc enim considerandum et observandum librum *Geneseos* multipliciter, quantum potui, enucleavi, protulique sententias de verbis ad exercitationem nostram obscure positis; non aliquid unum temere affirmans cum praeiudicio alterius expositionis fortasse melioris, ut pro suo modulo eligat quisque quod capere possit: ubi autem intellegere non potest, Scripturae Dei det honorem, sibi timorem. Sed cum tam multis exitibus verba Scripturae quae tractavimus, exponantur, cohibeant se tandem qui litteris inflati saecularibus haec ita posita, ut omnia pia corda nutriant, velut imperitum atque impolitum aliquid exagitant; sine pennis in terra reptantes, et volatu ranarum avium nidos irridentes (…)." *S. Aurelius Augustini Opera Omnia:* http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm (consulted: December 9th 2024).

[16] Szuromi, *Az egyházi intézményrendszer története,* 60.

[17] Edition: *Obras completas de San Agustín,* XL (Biblioteca de Autores Cristianos 551; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), 550–589. The Spanish bilingual edition uses the critical Latin text of Luc VERHEIJEN (ed.), *La Règle de saint Augustin,* I–II (Paris: Études Augustiniennes, 1967); cf. Athanase Sage, A., *La Regla de San Agustín, comentada en sus obras. Reglamento del Monasterio* (Madrid: Santa Rita, 1986).

[18] Cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, "The Role of the Patristic and Medieval Sources in the Revival of the Canons Regular Communities in the 11th–12th Centuries", *Folia Theologica et Canonica* X (2021): 49–58, especially 52–56.

his other writings: his Epistle 40[19] and *De vera religione*.[20] In these, Augustine explicitly underlines the daily reading of the Holy Scriptures for members of the clergy.

Finally, Pope St. Gregory the Great[21], who played a predominant theological and pastoral role in reaffirming the exercise of 'lectio divina'.[22] The importance of his letters, as in the field of ecclesiology and sacramental theology[23], is equally important to highlight in the context of emphasizing the role of the Holy Scriptures in the everyday life of the faithful.[24] He was convinced that a profound knowledge of the Holy Scriptures was indispensable for the most perfect realization of Christ-following in daily life. However, his greatest influence on canonical collections on this subject was not made primarily through his letters, but by one of his most influential works on theological and disciplinary matters, *Moralia in Iob*.[25] Here St. Gregory writes of the Bible as its reading constitutes an everyday way of getting to know God (i.e. *Moralia in Iob,* Book XV).

---

[19] Aurelius Augustinus, *Epistola* 40, c. 4: *S. Aurelius Augustini Opera Omnia:* http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm (consulted: December 9th 2024).

[20] Aurelius Augustinus, *De vera religione liber unus,* 50. 98–51. 100: "(…) Et ipsa locutio divinarum Scripturarum secundum cuius linguae proprietates accipienda sit. Habet enim omnis lingua sua quaedam propria genera locutionum, quae cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda. Quid prosit tanta loquendi humilitas, ut non solum ira Dei, et tristitia, et a somno expergefactio, et memoria, et oblivio, et alia nonnulla quae in bonos homines cadere possunt, sed etiam poenitentiae, zeli, crapulae nomina, et alia huiusmodi in sacris Libris inveniantur. […] Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis, divinarum Scripturarum consideratione et tractatione pascamus animum atque potemus vasae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem, et inanibus phantasmatibus, tamquam pictis epulis, frustra refici satiarique cupientem: hoc vere liberali, et ingenuo ludo salubriter erudiamur. […]." *S. Aurelius Augustini Opera Omnia:* http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm (consulted: December 9th 2024).

[21] Luce Pietri (ed.), *Les Église d'Orient et d'Occident (432–610)* (Histoire du Christianisme 3; Paris: Desclée, 1998), 841–842; cf. Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (London: Methuen 1972), 51–53, 57–58; Louis Duchesne, *L'Église au VIe siècle,* Paris: Ancienne Librairie Fontemoing & E. de Boccard, 1925), 540–548.

[22] Claude Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes* (Paris: Cerf, 1977); Giuseppe Damizia, *Lineamenti di diritto canonico nel «Registrum epistolarium» di S. Gregorio Magno* (Roma: Ateneo Lateranense, 1949); Dag Norberg, *Critical and exegetical notes on the letters of Gregory the Great* (Vitterhets-, Historie och Antikvitets Akademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien 27; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982); John Moorhead, *Gregory the Great* (London – New York: Taylor & Francis, 2005).

[23] In detail, cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, "Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)", in Juan Ignacio Arrieta (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia; Venezia: Marcianum Press, 2010), 1143–1163.

[24] Cf. Vincenzo Recchia (a cura di), *Opere di Gregorio Magno, Lettere/1–4* (Bibliotheca Gregorii Magni; Roma: Città Nuova, 1996–2000).

[25] Robert Gillet – Andre de Gaudemaris (ed.), *Morales sur Job I–II* (Sources chrétiennes 32; Paris: Cerf 1952); cf. *Moralia in Job. Morals on the Book of Job by Saint Gregory the Great,* I–III (Lexington, KY: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012).

### 2.2. CONCILIAR SOURCES

A similar picture emerges when we examine the decisions of the early councils. Naturally, they were already inherently formulated as prescriptions to be followed, but they had at the same time a close, intrinsic connection with the normative theological teaching of the Church, with practical implications for the lives of believers in Christ. Here again, although we know of a large number of councils from the early Christian period which refer to the Holy Scriptures as one of the pillars of the Church's faith, we find only few provisions which took place in the early canonical collections and thus influenced the material of later collections, especially in relation to the 'lectio divina'. We can list four specific councils here: Council of Antioch (around 330), Council of Toledo III (589), Council of Toledo IV (633), and Council of Rome (727). The decisions of these councils concerning the reading of the Bible can be briefly summarized as follows: The Council of Antioch (around 330) speaks of the daily reading of the Holy Scriptures within the clergy.[26] The Council of Toledo III also mentions the daily reading of the Holy Scriptures among the duties of the clergy.[27] Council of Toledo IV stresses the importance of regular reading and reflection on the Holy Scriptures in general.[28] Finally, the Council of Rome (727), under the pontificate of Pope Gregory II (715–731) also emphasized the need for regular study of the Holy Scriptures in general sense.[29]

## 3. THE 'LECTIO DIVINA' IN THE CANON LAW SOURCES OF THE 7TH–10TH CENTURIES

The dominance of particulate material is a characteristic feature of the early medieval Latin canon law collections. It means that these works contain ecclesiastical texts of mostly local origin and relevance (e.g., particular conciliar decisions), excerpts from theological writings, and penitential prescriptions, beside old canonical material, which had authority all over the Church (in which we also find some quotations from patristic writings), and certain references to contemporary ecclesiastical legislation at the universal level[30] (e.g., Pope Hormisda [514–523], Pope Vigilius [537–555], Pope Pelagius I

[26] *Conc. Antiochenum* (around 330), Can. 18. For details on the importance and provisions of the Council of Antioch, cf. Péter Erdő, *Az ókori egyházfegyelem emlékei, I–IV. század* (Ókori Keresztény Írók 2; Budapest: Szent István Társulat, 2018), 85–87.

[27] *Conc. Toletanum* III (589), Can. 7.

[28] *Conc. Toletanum* IV (633), Can. 24. For details on the importance and provisions of the councils of Toledo, cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, "Note sulle decisioni dei Concilii di Toledo dei secoli VI–VIII nella disciplina ecclesiastica della «Hispania»", *Folia Theologica et Canonica* VII (2018): 113–122.

[29] *Conc. Romanum* (727), Can. 2.

[30] In detail, cf. Linda Fowler-Magerl, *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections Before 1140. Access with data processing* (MGH Hilfsmittel 21; Hannover: Monumenta Germaniae Historica, 2005), 36–38.

[556–561][31], and naturally Pope Gregory the Great [590–604], one of the Church Fathers). This was often supplemented by fragments of the also locally relevant regal laws. However, it was precisely this mixed content of the collections that gave rise to further additions, for example with provisions on monastic life. If we examine the various textual witnesses of the specific collections, we find significant enlargements and later additions of texts of different origins, from works of oriental authors to the genre of the spiritual mirror for monks, and other enumerations, including lists of popes, bishops, abbots, and monarchs; historical, liturgical, or even exegetical passages.[32] In such a rich material, which is in interaction with the pastoral and spiritual life, the theme of 'lectio divina' repeatedly appears, either in patristic passages, in texts on local everyday religious life, or in references to the monastic way of life. Here I would like to draw attention to the contents of seven early medieval collections, in relation to thoughts on 'lectio divina':

1) *Vetus Gallica* (600 – third decade of the 8th century), which contains some patristic materials of Origen and St. Jerome.[33]

2) *Paenitentiale Cummeani* (before 662)[34] wherein we also find passages from Origen and St. Jerome.[35]

3) *Iudicia Theodori* contains five different shorter collections, compiled between 690 and 740, and consists mostly of Anglo-Saxon particular penitential material, with some patristic quotations from Origen and St. Jerome.[36]

---

[31] Peter Erdő, *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2; Venezia: Marcianum Press, 2008), 42–46. About their activities in general, cf. John Moorhead, *The Popes and the Church of Rome in Late Antiquity* (New York: Routledge, 2015).

[32] Cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, "The textual witness of the biblical commentary of Venerable Bede as a unique canon law historical document", in *International Canon Law History Resarch Center – English Newsletter* I/III (December 3rd 2023) 1–6; cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, "Evidences Concerning the Two-Way Transfer of Canonical Manuscripts between the Anglo-Saxon Kingdoms and the European Continent", in *XVIth International Congress of Medieval Canon Law* (Saint Louis University, MO – July 19th 2022) [under publication: Steven Schoenig (ed.), *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Medieval Canon Law. Saint Louis, MO, 17 July – 23 July 2022*].

[33] Hubert Mordek, *Kirchenrecht und Reform im Frankreich. Die „Collectio Vetus Gallica", die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition* (Beiträge zur Geschichte und Quellen des Mittelalters 1; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1975), 341–617; Fowler-Magerl, *Clavis Canonum,* 36–38.

[34] About the penitential books in general, cf. Cyrille Vogel, *Les «libri paenitentiales»* (Typologie des sources du moyen âge occidental, 27; Turnhout: Brepols, 1978); Péter Erdő, *Die Quellen des Kirchenrechts: eine geschichtliche Einführung* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002), 58–61.

[35] Joseph Zettinger, "Das „Poenitentiale Cummeani", *Archiv für katholisches Kirchenrect* 82 (1902): 501–540; Friedrich Wilhelm August Hermann Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche* (Halle: Verlag von Ch. Graeger, 1851; repr. Graz: Akademische Verlagsanstalt, 1958), 460–493.

[36] Wasserschleben, *Die Bußordnungen,* 145–219; Hermann Josef Schmitz, *Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren* (Düsseldorf: Druck und Verlag von Schwan, 1898; repr. Graz: Akademische Verlagsanstalt, 1958), 182–184, 523–550.

4) *Paenitentiale Bedae* (before 735) wherein we can also read patristic texts, here from St. Augustine and St. Gregory the Great.[37]

5) *Paenitentiale Egberti* (before 766) whose patristic material also includes excerpts from Origen and St. Jerome.[38]

6) Two Penitencial Books of Hrabanus Maurus (†853). Both (around 842 and 853)[39] contain patristic texts, along with other disciplinary canons. The second book can be considered relevant to the subject of 'lectio divina', which cites from the works of St. Gregory the Great, including *Moralia in Iob,* Book XV.

7) *Collectio canonum Abbonis abbatis Floriacensis* is a collection of works by Abbo, Abbot of Fleury (†1004), primarily on the rules of monastic life, composed around 988–996. It cites the Rule of St. Benedict and several writings of St. Gregory the Great, in addition to many sources of ecclesiastical and civil legislation of various levels.[40]

## 4. THE 'LECTIO DIVINA' IN THE PRE-GRATIAN CANONICAL COLLECTIONS

Traditionally, the history of canon law is divided into four major epochs, covering the period of the old law, the 'ius antiquum' (from the beginning until 1140); the classical canon law (between 1140 and 1563); the period of the canon law of Trento (between 1563 and 1917); and finally the period of codifications (from 1917 to the present day).[41] The first, since it marks the period before the *Decretum Gratiani* canon collection, is also known – in a broad sense – as the 'pre-Gratian' period. This includes, by definition, the period of the Early Church[42], recording oral norms in written form[43]; the collections of the patristic period, with particular reference to the pseudo-apostolic and old conciliar collections and their specificities[44]; the early papal legislation and its

---

37 Wasserschleben, *Die Bußordnungen,* 220–230; cf. Szuromi, *Az egyházi intézményrendszer története,* 92.

38 Wasserschleben, *Die Bußordnungen,* 231–247; cf. Reinhold Haggenmüller, *Die Überlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbücher* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Band 461; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991).

39 Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina,* I–CCXXI (Lutetiae Parisiorum: Ramos Editore, 1844–1864; hereafter: PL), CXII. 1397–1424, CX. 467–494.

40 PL CXXXIX. 471–508; cf. Lotte Kery, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140)* (History of Medieval Canon Law 1; Washington, DC: The Catholic University of America, 1999), 199.

41 Cf. Erdő, *Storia delle fonti del diritto canonico,* 9–12.

42 John Laux, *Church History. A Complete History of the Catholic Church to the Present Day* (Rockford, Ill.: TAN Books and Publishers, $^{5}$1989), 1–91.

43 Charles Munier, "Audientia episcopalis", in Angelo Di Berardino (a cura di), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane,* I (Torino: Marietti, 1983), 443.

44 Jean Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV$^{e}$ et V$^{e}$ siècles* (Paris: Cerf, $^{2}$1979).

first summaries.[45] In a narrower sense, this term is used to refer to the collections of the period from the early medieval canon collections (i.e. the 6th century) to the collections of the period ending with the methodological precursors of the collection related to the name of Master Gratian (c. 1140). On this basis, the most significant pre-Gratian canonical collections, regarding the analyzed question of the 'lectio divina' are the following: the *Decretales Pseudo-Isidorianae;* the *Decretum Burchardi Wormatiensis;* the *Collectio canonum Anselmi Lucensis;* and finally, the textual families of the canonical collection of St. Ivo of Chartres.

The Church's autonomy in the West was drastically weakened by the ecclesiastical policies of the Carolingian era, which foreshadowed the possibility of confrontation with the secular powers.[46] The tensions mainly concerned the personal independence of the bishops, the autonomy of the ecclesiastical legislation and the jurisdictional competences of the ecclesiastical courts. However, similar conflicts also arose between the different hierarchical levels within the Church (i.e. metropolitan vs. bishop). In order to remedy this situation, there appeared interpolated or falsely attributed texts which sought to assert the Church's own position by modifying the content of the sources of law or by simply forging them. The most prominent and influential canonical collection of this period – the fourth in this list – is the *Decretales Pseudo-Isidorianae,* which was composed between 847 and 852, probably in the territory of the Reims or, according to another opinion, the Soissons diocese.[47] Within this collection can be found a pseudo letter of Pope Clement (92–100), which makes significant statements about the importance of reading and meditating on the Holy Scriptures (*Epistola* 5).

Following the break-up of the Carolingian world[48], the *Decretum Burchardi Wormatiensis* canonical collection, composed between 1008 and 1022, played a distinctive role, primarily in shaping the ecclesiastical discipline of the Low Countries. The work is divided into twenty books and 1785 chapters. It is well known that Book XIX on penitential discipline was also copied independently[49], which helped to promote its

---

45 Erdő, *Storia delle fonti del diritto canonico,* 55.

46 Cf. Steven Vanderputten, "Faith and Politics in Early Medieval Society: Charlemagne and the frustrating failure of an ecclesiological project", *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 96 (2001): 311–332.

47 Karl-Georg Schon, *Unbekannte Texte aus der Werkstatt Pseudoisidors. Die Collectio Danieliana* (MGH Studien und Texte 38; Hannover: Hahnsche Buchhanling, 2006); Karl-Georg Schon, "Zur Fruhgeschichte der Falschen Dekretalen Pseudoisidors", in Péter Erdő – Szabolcs Anzelm Szuromi (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14; Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2010), 139–148; Szabolcs Anzelm Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18; Berlin: Frank & Timme, 2014), 35–44.

48 Cf. Christof Rolker, "The Age of Reforms: Canon Law in the Century before Gratian", in Andres Winroth – John C. Wei (ed.), *Medieval Canon Law* (Cambridge History; Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 62–78.

49 Cf. Ludger Körntgen, "Canon law and the practice of penance: Burchard of Worms's penance", *Early Medieval Europe* 14 (2006): 103–117.

widespread diffusion. Thanks to Burchard, Bishop of Worms, the extensive use of the regional conciliar discipline of the Low Countries was a significant innovation compared to the content of the collections of the Latin Church, besides the large number of inserted patristic materials. In addition to these, the compiler cited several penitential books (i.e. *libri penitentiales*)[50], but also took a number of canons from the most famous Insular canon law collection, the *Collectio Hibernensis,* dating from around 700.[51] This collection dedicates two entire books to the literacy of bishops and priests which is indispensable for the proper transmission of the Church's teaching to the faithful and for the adequate exercise of their daily pastoral ministry. In many cases, the canons on these subjects touch on the knowledge of the Holy Scriptures and the importance of 'lectio divina'. These are Book I: *De diverso negotio et ministerio episcoporum;* and Book II: *De diverso negotio et ministerio presbyterorum.*

The *Collectio canonum Anselmi Lucensis,* of which original canonical material was compiled by St. Anselm of Lucca, most probably between 1081 and 1083, and according to Alfons M. Stickler is considered the 'best Gregorian work'. It contains thirteen books with papal decretals, conciliar canons and patristic materials, as well as some Roman law texts. We can distinguish four main recensions of the work: 'A', 'B', 'C' and 'Bb'. The main sources of the collection are the *Collectio Dionysio-Hadriana,* the *Collectio Hispana,* the *Decretales Pseudo-Isidorianae,* the *Decretum Burchardi Wormatiensis,* and the *LXXIV titulorum digesta*. The collection is considered one of the most important sources of the *Decretum Gratiani*.[52] It is important to note that Anselm of Lucca intended to reform not only the life and instruction of the cathedral in the area of ecclesiastical discipline, but also in the reading and knowledge of the Holy Scriptures, as is evidenced by his biblical works – not widely known – namely the *Commen-*

[50] *Excarpsus Bedae-Egberti, Excarpsus Cummeani, Paenitentiale Bedae, Paenitentiale Egberti, Paenitentiale Hubertense, Paenitentiale Martenianum, Paenitentiale Remense, Paenitentiale Theodori.*

[51] Hartmut Hoffmann – Rudolf Pokorny, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen* (MGH Hilfsmittel 12; München: Monumenta Germaniae Historica, 1991); Johanna B. Will, *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Eine kanonistische Untersuchung* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 12; Würzburg: Echter, 1992); Greta Austin, *Shaping church law around the year 1000. The Decretum of Worms* (Church, Faith and Culture in the Medieval West; Farnham-Burlington: Routledge, 2009); Szabolcs Anzelm Szuromi, "Peculiarities of the Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the discipline about bishops and their duties", *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014): 469–482.

[52] Kathleen G. Cushing, *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Szabolcs Anzelm Szuromi, *Anselm of Lucca as a Canonist (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis')* (Adnotationes in Ius Canonicum; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006); Szabolcs Anzelm Szuromi, "Anselmo de Lucca", in Javier Otaduy – Antonio Viana – Joaquín Sedano (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico,* I (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2012), 353–355; Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections,* 69–77.

*tarium in Psalmos,* and *Expositio in Lamentationes Jeremiae*.[53] He dedicated Book VII of his Canon Law Collection to the necessary preparation of priests, which includes a profound knowledge of the Holy Scriptures, their daily use, and reflection on them, i.e. *De diverso negotio et ministerio presbyterorum.*[54]

Finally, I must mention the canonical work of St. Ivo of Chartres (†1115), which made an essential influence on the *Decretum Gratiani*. The history of canon law sources has traditionally attributed three separate collections to St. Ivo, written shortly after each other – or in parallel – between 1093 and 1095 (i.e. *Decretum, Panormia, Tripartita*). Over the past one and half decade there has been a clarification of the analysis, evaluation and classification of the three interrelated works, which has revised the earlier scholarly position of the late 19th century.[55] In each of the three textual families there is a special book or books dedicated to the knowledge of the Holy Scriptures; and to the duties of bishops, priests, and monks, among which we find the regular reading of the Scriptures, meditation on them, and the actions which flow from them. The indicated prescriptions are found in the *Decretum* textual family in Book IV *(De scripturis canonicis),* Book V *(De Episcoporum),* Book VI *(De clericorum),* and in Book VII *(De monachorum).* The *Panormia* textual family discusses the subject in Book II *(De presbyteris et eorum ecclesiis),* while the *Tripartite* deals with it in two books under five titles (i.e. Book 2. 36; Book 2. 37; Book 2. 47; Book 3. 7; Book 3. 11).

---

53 Szuromi, "Anselmo de Lucca", 453.

54 Edith Pásztor, "Motivi dell'ecclesiologia di Anselmo di Lucca in margine a un sermone inedito", *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e archivio Muratoriano* 77 (1965): 45–104, especially 96–104.

55 Szabolcs Anzelm Szuromi, *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work* – (Aus Recht und Religion 14; Berlin: Frank & Timme, 2010); Christof Rolker, *Canon Law and letters of Ivo of Chartres* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections,* 83–86; Szabolcs Anzelm Szuromi, "Chartres-i Ivo és kánongyűjteményének szövegcsaládjai: Egy egységes nemzetközi tudományos álláspont letisztulása", *Teológia* 55 (2021): 216–225. Under the supervision of Martin Brett, researchers (Greta Austin, Bruce Brasington, Linda Fowler-Magerl†, Jörg Müller, Przemysław Nowak, Christof Rolker, Karl-Georg Schon, Robert Sommerville, Jose Miguel Viejo-Ximénez, Andres Winroth) have done considerable work on the publication of the textual families of Ivo's collection with critical apparatus, which is available online at http://ivo-of-chartres.github.io/. The introductory notes accompanying this document contain remarkable explanations of the textual development of Ivo of Chartres' canonical work.

## 5. THE CANON LAW REGULATIONS ON THE 'LECTIO DIVINA' IN THE *DECRETUM GRATIANI* (1140)

In the *Decretum Gratiani* (c. 1140)[56] we find scattered texts in several places that contain references to 'lectio divina'. These extracts are found in the first and third parts of the collection. Among these, the most notable are the *Distinctiones* XXXVII and XXXVIII of the first part, which contain the greatest number of citations to canons on the subject. Obviously, this is closely related to the issues addressed by the two *Distinctiones* mentioned above, namely the importance of being well versed in ecclesiastical literature and the dangers to priests of ignorance of Holy Scriptures and the disciplinary norms of the Church.

Despite the fact that the *Decretum Gratiani* quotes 184 letters of Pope Gregory the Great in 264 canons, who is considered one of the most influential in explaining, interpreting and disseminating the importance of 'lectio divina', there is only one canon on the very subject in this canonical collection. This canon is an important part of the *Moralia in Iob,* already referred to above. The majority of the canons (12 of the 13) are from other authors or from synodal material (these are the same as the original sources presented above). The contents of these canons can be summarized in the following order:

1) D. 9 c. 8: "It is necessary for every bishop to read daily the Divine Scriptures".[57]
2) D. 36 c. 3: "The priest must learn from God by reading and meditating frequently on the Divine Scriptures".[58]

---

[56] Peter Landau, "Gratian and the Decretum Gratiani", in Wilfried Hartmann – Kenneth Pennington (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234* (History of Medieval Canon Law 6; Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 22–54; José Miguel Viejo-Ximénez, "Decreto de Graciano", in Otaduy – Viana – Sedano (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico,* II. 954–972; Kenneth Pennington, "The Biography of Gratian, the Father of Canon Law", in *Villanova Law Review* 59 (2014): 659–706; José Miguel Viejo-Ximénez, "Graciano y la inartificosa eloquentia", in Paola Maffei – Gian Maria Varanini (a cura di), *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri – La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII–XIII)* (Reti Medievali E-Book 19/1; Firenze: Firenze University Press, 2014), 439–450.

[57] D. 9 c. 8: "Quis nesciat sanctam scripturam canonicam, tam ueteris quam noui testamenti, certis terminis suis contineri, eamque posterioribus omnibus episcoporum litteris ita preponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum uerum uel utrum rectum sit, quicquid in ea scriptum con stiterit esse? Episcoporum autem litteras, que post confirmatum canonem uel scriptae sunt uel scribuntur, et per sermonem forte sapientiorem cuiuslibet in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum grauiorem auctoritatem doctioremque prudentiam, et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a ueritate deuiatum est?" Aemilius Friedberg (ed.), *Corpus iuris canonici,* I (Lipsiae: Tauchnitz, 1879; repr. Graz: Akademischen Verlagsanstalt, 1955; hereafter: Friedberg I), 17–18.

[58] D. 36 c. 3: "Si quis uult pontifex non tam uocabulo esse quam merito, imitetur Moysen, imitetur Aaron. Quid enim dicitur de eis? quia non discedunt de tabernaculo Domini. Erat ergo Moyses indesinenter in tabernaculo Domini. Quod autem ei opus erat? ut aut a Deo aliquid disceret aut ipse populum doceret. Hec duo sunt pontificis opera, ut a Deo discat legendo diuinas scripturas et sepius

3) D. 37 c. 10: "The basis of faithful knowledge is the reading and contemplation of the Scriptures".[59]
4) D. 37 c. 14: "The meaning of the secular texts must be discovered by reading and meditating on the text of the Divine Scriptures, which serve the knowledge of the greater truth".[60]
5) D. 38 c. 1: "The priests must be encouraged to read regularly all the Sacred Scriptures and to be sensitive to their meaning".[61]
6) D. 38 c. 6: "Those who are ordained bishops should read the Divine Scriptures regularly and meditate on the teaching therein, which is transmitted from God".[62]

---

meditando, aut populum doceat. Sed illa doceat, que ipse a Deo didicerit, non ex proprio corde uel ex humano sensu, sed que Spiritus sanctus docet. §.1. Est et aliud opus, quod facit Moyses: ad bella non uadit, non pugnat contra inimicos. Sed quid facit? orat, et donec orat, uincit populus eius; si relaxauerit et dimiserit manus, populus eius uincitur et fugatur. Oret ergo sacerdos ecclesiae indesinenter, ut uincat populus, qui sub ipso est, hostes inuisibiles Amalechitas, qui sunt demones inpugnantes eos, qui uolunt pie uiuere in Christo." Friedberg I. 135.

[59] D. 37 c. 10: "Si quis gramaticam artem nouit uel dialecticam, út recte loquendi rationem habeat, et inter falsa et uera diiudicet, non inprobamus. §.1. Geometria autem et aritmetica et musica habent in sua scientia ueritatem, sed non est scientia illa pietatis. Scientia autem pietatis est legere scripturas et intelligere prophetas, euangelio credere, apostolos non ignorare. §.2. Gramaticorum autem doctrina potest proficere ad uitam, dum fuerit in meliores usus assumpta." Friedberg I. 138.

[60] D. 37 c. 14: "Relatum nobis est, quod quidam in uestris partibus commorantes sanis doctrinis aduersantur, et prout eis uidetur non secundum traditionem patrum, sed iuxta suum sensum docere uidentur. Multas enim quidam, ut audiuimus, uestrarum partium ingeniosi homines ex his, que legunt, uerisimilitudines capiunt. Et ideo diligenter obseruandum est, ut lex Dei cum legitur, non secundum propriam ingenii intelligentiam legatur uel doceatur. Sunt enim multa uerba in diuinis scripturis, que possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque sponte presumit; sed non oportet. Non enim sensum, extrinsecus alienum et extraneum debetis querere ut quoquo modo ipsum ex scripturarum auctoritate confirmetis, ed ex ipsis scripturis sensum capere ueritatis. Et ideo oportet ab eo scientiam discere scripturarum, qui eam a maioribus secundum ueritatem sibi traditam seruat, ut et ipse possit eam, quam recte suscepit, competenter asserere. Cum enim ex diuinis scripturis integram quis et firmam regulam ueritatis susceperit, absurdum non erit, si aliquid etiam ex eruditione communi ac liberalibus studiis, que forte in pueritia attigit, ad assertionem ueri dogmatis conferat, ita tamen, ut, ubi uera didicerit, falsa et simulata declinet." Friedberg I. 139–140.

[61] D. 38 c. 1: "Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei uitanda est, qui docendi offitium in populo Dei susceperunt. Sacerdotes enim legere sanctas scripturas admonentur, Paulo apostolo dicente ad Timotheum: "Adtende lectioni, exhortationi, doctrinae," et: "semper permane in his." Sciant ergo sacerdotes scripturas sacras et canones, et omne opus eorum in predicatione et doctrina consistat, atque edificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina." Friedberg I. 141.

[62] D. 38 c. 6: "Omnes psallentes repromittimus Deo: "In iustificationibus tuis meditabor, non obliuiscar sermones tuos." Quod omnes quidem Christianos obseruare saluberrimum est, sed precipue hos, qui ecclesiasticam consecuti sunt dignitatem. Unde diffinimus omnem, qui ad episcopatus prouehendus est gradum, modis omnibus psalterium nosse, ut ex hoc etiam omnis clerus, qui sub eo fuerit, ita moneatur et inbuatur. Inquiratur autem diligenter a metropolitano, si in promtu habeat legere scrutabiliter et non transitorie tam sacros canones et sanctum euangelium, quam diuini Apostoli librum et omnem diuinam scripturam atque secundum mandata conuersari, et docere populum sibi commissum. Substantia enim summi sacerdotii nostri sunt eloquia diuinitus tradita, id est uera diuinarum scripturarum disciplina, quemadmodum magnus perhibet Dionisius. Quod si disceptauerit, et ita libenter facere et docere minime spoponderit, nullatenus consecretur. Ait enim prophetice

7) D. 38 c. 8: “Faith cannot exist without regular contemplation on the strong basis of the Scriptures”.[63]
8) D. 38 c. 9: “Anyone who ignores the reading of the Scriptures ignores the understanding of Christ”.[64]
9) D. 38 c. 10: “Regular reading of the Scriptures is necessary to live by heavenly words”.[65]
10) D. 38 c. 14: “Through regular reading of the Scriptures, we transform our everyday words and our lives”.[66]
11) D. 44 c. 11: “The reading of the divine scriptures should be added to the daily schedule of every priest”.[67]
12) D. 92 c. 4: “Let the daily occupation of the priests in the parochial house include meditation on the divine Scriptures”.[68]
13) D. 5 c. 33 de cons.: “Let the monks love to read daily the Scriptures and to contemplate their meaning”.[69]

## 6. CONCLUSION

It is clear from the canon law sources and collections of the 6th–12th centuries that they draw on both the patristic and conciliar texts. Despite the fact that, from a spiritual theological point of view, St. Gregory the Great had the strongest influence on the interpretation of ‘lectio divina’, this is not the case in the canon law collections. From a thematic point of view, it can be concluded that the disciplinary sources interpret the ‘lectio divina’ as: 1) A way of knowing God and Christ; 2) Holy Scriptures represents the heavenly words by which the baptized must live; 3) Bishops and priests have the duty of reading and meditating on the Scriptures, through which the truth they have learned can be transmitted to the baptized; 4) In the case of monks, this way is an instrument of sanctification.

---

Deus: "Tu scientiam repulisti, t ego repellam te, ne sacerdotio fungaris michi."” Friedberg I. 142.

[63] D. 38 c. 8: “Sicut stellas celi non extinguit nox, sic mentes fidelium inherentes firmamento sacrae scripturae non obscurat mundana iniquitas.” Friedberg I. 142.

[64] D. 38 c. 9: “Si iuxta apostolum Paulum Christus Dei uirtus est et Dei sapientia est, ignoratio scripturarum est ignoratio Christi.” Friedberg I. 142.

[65] D. 38 c. 10: “Qui ea, que Dei sunt sapiunt, a Domino sapiuntur, et qui ea, que Dei sunt, nesciunt, a Domino nesciuntur, Paulo testante, qui ait: "Si quis ignorat, ignorabitur." Idem: Quicumque stultus est in culpa, sapiens erit in pena.” Friedberg I. 143.

[66] D. 38 c. 14: “Locutio diuinarum scripturarum secundum cuiusque linguae proprietatem accipienda est. Habet enim omnis lingua sua quedam propria genera locutionum, que cum in aliam linguam transferuntur, uidentur absurda.” Friedberg I. 144.

[67] 44 c. 11: Friedberg I. 159.

[68] D. 92 c. 4: Friedberg I. 318.

[69] D. 5 c. 33 de cons.: Friedberg I. 1420–1421.

Endre VÁRADY

# IMPACTS OF LECTIO DIVINA ON THE INTERPRETATION OF THE MILLENNIUM IN THE BOOK OF REVELATION

**ABSZTRAKT**

A lectio humana és a lectio divinia jelenségei élénken megmutatkoznak a Jelenések könyve 20. fejezetének értelmezés-történetében, különös tekintettel a Millennium fogalmára.

A kora keresztény egzegéták által követett lectio humana főként a judaizmus teológiai örökségén alapult, míg a lectio divina bizonyos teológiai csalódásokra adott ellenreakció volt, ami a kifejezés spirituális értelmezéséhez vezetett.

*Kulcsszavak:* apokaliptika, a sátán megkötözése

In terms of Lectio Divina, we are speaking of a rather spiritual interpretation regarding its nature, which entails a rather literal way of reading and understanding the Scripture. This also amounts to saying that the whole approach is likely to be rather fundamentalist. Whereas, in terms of Lectio Humana, we are speaking of a rather rational interpretation in its nature, which entails a more symbolic way of reading and understanding the Scripture, and the whole approach tends to lean towards the liberal.

Spiritual exegesis is especially frequent and dominant as for the text of Revelation, because of which the two above mentioned approaches tend to collide quite often. Consequently, we can dare to state that the book of Revelation provides an outstanding ground for studying the phenomena of Lectio Divina as opposed to Lectio Humana. In addition, in case of the book of Revelation, spiritual interpretation employs a rather more symbolic method as opposed to its original literal approach.

The endeavour of this paper is to take a closer look at the passage of chapter 20:1–6, which has been providing the root for the concept of millennium. "This chapter has probably engendered more argument, discussion, and books than any other section of Revelation"[1], as being one of the most decisive and most debated passages in the Bible.[2]

[1] Comfort, *Revelation,* 2000, 237.

[2] Osborne, Revelation, 2002, 696.; Dér, *A Jelenések könyve,* 2014, 333.

Ribera in the 16th century calls this whole chapter "Totum caput praeobscurum" which renders *obscure*.[3]

The term *"millennium"* derives from the latin components: *"mille"* (that is *"thousand"*) and *"annus"* (that is *"year"*), denoting the one thousand years long reign of Christ's Kingdom.

Exegetically, the core problem is that the original Greek term (χιλια ετη) appears only in this section of the New Testament, creating a hapax legomenon in this regard, however a disproportionally high amount of attention has been given to this section. The problem is that "many interpreters become apologists for a particular view of the millennium and consequently elevate it above such themes as the return of Christ, the final judgement, and the splendour of eternal state."[4]

At the heart of the debate over the millennial views lie the issue of hermeneutics as well as certain preconceptions, while as a matter of fact, merely the following statements derive from the text itself:

1) This locus does not speak about the 1000 years reign of Christ, but it talks only about resurrected saints joining Him in his reign, for 1000 years.
2) There is no specific indication that their reign with Christ takes place on earth or that it necessarily follows the second advent.
3) "Numerous New Testament passages portray the expectation of Christ's return, but we must not confuse this hope with the millennial hope. They are not the same."[5]

Such elements of the end-time scenario are needed to be outlined as: the Parousia of Christ; the marriage of the Lamb; the binding of Satan; the Millennium; the final battle; the ultimate resurrection; the final judgement; and eternity. As the core of this sequence, around the term of millennium are organized the binding of Satan, and the millennial Kingdom, being these two actions heavily interrelated. Nevertheless, "The scene of the binding of Satan is not merely the prelude to the millennium but a separate vision with its own picture of the End. Like other visions in this series, it begins with its own introductory formula: I saw."[6]

The Book of Revelation ought not to be read and interpreted separately neither from intra-Biblical nor extra-Biblical apocalyptic literature, implicating valid hermeneutical keys to the proper understanding of the concept of the Millennium. All these parallels may well be regarded as determining preliminary materials to our text. There are a couple of contextual parallels within the book of Revelation below:

---

3 Takács, *A Jelenések könyve,* 2000, 409.
4 Clifton, *Hebrews-Revelation,* 1972, 349.
5 Allen, *Hebrews-Revelation,* 1972, 349.
6 Boring, *Revelation,* 1989, 201.

"The conquest of Satan narrated in this section has a general parallel earlier, in 12:7–9, where the same series of names mentioned here in 20:2 (dragon, ancient serpent, devil, Satan) appears in 12:9."[7] In Rev 9:1–12 an angel arrives with the key to the Abyss and releases the locusts as part of the 5th trumpet judgement. This may be the same angel.[8] Others considered this angel to be Christ himself, but this is debated.[9] Some others say that this angel differs from that of at 9:1–2, because the former one fell from heaven, while the latter one descended.[10] As far as the Old Testament parallels are concerned, Isa 24:21–23 must be noted, which section deals with the eschatological judgement carried out by God.

Another observation can be made regarding the *creation-recreation* parallel: "Just as the first creation appears to have involved a struggle between Yahweh and the water monster (that is sea monster) of chaos, so the new creation is preceded by similar victories and such battles."[11] The most prominent extra-Biblical parallel is found in two sections of 1Enoch (10:4–6; 10:11–13)

| | Rev 20:1–3 (7–10) | 1Enoch 10:4–6 | 1Enoch 10:11–13 |
|---|---|---|---|
| (1) | Angel descends from Heaven with key and chain | God sends and angel (Rafael) | God sends and angel (Michael) |
| (2) | The angel seizes and binds Satan | Azazel is bound by the angel | The angel binds Semyaza |
| (3) | Satan will be imprisoned for 1000 yrs | Azazel is thrown into darkness and imprisoned forever | He is imprisoned under the earth |
| (4) | Satan is released for and unspecified period | Imprisonment yet ends at the day of great judgement | The period of imprisonment is limited to 70 generations |
| (5) | Satan is cast into the lake of fire for eternal torment | On day of judgement Azazel is thrown into the fire. | On the day of judgement they are thrown into the abyss of fire. |

[7] Aune, *Revelation,* 1998,1078.; Randell, *Revelation,* 1909, 471.

[8] Comfort, *Revelation,* 2000, 237.; Allen, *Hebrews-Revelation,* 1972, 346.; Buttrick, *Interpreters,* 1957, 518.

[9] Randell, *Revelation,* 1909, 470.

[10] Takács, *A Jelenések könyve,* 2000, 409.; Ford, *Revelation,* 1975, 329.

[11] Ford, *Revelation,* 1975, 229.; Beale, *The book of Revelation,* 1999, 985.

"The metaphor of "binding", i.e., imprisoning Satan or demons particularly until the day of judgement, occurs frequently in Judaism (1Enoch 10:4, 11–12; 13:1; 14:5; 18:12–16; 21:3–6; 53:4–54:5; Jub. 5:6; 10:7–11; 2Enoch 7:2; 2Apoc.Baruch. 56:13; see Jude 6).[12]

Several non-biblical writings of the New Testament period shed some light on our passage. In 2Esdras (7:26–30, which is the same as 4Ezra), there is a temporal messianic kingdom of 400 years in which the messiah reigns. After the 400 years he dies. Following a period of 7 days of silence, there is resurrection. In 2Enoch (32:2–33:2), time is divided into periods of 1000 years each. The 8th period of 1000 years is the eternal age. In 2Baruch (39–40) a messiah is expected to be revealed at the end of the last kingdom of a series of four. He will establish his kingdom after the Antichrist is destroyed."[13]

"In Jewish apocalyptic there are varying periods of punishment. In 1Enoch 21:6 it will be 10 million years, while in 2Esdr (4Ezra) 7:28 it is 400 years. The idea of a 1000-year period may have stemmed from reflection of Ps 90:4 (cf. 2Pt 3:8). In some segments of Judaism, history was seen as a cosmic week of 1000 year-days, and thus the 7th 1000 would be a messianic time of rest (Barn 15; 2Enoch 32.1–33.2)"[14] In addition, "The closest analogy to the pattern of Revelation is that of the neo-Hebraic Apocalypse of Elijah, in which a messianic kingdom of 40 years comes after the destruction of the Antichrist and before the destruction of Gog and Magog."[15] "Combining Dt 8:2 and Ps 90:15, Rabbi Akiba viewed it as a 40-year reign equal to the wilderness wanderings. Another rabbi used Mic 7:15 and saw a 400-year reign paralleling Israel's stay in Egypt. Jehuda used Dt 11:21 and saw it as 4000 years, the same amount of time as from creation to the present."[16]

More interestingly, some parallels can be traced down also in other religious thoughts, too, that are different from the Jewish theological heritage: "The forced confinement of Satan in the abyss has parallels in the motif sequence of other ancient combat myths. (Hesiod's Theogony: conquest of the Titans by Zeus, 711–719)[17] "In the Zend (Iranic myths) religion, according to the Bundehesh iii.26 (cf. xiii.77) the evil serpent Azhi-Dahaka was smitten by Thraetaona and fettered in the mountain Dama-vand for 9000 years. He was released by Ahriman, and reigned for 1000 years, but was slain by Sam or-Keresasp. After the renovation of the world there would be no Azi-Dahaka."[18]

---

12 Aune, *Revelation,* 1998, 1082.
13 Allen, *Hebrews-Revelation,* 1972, 349.; Buttrick, *Interpreters,* 1957, 519.
14 Osborne, *Revelation,* 2002, 701.
15 Buttrick, *Interpreters,* 1957, 519.
16 Osborne, *Revelation,* 2002, 696.
17 Aune, *Revelation,* 1998, 1078.
18 Buttrick, *Interpreters,* 1957, 518.

"Whether symbolic or literal, this time period of Satan's imprisonment matches the time period of Christ's reign (4–6).[19] The original literal interpretation reads: "The destinies of Satan are determined by the chief events in the life of Christ. In chapter XII, Satan's expulsion from heaven is connected with the birth and ascension of Christ. … Then, on Christ's Second Advent, … Satan is cast down from the earth into the abyss and the Millennial Kingdom is established."[20] This exegetical option states that Satan here is completely inactive during the 1000 years millennial period following the second advent of Christ. Some New Testament passages indicate that Satan is still active in the present age (Lk 22:3; Acts 5:3; 2Cor 4:3–4; 11:14; Eph 2:2; 1Pt 5:8)"[21]

"Some interpreters understood the *breve tempus,* "short period" (following the release of Satan), to be three years and six months, since it was widely believed (based on Dan 7:25; 8:14; 9:27; 11:7, 11–12) that the period of the Antichrist's dominion would last three and one-half years (Justin Dial. 32; Irenaeus Adv. haer. 5.25.3; 5.30.4; Hippolytus de Ant. 61.9; Asc. Isa. 4:12; Apoc. Elijah 2:52; Victorinus Comm. in Apoc. 20.3,11.2).[22]

According to the literal interpretation, all believers will partake of the first resurrection because all believers have been freed from the second death (that is, the lake of fire). These believers will have new bodies as described in 1Cor 15:51–53. In one term, the literal way of understanding the end-time scenario as well as the Old Testament-prophecies, is named *Pre-Millennialism*. In this view, the return of Christ will occur before the beginning of the Millennium, and He will establish a literal kingdom on earth, which will last for a literal period of 1000 years, and the believers will accompany him during that. There are also some sub-cathegories to view, taking the notion of *tribulation and rapture* into consideration, such as *pre-tribulational rapture, mid-tribulational rapture, post-tribulational rapture,* and *partial rapture*. Before Christ's return, the period will be the worst in history as a result of the plagues and tribulations. One century and a half after completion of New Testament era, the church was largely pre-millennial, represented by many of the early church fathers (Papias, Justin Martyr, Irenaeus, Melito, Tertullian, Hippolytus, Methodius, author of the Epistle of Barnabas). During that 1000 years, Old Testament promises for Israel will be fulfilled (eg: Is 2:4; 9:6–7; 11:6–9; 35:5–6; 42,1) and the nation of Israel will turn to Jesus. There is a huge number of Old Testament passages speaking of earthly kingdom: Dt 30:1–5; 2Sm 7:12–16; Ps 2:6–12; 72:8–14; Is 2:2–4; 11:1–10; 12:1–6; 24:23; 32:15–20; 35:1–2; 60:10–18; 65:20–22; Jer 3:14–18; 23:5–6; 30:3; 31:35–40; 33:14–18; Ez 34:23–14; 36:16–38; 37:15–28; Dn 2:44–45; Hos 3:4–5; Joel 3:18–21; Am 9:11–15;

---

19 Comfort, *Revelation,* 2000, 239.

20 Charles, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John,* 1920, 140.

21 Mounce, *The Book of Revelation,* 1998, 361.

22 Aune, *Revelation,* 1998, 1084.

Micah 4:1–8; Zeph 3:14–20; Zech 14:5–17. It has grown out of the Old Testament prophetic hope, that God would come and set up his kingdom on earth.

The origin of the idea stems from the eschatological expectations of late apocalyptic Judaism. In earlier times, the Jews pictured a messianic kingdom that would last on the present earth forever (cf. Isa 11:10–16; 65:20–25; Dn 7:14,27). "Under the influence of Hellenistic dualism (from about 100 BC onward), developed an increasing pessimism about this earth as a proper place for such a glorious period. The idea of a partial and temporary realization of God's kingdom prior to its complete establishment arose in an effort to mediate between the earlier eschatological hope of an earthly kingdom in Palestine ruled by Yahweh himself, and a later conception of a transcendental and universal kingdom for risen saints in a renewed heaven and earth."[23] "The idea of a millennial period resulted from – then – the combination of two different kinds of eschatology. Prophetic eschatology pictured a this-worldly fulfilment of God's purpose (cf. Isa 65:17–25; Ezek 34:25–31). It understood salvation in continuity with this world. In contrast, apocalyptic eschatology holds that this present world must pass away to make way for eschatological fulfilment in the setting of new heavens and a new earth (cf. Isa 65:17; 66:22; 1Enoch 91:15–16; 2Pt 3:12–13). The Messiah is not a this-worldly royal figure but a transcendent figure who brings salvation from the other world. The final kingdom of God does not grow out of this world but breaks into it from the beyond. By John's time these two views had already been combined into a scheme in which a this-wordly Messiah brought this-worldly salvation during a transitional kingdom, which was then superseded by eternal apocalyptic salvation in the new world."[24] Its driving force was the demand that God confines the wicked and realizes his rule during human history already. That is to say that "The beliefs in the day of the Lord articulated that the kingdom of God, or the messianic period were all this-worldly, attaching to this present age."[25] Consequently, first century Christianity expected parusia soon and did not fully give up on the concept similar to the one communicated on Palm Sunday. This concept is also spoken of by the phrased claim of the disciples in Ac1:7.

Upon the original premillennial exegetical dominance of the early church, a gradual shift was taking place with regards to eschatological understanding, which finally led to A-Millenialism as such, with its prominent advocates as Origen, Eusebius, Augustine, Jerome. The early premillennial consensus was first challenged by the Alexandrian school, who advocated the allegoric approach to interpreting Scripture, especially Clement of Alexandria. This change was motivated by some extreme portrayal of the fertility of the earth during the millennium (eg: Papias [Irenaeus.Adv.Haer.5.33.3;

[23] Mounce, *The Book of Revelation,* 1998, 367.

[24] Boring, *Revelation,* 1989, 206–7.; Dér, *A Jelenések könyve,* 2014, 337–9.

[25] Buttrick, *Interpreters,* 1957, 519.

Euseb.HistEccl. 3.39], Cerinthus [Euseb.Hist.Eccl.3.38], Nepos [an Egyptian bishop: who held that sensual pleasures as eating, drinking, marrying would be part of the kingdom: Euseb.Hist.Eccl.7.24]). Thus, scholars of that time were led to condemn the *materialistic chiliasm*. Origen rebuked those who looked forward to bodily pleasure and luxury in the millennium.[26] It was Augustine, however, who about the beginning of fifth century made the first serious effort to interpret Rev 20 in a non-millenarian fashion. He held that the 1000 year period was to be taken as the interval between the first and second advents of Jesus. The binding of Satan during this period was accomplished by Christ during his earthly ministry. The first resurrection was the spiritual birth of believers (cf. Augustine: DeCiv.Dei 20:6–12).[27] In other terms, it refers to one's conversion during the entire era upon Christ's resurrection and ascension (Col 3:1–2; Rm 6:4; Eph 2:5–6; 5:14). And as for the second resurrection: it applies to everyone, which means that judgement will be realized on those who did not take part in the first resurrection. Amillenialists rejected the concept of an earthly historical millennium. They proclaimed that the Old Testament prophecies of the Messiah's Kingdom were fulfilled, either by the saints reigning with Christ in heaven, or (spiritually, not literally) by the church on earth. This is the present situation of Christians who had been "raised with Christ" and "enthroned in heavenly places with Christ" (cf. Col 3:1; Eph 2:6; Aug. De civ. Dei 20.6–20).

In Lectio Divina, Millennium became a symbol for the period of the Christian church, stressing the spiritual reign of Christ in the hearts of his followers, which began by the resurrection of Christ. There is not a literal period of tribulation either, since that includes various events during the history of the church. As far as the Old Testament promises of Kingdom on earth are concerned, they are applied to the eternal state. Therefore, the event of resurrection (which is an elemental part of reigning together with Christ) is also taken spiritually. This first resurrection happens in a spiritual way in the believers' hearts at salvation, and the Millennium is their spiritual reign with Christ on earth between his first and second comings. Although only *first resurrection* and *second death* are mentioned exclusively, the complementing parts are easily generated by theological logics. This way the discrepancy is solved, namely how could a resurrection take place prior to the general resurrection at the end times? It is merely an exegetical conception that generates a second resurrection as logically subsequent to the named first one. But what if the elements of the intended sequence are *resurrection* and *death?* Resurrection is the first, and death is the second, and the sequence is not by chronology but by character, resulting the concept:[28]

---

[26] Origen: De Princ 2.11.2–3

[27] Mounce, *The Book of Revelation,* 1998, 369.

[28] Beale, *The book of Revelation,* 1999, 1005.

First (physical) death of the saints → First (spiritual) resurrection of the saints
Second (physical) resurrection of the wicked → Second (spiritual) death of the wicked

The symbolism of the resurrection motif is somewhat similar to the concept depicted in the narrative of the prodigal son: he was dead and then came to life. Augustine interprets resurrection on the ground of regenerating baptism (cf. Rm 6:4; Ef 5:14)[29] "The overall analysis of verses 1–6 supports a figurative meaning. Speaking of the millennium itself, it is not a literal chronological number, based on the perception that the book of Revelation constantly uses numbers figuratively elsewhere, plus the figurative nature of the immediate context (eg. chains, dragon, serpent, locked, sealed), in addition, the use in Jewish and Christian writings of 1000 years as a figure of eternal blessing of the redeemed."[30] "The term "thousand years" (chilia, millennium) may suggest only completeness, or perfection in Revelation." "It is not at all likely that John intended the 1000 years to be taken any more literally than the seven-headed beast with ten horns. It is the indefinitely long reign of the Messiah."[31] It is also worthwhile the understand the concept of 1000 years in Ps 50:10; Ps 90:4; 2Pt 3:8. The emphasis is rather on the contrast between "short period" and 1000 years: The victory of Christ is long, but the victory of evil is short.[32] John repeatedly portrayed the temporary character of evil's victories: 3,5 years; "time, times, and a half time"; 42 months; 1260 days. The kings had authority for only one hour (17:12), and Rome's ruin came in one hour. In all these terms John stresses the brevity of evil's power. By contrast, Christ's power will involve a reign of 1000 years.[33] The relation of the two periods is symbolic, that is these, does not represent two time periods but two phenomena. A three-and-a-half-year long period represents limited, unsuccessful realm, whereas 1000 years represent untouched, perfect, full realm. It is exegetically fruitful to notice the similarity with Ex 20:56; Dt 5:9–10, where 3–4 generations represent the curse, and 1000 generations represent the blessing.[34] "The 1000 year-long binding, and the loosing for a little time, describe two events which occur contemporaneously. While the godly need to have no fear, because even in this world Satan's power as regards to them is completely limited by Christ's act of redemption, yet in another sense, as regards the ungodly, Satan is loosed and obtains power over them. The seer wishes to describe the devil in a twofold character, subordinating the second to the first."[35] These time periods are not meant to be consecutive, that is they do not form a chronological sequence, namely, Satan was

29 Takács, *A Jelenések könyve,* 2000, 414.
30 Beale, *The book of Revelation,* 1999, 995.
31 Allen, *Hebrews-Revelation,* 1972, 349.
32 Allen, *Hebrews-Revelation,* 1972, 347.
33 Allen, *Hebrews-Revelation,* 1972, 346.
34 Takács, *A Jelenések könyve,* 2000, 409.
35 Randell, *Revelation,* 1909, 471.

allowed to deceive the nations for a certain while, than was locked away for 1000 years, yet upon that he is set free to be given a last chance to act deceitfully again. Rather these periods ought to be taken synchronically, representing a section of a single momentum, involving two opposite powers.[36] The phrase expresses a quality, and does not express a period of time. Just as in Rev 7:4, 1000 signifies completeness. When Satan is bound for 1000 years, it means that Satan is completely bound.[37]

In conclusion, the phenomena of Lectio Humana and Lectio Divinia (in their special form) are vividly apparent in the interpretation history of Revelation chapter 20, with special regard to the concept of the Millennium. Lectio Humana pursued by early Christian exegetes was based mainly on the theological heritage of Judaism, whereas consecutively Lectio Divina was mostly a counter-reaction motivated by certain disappointments both in the Parousia-hope and in the deviant manifestation concepts of the millennium, resulting in the spiritual interpretation of it which prevailed for long centuries.

## BIBLIOGRAPHY

Allen, Clifton J. *Hebrews-Revelation. General articles,* vol. 12, Clifton J. Allen, gen. ed. *The Broadman Bible commentary.* Nashville: Broadman Press, 1972.

Aune, David E. *Revelation 17–22,* vol. 52C, Bruce M. Metzger et al., gen. eds. *Word Biblical Commentary*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.

Beale, G.K. *The book of Revelation: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids Michigan: W.B. Eerdmans / Carlisle Cumbria: Paternoster Press, 1999.

Boring, Eugene. *Revelation*. Louisville: John Knox Press, 1989.

Buttrick, George Arthur. *James, Peter, John, Jude, Revelation, General Articles, Indexes*. George Arthur Buttrick ed. *The Interpreter's Bible,* Vol. 12, Nashville: Abingdon Press, 1957.

Charles, R. H. *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*. S. R. Driver, A. Plummer, C. A. Briggs gen. eds. Vol. 2. Edinburgh: T. &. T. Clark, 1920.

Comfort, Philip W. *Revelation*. Grant R. Osborne, ed. *Life Application Bible Commentary.* Cambridge: Tyndale House Publishers, 2000.

Dér Katalin. *A Jelenések könyve.* Budapest: Kairosz, 2014.

Ford, J. Massyngberde. *Revelation. The Anchor Bible*. Vol. 38, Garden City, N.Y: DoubleDay, 1975.

Mounce, Robert H. *The Book of Revelation*. Grand Rapids Michigan: W.B. Eerdmans, 1998.

Osborne, Grant R. *Revelation.* Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

Randell, T. and A. Plummer. *Revelation*. A.T. Bott ed. *The Pulpit Commentary*. Vol. 51. London: Funk & Wagnalls, 1909.

Takács Gyula. *A Jelenések könyve.* Budapest: Kairosz, 2000.

---

[36] Takács, *A Jelenések könyve,* 2000, 412.

[37] Randell, *Revelation,* 1909, 471.; Takács, *A Jelenések könyve,* 2000, 409.

Brent DUCKOR és Jean-François RACINE

# VEZETÉS A HÁTRALÉVŐ IDŐBEN. PÁL VEZETÉSÉNEK SZENVEDÉLYE ÉS ÖSSZETETTSÉGE A KORINTUSIAKNAK ÍRT ELSŐ LEVELÉBEN

**SOMMAIRE**

Paul de Tarse s'est engagé à mener les membres des nations vers Israël avec une passion et un style qui incitent à étudier son type de leadership avec un groupe particulier, les Corinthiens. Après une discussion sur ce qui est connu sur Paul et la communauté corinthienne, l'article explique son projet concernant ce groupe et comment son adhésion au message qu'il promeut place ces personnes dans une position délicate et difficile. Suivent trois études de cas (1 Co 1,10–12; 5,1–4; 12) étudiant comment la manière dont Paul exerce son leadership demeure pertinente aujourd'hui. Utilisant un ouvrage standard contemporain, *The Leadership Challenge,* par Kouzes et Posner, l'article montre comment le leadership de Paul en 1 Corinthiens converge, mais aussi diverge avec les meilleures pratiques de leadership décrites par Kouzes et Posner. L'article conclut que Paul apparaît comme un leader audacieux, d'une authenticité rafraîchissante, indéfectible quant à sa mission de rapprocher ce groupe d'Israël. De cette étude se dégage le portrait d'un leader complexe, animé par des principes, qui exerce son leadership à plusieurs niveaux dans et à travers la communauté.

A korai keresztény szent iratok szerint Jézus, Péter és Pál három meghatározó vezető, akik mind sajátos szerepet játszottak a 1. századi egyház fejlődésében. Közülük azonban egyedül Pál volt az, aki rendkívüli szenvedéllyel, határozott stílussal és mély elkötelezettséggel igyekezett a pogányokat Izrael hitéhez vezetni. Vezetői modelljének megértéséhez érdemes különösen egy adott közösségre, a korintusi gyülekezetre összpontosítani.[1] Pál vezetői stílusa, hangneme és tanításainak tartalma első kézből megismerhető fennmaradt leveleiből, amelyek betekintést nyújtanak abba, hogyan töltött be vezetői szerepet a Földközi-tenger keleti vidékén működő korai keresztény közösségekben.

[1] A szerkesztő kiemelt megjegyzése: Pál soha nem használja a *pásztor* metaforáját írásaiban. Mégis könnyen belátható, hogy apostoli küldetésének lényege egy nyáj összegyűjtése volt, miközben helyi vezetőket bízott meg azzal, hogy biztos iránymutatást adjanak a lelki legelők felé. Ezért a pásztor képének alkalmazása ebben az összefüggésben is indokolt. Az olvasónak érdemes ezt szem előtt tartania, hogy megértse, miként maradhatott Pál – aki soha nem tekintette magát pásztornak – mégis a pásztori vezetés egyik kiemelkedő példája.

A mai kereszténység számára Pál a vezetés történetének kiemelkedő alakja. Egyaránt megtapasztalta a sikereket és a kudarcokat, mégis kitartóan haladt előre küldetésében, amelynek célja új közösségek alapítása volt. Még a nehézségek és viszályok közepette is példát mutatott követőinek. Bár távolról irányította a korintusi gyülekezetet, teret adott másoknak a cselekvésre, miközben figyelemmel kísérte és szükség esetén „korrigálta" közössége életét.

Az Apostolok cselekedeteinek majdnem felét Pál apostol alakja határozza meg, aki a pogányok között hirdeti küldetését. Levelei alkotják az Újszövetség jelentős részét, és már Szent Ágoston óta a teológusok egyik legfontosabb forrásai. A modern egyházi vezetőkre – különösen a protestáns hagyományban – nagy hatást gyakoroltak, ösztönözve őket arra, hogy mérlegeljék a vezetői szerep kihívásait és azok következményeit.

Mindezek fényében nem meglepő, hogy Pál vezetői szerepe és küldetése az utóbbi években kiemelt figyelmet kapott.[2] A Korintusiaknak írt első levelet választottuk kiindulópontként, mivel ideális forrást nyújt Pál vezetői stílusának, üzenetének és a vezetés összetettségének tanulmányozásához az ő szemszögéből. Levelei közül ez a legpárbeszédesebb: világosan megmutatja, hogyan foglalkozik a legkülönfélébb kérdésekkel, és hogyan vitatja meg azokat a problémákat, amelyeket a korintusi közösség tagjai elé terjesztettek.

Pál egyedülálló vezetői stílusát, üzenetét és vízióját vizsgálva határozottan szinkronikus megközelítést alkalmazunk. Korintusi vezetését elemezve szembeállítjuk az ő álláspontját a modern vezetéselméleti művekkel – például James Kouzes és Barry Posner *The Leadership Challenge* című munkájával.[3] Ezzel feltárjuk, hogy Pál hol felel meg a jó vezetésről alkotott elfogadott elképzeléseknek, és hol tér el azoktól. Nem célunk megkérdőjelezni Pál Krisztus-központú vezetői szemléletét, hanem inkább azt vizsgáljuk, hogy szavai és tettei nem magyarázhatók meg maradéktalanul a modern tudományos módszerekkel. Épp ellenkezőleg: arra késztetnek bennünket, hogy újragondoljuk saját előfeltevéseinket arról, mitől válik valaki jó vezetővé.

---

[2] Lásd például Richard S. ASCOUGH and Charles A. COTTON, *Passionate Visionary: Leadership Lessons from the Apostle Paul,* Peabody, MA, Hendrickson, 2006; Andrew J. CLARKE, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6,* in *Secular and Christian Leadership* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 18), Leiden, Brill, 1993; *A Pauline Theology of Church Leadership* (Library of New Testament Studies, 362), London: T & T Clark, 2008; Verlyn D. VERBRUGGE, *Paul's Style of Church Leadership Illustrated by His Instructions to the Corinthians on the Collection: To Command or not to Command,* San Francisco, Mellen Research University Press, 1992).

Bár ezek a munkák értékes betekintést nyújtanak Pál vezetési stílusába, vagy csupán leveleinek egy kisebb mintájára (VERBRUGGE), vagy pedig teljes gyűjteményére (ASCOUGH és COTTON; CLARKE 2008) összpontosítanak. Projektünk szempontjához CLARKE 1993-as monográfiája áll a legközelebb, mivel a Korintusiaknak írt első levelet elemzi a görög–római világ Kr. u. 1. századi vezetési struktúráiról rendelkezésre álló ismeretek fényében.

[3] *The Leadership Challenge: How to Make Extraordinary Things Happen in Organizations,* Hoboken, NJ, Wiley & Sons, $^{6}$2017. Magyarul: *Vezetői készségek elsajátítása. A példaértékű vezetővé válás öt alapszabálya,* Pallas Athéné Könyvkiadó, Budapest, 2019.

Nem kívánjuk kedvezőtlen színben feltüntetni a pszichológia, szociológia és szervezeti elmélet mai szintézisét, amely a vezetésről szóló világi diskurzusokat uralja. Sokkal inkább azt szeretnénk megmutatni, hogy Pál apostol kulcsszerepet játszik annak újragondolásában, mit jelent jól vezetni – ám nem feltétlenül úgy, ahogyan azt a mai olvasó várná. Pál vezetése az időhöz való sajátos viszonyulásban és a Krisztus messiási mivoltába vetett megingathatatlan hitben gyökerezik. Ez a meghatározó perspektíva és történeti közeg szab határt annak, hogy Pál korintusi vezetését a modern, univerzális kategóriákra egyszerűsítsük a vezetésről szóló diskurzusban. Még ha arra a felismerésre is jutunk, hogy manapság Pál nem „nekünk szóló" vezető, mégis végigkövethetjük az ő útját. Küldetése ugyanis túlságosan fontos ahhoz, hogy anakronisztikusnak bélyegezve félretegyük.

A tanulmány terjedelmi korlátjai miatt három esettanulmányra összpontosítunk, amelyek Pált adminisztratív és stratégiai szerepkörben betöltött vezetőként mutatják be. A Korintusiaknak írt első levél tanúsága szerint, miután a keresztény közösség alapításának vállalkozói szakasza lezárult, Pálnak a közösség mindennapi életében felmerülő különféle kihívásokkal kellett szembenéznie. Minden esetben a *The Leadership Challenge* című művet hívjuk segítségül annak vizsgálatára, hogy Pál hogyan vezetett – vagy éppen hogyan érzékelte saját vezetői szerepét – ezekben a konkrét helyzetekben. Az összehasonlító elemzésből kiderül, hogy bár Pál vezetési stílusa sok tekintetben összhangban áll a *The Leadership Challenge* elveivel, alapvető üzenete és vezetői felfogása szemben áll a modern vállalati modellek logikájával, amelyeket számos kortárs szerző magától értetődőnek vesz. A 21. századi vállalati és oktatási vezetés közönségével ellentétben Pál a vezetőket Isten elhívásának részeként szemléli. Meggyőződése szerint ő maga is isteni küldetést kapott, hogy a hátralévő időben vezesse közösségeit. Célja nem csupán a korintusi gyülekezet egységének megőrzése, hanem az is, hogy másokat felkészítsen Izrael számára. Éppen ezért vezetését nem lehet leegyszerűsített szlogenekkel vagy formulákkal megragadni. Pál vezetése összetett és küzdelmekkel teli folyamat, amely nem illeszkedik a mai, jól csomagolt és árucikké tett „hogyan vezessünk" típusú irodalomhoz. Írásai és levelei ezért a legnagyobb figyelmet és alázatot érdemlik, amikor azt vizsgáljuk, mit jelentett számára a vezetés a messiási mozgalom alapító éveiben.

## 1. Kicsoda Pál, és honnan tudunk róla?

Abból a feltételezésből indulunk ki, hogy nem minden olvasónk ismeri a Pálról szóló legújabb kutatások eredményeit, ezért ebben a részben alapvető információkat nyújtunk Pál személyéről, küldetéséről és az Újszövetségben betöltött jelentőségéről.

A Pálról szóló megbízható információk feltárása összetett feladat, részben azért, mert két különböző típusú forrás áll rendelkezésünkre: levelei és az Apostolok cselekedetei. Első pillantásra a bőséges forrásanyag – különösen az Apostolok cselekedeteiből meríthető életrajzi adatok – azt a benyomást keltheti, hogy Pál életéről és tevékenységéről minden lényeges információ rendelkezésre áll. Ha azonban alaposabban megvizsgáljuk

ezeket az adatokat, ez a kép árnyaltabbá válik. Tény, hogy az Apostolok cselekedetei, amely nagyjából negyven évvel Pál levelei után keletkezett, nem tekinthető olyan megbízható forrásnak, mint Pál saját fennmaradt írásai. Ugyanakkor levelei viszonylag kevés életrajzi információt tartalmaznak. A *Corpus Paulinum,* vagyis a Pálnak tulajdonított levelek gyűjteménye tizenhárom iratot foglal magában, ám ezek közül hat későbbi keletkezésű, és csak kevéssé vagy egyáltalán nem köthető Pálhoz. A fennmaradó hét levél bár hitelesebb forrásnak tekinthető, még ezek is csupán szórványosan tartalmaznak életrajzi részleteket, főként olyan eseményekkel kapcsolatban, amelyek a korai Krisztust követő közösségek életét érintik.

Mivel Pál saját levelei csak szűkösen tartalmaznak életrajzi adatokat, sok kutató az Apostolok cselekedeteihez fordult annak érdekében, hogy rekonstruálja személyét és tevékenységét. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy ez a mű bőséges életrajzi részletekkel szolgál. Ugyanakkor minden, amit a Lukács által írt Apostolok cselekedetei Pálnak tulajdonít, legjobb esetben is másodkézből származó beszámolókon alapul. Ahogyan John Knox is rámutatott, az itt található információk értelmezésekor különös óvatosságra van szükség.[4] Az Apostolok cselekedeteinek számos eleme történelmileg nehezen igazolható, például Pál utazásainak leírása, földrajzi misszióinak természete vagy római állampolgárságának kérdése. A mű szerzője Pál portréját hallomásból építette fel, a hiányzó részleteket pedig saját céljainak megfelelően egészítette ki.

Ezzel szemben azok a levelek, amelyeket a kutatás közmegegyezése szerint valóban Pál írt – a Rómaiaknak írt levél, a Korintusiaknak írt első és második levél, a Galatáknak, a Filippieknek és a Tesszalonikaiaknak írt levelek, valamint a Filemonnak írt levél – szilárdabb alapot nyújtanak néhány hiteles történeti tény megállapításához. A 20. század végének és a 21. század elejének tudományos konszenzusa alapján az alábbiak jelenthetők ki: Pál folyékonyan beszélt görögül, ismerte a görög retorika bizonyos elemeit, és idézte a görögre fordított Septuagintát, amelyet a zsidó diaszpórában használtak. Mindez arra utal, hogy diaszpórában élő zsidó volt. Saját leveleiből az is kiderül, hogy farizeusnak vallotta magát (Fil 3,5), ami arra utalhat, hogy átvette a farizeusi vallási szemléletet. Tudjuk továbbá, hogy korábban üldözte az egyházat (1Kor 15,9), volt legalább egy misztikus élménye (2Kor 12,1–10), és időnként apokaliptikus gondolkodásmódot képviselt (1Tesz 4,16–5,3). Ha Pált diaszpórában élő zsidónak tekintjük, aki osztozott az Izrael építésével kapcsolatos farizeusi szemléletben, miközben apostolként a pogányokat az Izraelhez vezető útra kívánta elvezetni, ez összhangban áll leveleinek tartalmával és azok történeti értelmezésével.

Pál saját írásaiból az egyik legérdekesebb tanulság, hogy vezetése nem egyszemélyes vállalkozás volt. Levelei kivétel nélkül többes szám első személyben íródtak, és rendszeresen említ társakat, mint például Szilvánusz, Szosztenész, Timóteus, Titusz, Priszcilla (Priszka) és Aquila. Ezek a munkatársak vagy együtt utaztak vele, vagy a nevében láto-

[4] *Life of Paul,* New York, Abingdon-Cokesbury, 1950.

gatták meg a közösségeket, hogy tájékoztassák őt az ottani helyzetről, illetve segítsék a közösség életét és szolgálatát. A kor társadalmi viszonyaihoz képest különösen figyelemre méltó Pál bizalma és elkötelezettsége a férfiakkal és nőkkel való együttműködés iránt. Vezetési stílusa és üzenete hangsúlyosan közösségközpontú: az egyházat olyan testként ábrázolja, amely sok tagja révén kapcsolódik Istenhez. Noha Pál elismeri a vezetők – elsősorban az apostolok, próféták és tanítók (1Kor 12,28) – szerepét, egyúttal nagy jelentőséget tulajdonít a közösség tagjainak és azok különféle lelki ajándékainak, amelyek mind sajátos helyet töltenek be az egyház életében.

A Pál hét leveléből kirajzolódó portrét kiegészíthetjük az Apostolok cselekedeteiben található olyan információkkal, amelyek nem kapcsolódnak szorosan annak teológiai programjához. Például az Apostolok cselekedetei Pál szülővárosaként a kis-ázsiai Tarzuszt jelöli meg (ApCsel 21,39), és megemlíti, hogy sátorkészítőként dolgozott (ApCsel 18,3). Mivel Pál sátorkészítőként üzleti tevékenységet folytatott, a Római Birodalmon belül számos társadalmi csoporttal kapcsolatba kerülhetett, köztük zsidókkal, görögökkel és rómaiakkal. Kereskedelme révén jelen volt a görög–római világ jelentős csomópontjaiban, mégis egy viszonylag jól körülhatárolt társadalmi rétegben maradt, amelynek tagjai közé nem tartoztak sem a legszegényebbek, sem a legfelsőbb elit képviselői. A rendelkezésre álló források alapján Pál a társadalom középrétegéből irányította közösségét, hiszen maga is ebből a közegből érkezett.

## 2. Kik voltak a korintusiak?

### 2.1. A város és környezete

#### 2.1.1. A társadalmi és gazdasági feltételek Korintusban

Amikor Pál Kr. u. 50 körül Korintusba érkezett, egy pezsgő, kozmopolita városban találta magát, amelynek fejlődését két kikötője is elősegítette. Ezek a Korinthoszi-földszoros két oldalán helyezkedtek el, és kulcsszerepet játszottak a térség kereskedelmében. Az árukat egyik kikötőből a másikba szállították szárazföldön, mielőtt továbbindultak a Földközi-tengeren. Korintus gazdaságának fellendülését nemcsak a kereskedelem élénkülése segítette, hanem az újonnan kiépített római úthálózat, valamint az utak és tengeri útvonalak hatékonyabb ellenőrzése is. A virágzó kereskedelem számos bevándorlót vonzott a városba, tovább erősítve annak kulturális és társadalmi sokszínűségét.

Elfogadjuk a tudományos konszenzust a korai, görög nyelvű keresztény közösségek társadalmi helyzetével kapcsolatban.[5] Wayne Meeks szerint az első városi, Krisztust követő korintusi közösségek elsősorban olyan embereket vonzottak, akik nem illeszkedtek pontosan az agrártársadalmak hagyományos társadalmi kategóriáiba. Meeks vezette be

[5] Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul,* New Haven, CT, Yale University Press, 1983.

a „társadalmi következetlenség" fogalmát e közösségek tagjainak leírására, akik jellemzően kitelepítettek, egykori rabszolgák, kereskedők és kézművesek közül kerültek ki, gyakran egymást átfedő társadalmi csoportokat alkotva.[6] Meeks a korai egyházak tagjait „proto-polgároknak" nevezi, mi azonban inkább azokkal a kutatókkal értünk egyet, akik a társadalmi rétegződésről rendelkezésre álló bizonyítékokat részletesebb elemzésnek vetették alá.[7] Steven Friesen például a görög–római társadalmi-gazdasági rétegek hétfokozatú skáláját dolgozta ki, és arra a következtetésre jutott, hogy az első görög nyelvű keresztény közösségek tagjai jellemzően a középosztályhoz vagy az alsó-középosztályhoz tartoztak. Bár a korintusi gyülekezet egyes tagjai kereskedők, kézművesek és bolttulajdonosok lehettek, akik néhány alkalmazottat is foglalkoztattak, és „mérsékelt többletet" élveztek, a legtöbben olyan stabil, de szerény jövedelemmel rendelkeztek, amely épp csak a létminimum fölé helyezte őket. Pál maga is e kereskedők, üzletemberek és kézművesek köréhez tartozott, és valószínűleg saját üzleti tevékenysége révén került kapcsolatba velük a térségben.

### 2.2. Önkéntes egyesületek és házi gyülekezetek

Az önkéntes társulások, egyesületek kínálják a legjobb modellt a korai görög nyelvű egyházak szervezetének megértéséhez. Ezek a közösségek minden hellenisztikus városban jelen voltak, és olyan embereket tömörítettek, akik azonos foglalkozással, etnikai háttérrel vagy akár lakóhelyük közelségével kötődtek egymáshoz. Létrejöttüket gyakran egy közös istenség – például Poszeidón – tisztelete ösztönözte. Az egyesületek évente legalább egy vagy több alkalommal közös lakomákat tartottak, és egyes csoportok új tagok befogadásakor szertartásokat is végeztek.

A rendelkezésre álló dokumentumok lehetővé teszik, hogy átfogó képet alkossunk az önkéntes egyesületek szervezeti felépítéséről és működéséről, beleértve a korintusi egyesületeket is.[8] Ezek a közösségek a társadalom minden rétegére kiterjedtek, és olykor különböző társadalmi státuszú embereket is egyesítettek. Fontos megjegyezni, hogy férfiak és nők számára egyaránt nyitottak voltak. Az egyesületek különösen fontos szerepet játszottak a kitelepítettek számára: lehetőséget biztosítottak arra, hogy kapcsolatot teremtsenek másokkal, akik hasonló etnikai háttérrel vagy szakmai tapasztalattal rendelkeztek, és hogy új kapcsolati hálót építsenek ki abban a dinamikus társadalmi és gazdasági közegben, amelyben éltek.

---

[6] MEEKS, *First Urban,* 73.

[7] Steven J. FRIESEN, "Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-Called New Consensus," *Journal for the Study of the New Testament,* 26 (2004), 323–361.

[8] A 2015-ig megjelent önkéntes egyesületekről szóló publikációk gyűjteményéért lásd: Richard S. ASCOUGH, "What Are They Now Saying About Christ Groups and Associations?" *Currents in Biblical Research,* 13 (2015), 236–244.

A korintusi társadalom sokszínűsége miatt az egyesületek tagjai között gyakran alakultak ki konfliktusok. Korabeli jogi és szervezeti dokumentumokból tudjuk, hogy aki nem vett részt az összejöveteleken, vagy a közösségi étkezéseken más tagok helyét foglalta el, pénzbírságra számíthatott, sőt, akár jogi következményekkel is szembenézhetett. A Korintusiaknak írt első levél összhangban van mindazzal, amit ebből az időszakból az önkéntes egyesületekről tudunk. Pál a levélben utal a korintusi közösségen belüli csoportosulások jelenlétére, amelyek feltehetően abból adódtak, hogy különböző társadalmi rétegekből érkező emberek egyazon egyesületben találkoztak. Az ilyen feszültségek elkerülhetetlenek voltak egy olyan környezetben, ahol a különféle társadalmi hátterű tagoknak együtt kellett működniük.

Kloppenborg meglátása szerint nem helyes egységes, összefüggő egyházként tekinteni a korintusi közösségre. Valószínűbb, hogy Pál korában az „egyesületek" lazán kapcsolódó háztartási csoposulások hálózatát alkották. Pál korintusiaknak írt levelei arra utalnak, hogy több ház is lehetett, ahol különböző csoportok gyűltek össze, és ezek a közösségek elsősorban az egyes vezetők iránti hűségen és elkötelezettségen alapultak. Ez összhangban áll azzal a hipotézissel, miszerint Korintusban több önkéntes egyesület is létezett.[9] Ha a korintusi közösség valóban több házi gyülekezetből állt, ahogyan Kloppenborg felveti, ez magyarázatot adhat arra, hogy miért alakultak ki belső konfliktusok, és hogy Pál miért törekedett folyamatosan az egység megteremtésére.[10]

A Korintusiaknak írt első levélben olvasható kihívások megértéséhez kulcsfontosságú a társadalmi osztályok, az önkéntes egyesületek és a különböző emberek keveredésének vizsgálata. Ha Pál küzdelmeit történeti és társadalmi kontextusba helyezzük, jobban megérthetjük vezetői szerepét, és azt, hogy milyen módszerekkel alakította és irányította ezeket a közösségeket.

## 3. Pál elhívása a vezetésre és a korintusiakhoz szóló küldetése

### 3.1. Az apostol

Pál következetesen egyetlen titulust használ leveleiben: apostol. Ez a megnevezés minden levelének első tíz szaván belül megjelenik.[11] Az apostol szó jelentése szó szerint „küldött", vagyis egy olyan személy, akit egy meghatározott feladatra küldenek. Az apostol nem saját elhatározásából indul útnak, hanem egy megbízó küldi el. Pál számára ez

---

[9] Pál és társai valószínűleg egy vagy több ilyen házi gyülekezetet is alapítottak – például Klóé házában (1Kor 1,11) vagy Sztefanász házában (1Kor 1,16). Ugyanakkor más apostolok, mint például Péter vagy Apolló, feltehetően további közösségeket hoztak létre.

[10] John S. Kloppenborg, "Greco-Roman *Thiasoi,* The *Ekklēsi*a at Corinth, and Conflict Management," in Ron Cameron and Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Paul and the Corinthians* (Early Christianity and Its Literature, 5), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, 209.

[11] Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans,* trans. Patricia Dailey (Meridian, Crossing Aesthetics), Stanford, CA, Stanford University Press, 2005.

a küldő Isten, aki elhívta őt erre a feladatra. Pál értelmezésében az „apostol" cím a vezetés egyik lényegi aspektusát ragadja meg: nem személyes ambíció vagy formális képzettség révén emelkedik vezetői pozícióba, hanem egy magasabb hatalom hívta el erre a munkára.[12] Meggyőződése szerint vezetői képességét Isten adta, és Krisztus irányítja szolgálatát a korintusi közösség megalakulása során.

Bár Pál úgy jellemzi magát, mint aki keményebben dolgozott, mint a többi apostol (1Kor 15,10), azonnal hozzáteszi, hogy ez nem saját érdeme, hanem Isten kegyelmének műve benne. Pál vezetői hivatásáról szóló beszámolója alapvetően eltér a mai vállalati vagy egyházi vezetők tapasztalatától, akiket általában feletteseik neveznek ki, és gyakran hosszú előkészületek, taktikai lépések után jutnak el pozíciójukba.

Ezzel szemben Pál apostolkodása – saját igehirdetése szerint – nem az ő terve, hanem Isten vezetési tervének a része. Meg van győződve arról, Isten a nem zsidókhoz küldte, hogy őket Izrael Istenének imádatára vezesse.

### 3.2. Közelség Izraelhez

Pál a diaszpórában élő zsidóként farizeusnak vallotta magát (Fil 3,5). A farizeusok hitték és hirdették a halottak feltámadását, valamint a Tóra mellett a prófétai írásokat is tekintéllyel bíró iratoknak tartották. Pál erős elkötelezettséget mutatott Krisztus pogányok közötti hirdetése iránt, ami összhangban állt a farizeusi eszmékkel.

A Mt 23,15 versében Jézus gúnyosan bírálja a farizeusokat, amiért bejárják a szárazföldet és a tengert, hogy akár csak egyetlen prozelitát – azaz a judaizmusra áttért embert – szerezzenek. Bár ez a megfogalmazás valószínűleg túlzó, mégis rávilágít arra, hogy a farizeusokat élénken foglalkoztatta a nem zsidók megtérítése. Izajás próféta könyvének olvasata alapján ugyanis úgy vélték, hogy eljön az idő, amikor a pogányok Jeruzsálembe gyűlnek, hogy Izrael Istenét imádják (Iz 56,6–7; 60,3). Ez a messiási időszak közelségének jeleként szolgál, így a farizeusok különösen fontosnak tartották a pogányok megtérítését.

Pált gyakran nevezik a pogányok apostolának, ami összhangban áll Krisztusról alkotott felfogásával, a nemzetek összegyűjtésének gondolatával. Krisztus apostolaként Pál valóban hatalmas távolságokat tett meg, hogy elérje a pogányokat, és biztosítsa csatlakozásukat a Krisztus-mozgalomhoz. De miért érdekelte őt ennyire a kelet-mediterrán térség pogány lakossága, különösen Korintusban? Ha komolyan vesszük, hogy Pál osztozott a farizeusi hitbéli meggyőződésekben, akkor nem nehéz megérteni a nem zsidók iránti érdeklődését. Úgy tekintett magára, mint Krisztus küldöttjére, aki az Izajás könyvében megfogalmazott terv megvalósításán munkálkodik.

---

[12] Pál elhívásának leírására (Gal 1,15) Izajás (Iz 49,1) és Jeremiás (Jer 1,5) szavait idézi – két olyan vezetőét, akik önmagukat Isten által elhívottként és megbízottként tekintették.

Pál korában sok pogány érdeklődött a judaizmus iránt,[13] ám a körülmetélkedés és az étkezési előírások gyakran akadályt jelentettek számukra.[14] Pál azonban új utat nyitott meg számukra: a Krisztusban való hit révén mutatott rá az Istenhez vezető útra, így a pogányok is Isten népéhez csatlakozhattak anélkül, hogy a zsidó törvények minden előírását követniük kellett volna.

Donaldson értelmezése szerint Pál számára a Krisztussal való találkozás – amely egy kinyilatkoztatás révén történt – alapjaiban rendezte át a pogányok Izraelhez való csatlakozásáról alkotott nézeteit.[15] Pál már e misztikus élmény előtt is érdeklődött a pogányok iránt, ám ennek hatására egy új utat látott meg számukra: azok, akik csatlakoznak a messiási mozgalomhoz, Krisztus testének részévé válnak, és ezáltal Izraelhez is tartozhatnak.

Pál úgy tekintett magára, mint akit arra hívott el Isten, hogy Krisztust hirdesse a pogányoknak. Küldetésének lényege az volt, hogy összegyűjtse mindazokat, akik Krisztusban vannak, és ezt a hátralévő időben teljesítse. Tudjuk, hogy „szolgálati" vezetését tudatosan azokra a pogányokra összpontosította, akik készek voltak Izraelhez csatlakozni – új feltételek és új körülmények között.[16] Pál meggyőződése szerint azok, akik vele együtt belépnek a messiási közösségbe, Krisztus testének tagjaiként[17] Izrael részévé válhatnak.

---

[13] Erről lásd még Pamela EISENBAUM, *Paul Was not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle,* New York, HarperOne, 2009, 110–113.

[14] Mark D. Nanos ebben a kérdésben Josephus *Antiquitates Judaicae* (20,17–48) egy részletét is elemzi: "The Question of Conceptualization: Qualifying Paul's Position on Circumcision in Dialogue with Josephus's Advisors to King Izates," in Mark D. NANOS and Magnus ZETTERHOLM (eds.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle,* Minneapolis, Fortress, 2015, 105–152.

[15] Terence L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World,* Minneapolis, Fortress, 1997, 236.

[16] Pál ennek a „teológiai" lehetőségnek a magyarázatára egy olyan nyelvtani érvelést alkalmaz, amelynek semmi köze misztikus élményéhez. A Gal 3,16 versében azzal érvel, hogy Isten Ábrahámnak tett ígérete (Ter 12,1–7) nem a leszármazottaknak (többes szám), hanem egyetlen leszármazottnak (egyes szám) szólt. Jézus Krisztus – Istenhez való hűséges hozzáállásával, amely egyben Ábrahám hitét is tükrözi – bizonyítja, hogy ő Ábrahám valódi leszármazottja. Ezért mindazok, akik Krisztusban vannak, Ábrahám leszármazottainak tekintendők, és Izraelhez tartoznak. Pál szerint a nem zsidó férfiaknak nem szükséges körülmetélkedniük vagy étrendjük megváltoztatásával alkalmazkodniuk ahhoz, hogy Izrael közösségéhez tartozzanak. Ugyanakkor, ha közelebbről megvizsgáljuk Pál írásait, láthatjuk, hogy bizonyos területeken – például a szexualitás kapcsán (1Tessz 4,1–8; lásd még 1Kor 9–11) – továbbra is fenntartja a Tóra etikai parancsait.

[17] A „Krisztus teste" kifejezés néhányszor előfordul Pál hiteles leveleiben (pl. Róm 7,4; 1Kor 10,16), azonban a Pál írásaiban mindenütt visszatérő „Krisztusban" kifejezés valószínűleg ugyanezt a meggyőződést fejezi ki – ahogyan Albert Schweitzer érvelt. Lásd *The Mysticism of Paul the Apostle,* William MONTGOMERY (trans.), preface by F. C. BURKITT, London, A. & C. Black, 1931, 122–124.

### 3.3. KÉNYES HELYZET

A görög és zsidó közötti különbséget a görög–római társadalomban nem lehetett önkényesen eltüntetni. Még ha Pál a korintusi közösség tagjait már nem is tekinti pogányoknak (1Kor 12,2), a környékbeli zsidók nem tartották őket zsidó társaiknak. Pál vezetői küldetésének egyik alapvető eleme az volt, hogy lebontsa és meghaladja ezeket a megkülönböztetéseket, és megmutassa, a Krisztusban való lét miként teszi ezeket érvénytelenné (vö. Gal 3,28).

Vezetéstani szempontból lényeges felismerni, hogy Pál gyülekezeteinek tagjai egyfajta köztes vagy határhelyzetben éltek. Nem voltak sem zsidók, sem pogányok, vagyis nem rendelkeztek jól körülhatárolt társadalmi besorolással vagy etnikai kötődésekkel. Inkább egyfajta senki földjén helyezkedtek el.[18] Izrael Istenéhez való fordulásuk azt jelentette, hogy ki kellett találniuk, miként mentesülhetnek a korintusi pogányok körében elterjedt nyilvános kultikus szertartások alól. Még nehezebb volt kivonniuk magukat a házi istenségek imádásának gyakorlata alól, hiszen az ősökhöz fűződő kötelékek alapvető szerepet játszottak a család szerkezetében és működésében – akárcsak a vérvonalak tiszta meghatározása a görög–római világban.

Pál tehát sokat kívánt követőitől. Ahhoz, hogy elszakadjanak ezektől az istenségektől, a korintusi Krisztus-követőknek vállalniuk kellett a közvetlen és tágabb családjuktól való elidegenedést is.[19]

A Krisztus követőinek Pál korában kialakult társadalmi „köztes" helyzete hosszú távon fenntarthatatlan volt a görög–római társadalomban. Ha megvizsgáljuk azt az átmeneti állapotot, amellyel Pál és hívei szembesültek, két lehetséges megoldást vázolhatunk fel. Egyrészt Pál arra biztathatta volna követőit, hogy tartsanak ki Krisztus visszajöveteléig, és ebben az átmeneti helyzetben éljenek tovább, egyensúlyozva a hagyományos pogány vallási tekintély és a társadalmi konvenciók között. Másrészt arra is törekedhetett volna, hogy egy jelentős számú, saját tanítványokból álló csoportot hozzon létre, amely egy önálló, fejlődő társadalmi hálózatként működik, független a hagyományos identitásoktól. Ez az új közösség támogatást nyújtott volna a „Krisztus-követőknek", akik sem zsidóknak, sem pogányoknak nem számítottak.

Pál végül az első lehetőség felé vezette közösségét, miközben munkássága visszamenőleg a második alternatíva előnyeit is magában hordozta. Ellentétben sok későbbi ol-

---

[18] Hasonlóan érvel Caroline Johnson Hodge is: Caroline JOHNSON HODGE, "The Question of Identity: Gentiles as Gentiles – but Also Not – in Pauline Communities," in Mark D. NANOS and Magnus ZETTERHOLM (eds.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle,* Minneapolis, Fortress, 2015), 153–174 and Paula FREDRIKSEN, *Paul: The Pagans' Apostle,* New Haven, CT, Yale University Press, 2017, 112. és 117. oldalak.

[19] Lásd még Kathy EHRENSPERGER, "Between Polis, Oikos, and Ekklesia: The Challenge of Negotiating the Spirit World (1 Cor 12:1–11)," in James R. HARRISON and L.L. WELBORN (eds.), *The First Urban Churches 2: Roman Corinth* (Writings from the Greco-Roman World Supplement Series, 8), Atlanta, SBL Press, 2016, 112–120.

vasójával, Pál szilárdan hitt abban, hogy Krisztus hamarosan – talán még az ő életében – visszatér. Az olyan levelek, mint a Tesszalonikieknek és a Korintusiaknak írt első levél, azt mutatja, hogy Pál úgy gondolta, követőinek csak rövid ideig kell kitartaniuk ebben a kényes, átmeneti helyzetben.

A történelmi feljegyzések azonban azt mutatják, hogy végül az új Krisztus-követő közösségek megerősödtek, és a „keresztény" fogalom önálló vallási kategóriává vált a késő ókorban. E felismerés segít abban, hogy Pál vezetői kihívásait új szemlélettel közelítsük meg az első keresztény egyházi közösségek kialakulásában betöltött szerepét illetően – túllépve a hivatalos egyháztörténet szűkebb hatókörén, ám mégis megőrizve a történeti kontextushoz és Pál egyedi küzdelmeihez való hűséget.

### 3.4. A HÁTRALÉVŐ IDŐ

Pál apostol leveleiben hiába keresnénk átfogó diskurzust a végidőről (ἔσχατον). Mindössze két rövid leírást találunk Krisztus visszajövetelének eseményeiről (1Tessz 4,16–17; 1Kor 15,52), de ezek elsősorban a halottak feltámadásának kérdéséhez kapcsolódnak. Pál figyelmének középpontjában nem annyira a végidő, hanem a jelen – ὁ νῦν καιρός – áll (Róm 3,26; 8,18; 11,5; 2Kor 6,2; 8,14). Ez a jelen idő eltér az ἔσχατον-tól: az az időszak, amely még hátravan a vég előtt, s amelynek időtartama meghatározhatatlan. Giorgio Agamben értelmezése szerint a καιρός kapcsán az időtartam kérdése irreleváns.[20] Ez ugyanis nem egy kiszámítható időszak, hanem egy olyan pillanat, amely lehetőséget ad arra, hogy az ember változtasson életén és más irányt vegyen. Az 1Kor 7,29 versében Pál a ὁ καιρὸς συνεσταλμένος („az idő rövid") kifejezést használja, amely azt jelenti, hogy az idő összehúzódott vagy lezárulóban van.[21] Ez az az időkeret, amelyben és amelyért Pál vezeti a korintusi közösséget. Nincs egy előre meghatározott határidő, amelyet be kell tartani – ez egyszerűen egy idő-tér Krisztus feltámadása és az ő teljes jelenléte között a lelki testben, amely Pál szeme előtt formálódik. Számára Krisztusban lenni annyit jelent, mint az ő vezetését követni. Az ember életmódjának átalakulása – mai szóhasználattal élve – teljes és radikális. Pál sürgető és megalkuvást nem ismerő módon emlékezteti korintusi követőit ezekre a lelki valóságokra. Mégsem állít fel útjelző táblákat, hogy a végidőt hirdesse.

---

[20] AGAMBEN, *Time That Remains,* 62. Vö. Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible, 32), New Haven, CT, Yale University Press, 2008, 317.

[21] Lásd Frederick W. DANKER (ed.), *A Greek-English lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature Based on Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, sixth edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on previous English editions by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker*[3]*,* Chicago, University of Chicago Press, 2000, ad. loc.

### 3.5. HOGYAN VEZETI PÁL A KORINTUSIAKAT? PÁRHUZAMOK ÉS GYAKORLATI MODELLEK KERESÉSE

Pál Korintusban számos támogatóval rendelkező, meghatározó vezetővé vált. Amikor továbblépett, az egyik legnagyobb kihívása az volt, miként tarthatja fenn a kapcsolatot a korintusi közösséggel, miközben más pogány közösségekkel is együttműködik a térségben. Amíg távol volt – feltehetően Efezusban –, Kloé emberei felkeresték, és beszámoltak neki a korintusi egyházakban kialakult helyzetről.[22]

A Korintusiaknak írt első levélben tárgyalt számos kérdés éppen ebből a jelentésből származik.[23] Kloé valószínűleg Pál egyik megbízható és közeli szövetségese volt, aki már az egyház alapításának kezdeti időszakában mellette állt. A levélben szereplő egyéb témák válaszként jelennek meg egy Korintusból érkező levélre, amelyet feltételezhetően Sztefanász – egy helyi gyülekezet vezetője, akit az 1,16 és a 16,13–17 versek is említenek – juttatott el Pálhoz.[24] Feltehető, hogy Sztefanász, akárcsak Kloé, nagy megbecsülésnek örvendett Pál szemében, és egyike volt a korintusi gyülekezet házigazdáinak. Mindketten közvetítő szerepet töltöttek be Pál és a házi gyülekezetek között, segítve a közösség kommunikációját. Pál ezekre a helyi vezetőkre támaszkodott, hogy együttműködjenek a nehézségekkel küzdő házi gyülekezetekkel.

A Kloéval és Sztefanásszal való kapcsolat kulcsfontosságú Pál vezetői szerepének megértése szempontjából. Noha Pál magát alapítónak (sőt apostolnak) tekinti, tisztában van azzal is, hogy a korintusi házi gyülekezetek meghatározó tagjai folyamatos útmutatásért és támogatásért fordulnak hozzá. Ez világosan kiderül a Korintusiaknak írt első levélből: Pálnak távolról kell irányítania a helyi vezetőket. Bár Kloé és Sztefanász tapasztalt a közösségi összejövetelek megszervezésében, képes biztosítani a szükséges logisztikai feltételeket, és tud gondoskodni a gyülekezet fenntartásához szükséges erőforrásokról, a lelki tanítás és etikai iránymutatás terén mégis Pálra támaszkodnak. Más apostolok, például Péter és Apolló is felkeresték Korintus városát – erről Pál maga is beszámol. Elképzel-

---

[22] A Kloé egy női név, és tudjuk, hogy Kloénak alkalmazottai vannak. Ez nem csupán azt jelzi, hogy bizonyos anyagi eszközökkel rendelkezik, hanem arra is utal, hogy valószínűleg háztulajdonos. Alkalmazottai utaznak, és abban az időben a világ ezen részén az utazás legfőbb oka a kereskedelem volt. Ezért jó okunk van feltételezni, hogy Kloé maga is kereskedelemmel foglalkozott. Egy patriarchális társadalomban Kloé egy olyan női háztulajdonos lehetett, aki aktívan részt vett a kereskedelemben – ez pedig ebben a társadalmi környezetben szokatlan szerepnek számított. Pál komolyan veszi a tőle származó információkat, ami azt jelenti, hogy Kloét és az embereit megbízható információforrásnak tekinti.

[23] Ezek a következők: a korintusi közösségen belüli pártoskodás problémája (1Kor 1,10–4,20); a vérfertőzés esete (5,1–5); egymás perbe fogása és egyéb etikai vétségek (6,1–8); valamint a közösségi étkezések során felmerülő problémák (11,17–34).

[24] Ezek a témák a házassággal és a cölibátussal kapcsolatos kérdések (7); a pogány isteneknek feláldozott állatok húsának fogyasztása (8–10); a lelki ajándékok (12); a közösségi összejövetelek rendje (14); a halottak feltámadása (15); a jeruzsálemi közösség számára történő adománygyűjtés (16,1–2), valamint Apolló következő látogatása (16,12). Ebben az esetben a következő szerző érvelését követjük: John C. HURD's work about attributing the origin of these issues to either the report of Chloe's people or the Corinthians' letter. *The Origin of First Corinthians*[2], Macon, GA, Mercer University Press, 1983.

hető, hogy ők is alapítottak néhány házi gyülekezetet, de Pál önmagát elsősorban a vezetők között is vezetőnek tartja. Következésképpen neki több fronton is egyeztetnie kell vezetői szerepéről: egyrészt a Korintuson kívüli apostolokkal, például Apollóval és Péterrel, másrészt a különböző házi gyülekezetek helyi társvezetőivel, köztük Kloéval és Sztefanásszal.

### 3.6. A VEZETÉS KORTÁRS MODELLJE

Akár tudatosan tesszük, akár nem, nehéz úgy olvasni Pál leveleit, hogy ne a mai mércék szerint értelmezzük azokat. Tudjuk, hogy Pál vezetőként szolgált másokat, és azért küzdött, hogy előmozdítsa a gyülekezetek növekedését a Krisztusról alkotott elképzelése alapján. De vajon Pál jó vezető volt-e? Hatékony kommunikátor és válságkezelő? Pontosabban fogalmazva: másképp is kezelhette volna-e a korintusiakat? Ezek lényeges kérdések, amelyekre részben választ kaphatunk, ha közelebbről megvizsgáljuk a mai vezetői gyakorlatokat.

Pál vezetésének jellemzőit jobban megérthetjük és értékelhetjük a modern olvasó számára, ha egy elismert vezetéstudományi mű, *The Leadership Challenge: How to Make Extraordinary Things Happen in Organizations (A vezetés kihívása: Hogyan lehet rendkívüli dolgokat megvalósítani a szervezetekben)* című könyv hatodik kiadását hívjuk segítségül.[25] A szerzők, James M. Kouzes és Barry Z. Posner, a Santa Clara Egyetem üzleti iskolájának professzorai, olyan keretet kínálnak, amely segít átgondolni, mi a legfontosabb az adminisztratív és stratégiai vezetés során. Módszerük összhangban áll a „jó", „hatékony" és „ígéretes" vezetők különböző megközelítéseivel is.

A *The Leadership Challenge* című mű részletesen bemutatja és magyarázza a vezetés öt alapelvét. Minden egyes elvet konkrét példákkal illusztrál, amelyeket „gyakorlatoknak" nevez. A szerzők, Kouzes és Posner szerint a jó vezetők az alábbi alapelveket és gyakorlatokat követik:

– Mutasson utat (első gyakorlat)
– Inspiráljon egy közös jövőképet (második gyakorlat)
– Kérdőjelezze meg a fennálló folyamatokat (harmadik gyakorlat)
– Tegye lehetővé mások cselekvését (negyedik gyakorlat)
– Bátorítsa és ösztönözze a közösséget (ötödik gyakorlat)

[25] Nem vagyunk a szervezeti vezetés vagy a vállalati pszichológia szakértői. Ahelyett, hogy kimerítően feldolgoztuk volna a szakirodalmat, az oktatási és üzleti iskolák vezetéstudománnyal foglalkozó kollégáihoz fordultunk, és felkutattuk a több programban széles körben használt, meghatározó tankönyvet. Ezen informális kutatás eredményeként *The Leadership Challenge* című könyvet választottuk referenciamunkának. Ez a mű nemcsak az üzleti iskolák vezetési kurzusain használatos, hanem vállalati és oktatási környezetben is elterjedt. Az általunk vizsgált kiadás adatai szerint a könyvből 2,5 millió példányt adtak el, huszonkét nyelvre fordították le, számos elismerést nyert, és továbbra is szerepel a *Minden idők 100 legjobb üzleti könyve (The 100 Best Business Books of All Time)* című válogatásban [317].

Ezt a keretrendszert alkalmazva, valamint az első korintusi levélből vett esettanulmányokra támaszkodva megvizsgáljuk, hogy Pál mennyiben felel meg Kouzes és Posner modern vezetői kihívásainak. Mielőtt azonban ebbe belemennénk, szükséges néhány előzetes megállapítás.

A *The Leadership Challenge* mindazoknak szól, akik vezetői szerepet töltenek be egy szervezet bármely szintjén – az alacsonyabb vezetői pozícióktól kezdve a vezérigazgatói szintig, egészen azokig, akik nagyobb hatást kívánnak gyakorolni a világban. A könyv alapelve szerint a vezetés nem csupán kevesek kiváltsága: akár világi, akár vallási környezetben dolgozik valaki, a vezetés bárki számára elsajátítható készség.

A *The Leadership Challenge* olvasása során számos vezetői példaképpel találkozhatunk. A könyv esettanulmányokon keresztül a legkülönfélébb vállalkozásokat vizsgálja, kontinenseken és kultúrákon átívelően, különböző népek körében. A vezetési helyzetek sokféleségének bemutatása azt a benyomást kelti az olvasóban, hogy bárki, aki követi Kouzes és Posner elveit és gyakorlatait, sikeres vezetővé válhat – függetlenül attól, hogy melyik országban, milyen kultúrában és milyen időszakban él.

A modern szekuláris pszichológia és társadalomtudomány szellemében a *The Leadership Challenge* nem kötődik vallási hovatartozáshoz: a könyv alanyai bármilyen háttérből érkezhetnek. Ebben a kontextusban nincs szó apostoli elhívásról. Az olvasó olyan személy (nem feltétlenül formálisan kinevezett vezető), aki vállalja a kihívást, hogy vezetővé váljon, és ebben teljes szabadsága van.

Mindezek fényében felmerülhet a kérdés: miért érdemes egyáltalán a *The Leadership Challenge*-et vagy bármely más modern vezetői elméletet tanulmányozni annak érdekében, hogy jobban megértsük Pál korintusi közösségek vezetésével kapcsolatos küzdelmeit? Pál küldött volt, Krisztus vezette, és – jobb híján – olykor nyomást is gyakorolt gyülekezeteire, hogy előrehaladjanak a kulcsfontosságú kérdésekben abban az időben, amely „még hátra van" a Jézus keresztre feszítése (i. sz. 33 körül) utáni években. Az, hogy karakterében és történelmi kontextusában ilyen jelentős eltérések mutatkoznak a mai vezetői modellekhez képest, első ránézésre azt sugallhatja, hogy a modern vezetői diskurzusok kevés támpontot nyújtanak Pál megértéséhez – mintha almát hasonlítanánk narancshoz.

Mégis, akik az interdiszciplináris kutatások és az összehasonlító diskurzuselemzések hívei, felismerhetik, hogy Pál vezetésével kapcsolatban egyaránt léteznek releváns hasonlóságok és különbségek, amelyeket érdemes feltárni. A Pálról alkotott kép ugyanis attól függ, milyen nézőpontból vizsgáljuk leveleit. Sokféle „Pál" létezik: más-más arcát látjuk attól függően, hogy milyen szemüvegen keresztül értelmezzük az egyházalapító munkáját. Ez a tanulmány Pálra mint vezetőre tekint – de hogy milyen vezető volt, az attól függ, milyen értelmezési keretet alkalmazunk.

A következő fejezet azt vizsgálja, hogy Kouzes és Posner modern vezetési alapelvei mennyiben alkalmazhatók Pál vezetői gyakorlatára. Mennyiben értelmezhető Pál a vezetés elméleti keretein belül? E kérdés vizsgálata során mélyebb dilemmákkal is szem-

besülünk: mennyiben hasonlítanak a kortárs vezetők azokra a módszerekre, amelyeket Pál alkalmazott a pogány közösségek között? Ha Pál vezetési gyakorlata jelentősen eltért a mai modellektől, hogyan léphetünk túl a stílusán, hangnemén és viselkedésén, hogy jobban megértsük küldetésének lényegét és apostoli elhivatottságát? És végül, ha mélyebben megvizsgáljuk Pál vezetését – amely elválaszthatatlan Krisztus megértésétől –, vajon eltérő szemléletet kell-e alkalmaznunk az emberi cselekvőképesség, a személyes motiváció és az önhatékonyság kérdéseiben a közösségépítés tekintetében a modern szervezeti elméletekhez képest?

## 4. Esettanulmányok: Pál vezetésének problémái és lehetőségei modern nézőpontból

Pál vezetési stílusának vizsgálata során számos érdekes és tanulságos esettanulmányt találunk. A Korintusiaknak írt első levél például több olyan kérdést vet fel, amelyek különösen relevánsak a vezetés szempontjából: a közösség tagjai közötti pereskedés (1Kor 6,1–11), a pogány isteneknek feláldozott állatok húsának fogyasztása (1Kor 8; 10), a közös étkezések rendje és jelentősége (1Kor 11,17–34), valamint a halottak feltámadásának kérdése (1Kor 15). Ebben a tanulmányban három olyan esetet mutatunk be, amelyek különböző nézőpontokból világítják meg Pál korintusi közösségben betöltött vezetői szerepét. Némelyik eset összehasonlítható a modern vezetési modellekkel, míg mások inkább azokkal szembenálló sajátosságokat mutatnak. Az esettanulmányok Pál vezetői szerepének három különböző aspektusát vizsgálják: hogyan kezelte a közösségen belüli csoportosulásokat és pártoskodást, miként határozta meg a közösség határait, valamint hogyan irányította vissza a figyelmet az alapvető értékekre a különféle lelki ajándékok sokfélesége közepette. Minden egyes eset arra hív, hogy alaposabban megvizsgáljuk a kialakult helyzetet, valamint Pál válaszát az adott vezetési kihívásra.

### 4.1. Az első esettanulmány: A pártoskodás kezelése (1Kor 1,10–12)

#### 4.1.1. A helyzet

Pál saját bevallása szerint a Korintusiaknak írt első levél elején szembesül a közösségben kialakult pártoskodásról szóló jelentésekkel. Úgy tűnik, hogy az első kapcsolatfelvétel óta – amikor az első házi gyülekezetek alapítójaként megszilárdította tekintélyét – a helyzet jelentősen megromlott. Legalább négy nagyobb csoport létezik, amelyeket feltehetően olyan korintusi vezetők irányítanak, akiknek elképzelései eltérnek Pálétól. Bár Pál elismeri saját támogatói körét, figyelme inkább arra irányul, hogyan lehetne egységet teremteni a közösségben, és a széthúzó szálakat (1Kor 1,10: σχίσματα) egyetlen testté összefogni. Ahogyan gyakran hangsúlyozza: a különböző nézetek, adottságok és irányultságok elismerése mellett mindannyian egyek vagyunk Krisztusban.

Pál vezetése két síkon is megmutatkozik. Egyrészt tudomásul kell vennie, hogy a különböző házi gyülekezetek más-más külső vezetőket részesítenek előnyben. Nemcsak ő, hanem Apolló és Péter is hirdette az evangéliumot a korintusi közösségekben. Egyetlen csoport kivételével – akik azt vallják, hogy „Krisztushoz tartoznak" – mindegyik valamilyen tekintélyes személyhez kötődik. E személyes kötődés részben a keresztség rítusán keresztül is megnyilvánulhatott.

Pál nagylelkűen megjegyzi, hogy Apolló „öntözte" azokat a magvakat, amelyeket ő ültetett el. Nem tudjuk pontosan, hogy mennyire volt éles a versengés az egyes tanítók között, ha volt egyáltalán rivalizálás. Az azonban egyértelmű, hogy a levélben Pál minden, távolról irányító vezetőt egyenrangúnak tekint, amikor hangsúlyozza, hogy minden erőfeszítés – legyen szó az övéről vagy Apollóéról – végső soron Isten által hozott növekedést eredményezett.

### 4.1.2. Pál, a vezető

E szövegszemlélet mentén, a modern vezetéstudomány modelljeit alkalmazva láthatjuk, hogyan modellezi Pál a „jó vezető útját" – azt a vezetőt, akit a gyakorlati elvek irányítanak (Kouzesnél és Posnernél az első gyakorlat). Először is, ahogyan a mai vezetői diskurzus is megköveteli, Pál „szembenéz a helyzettel". A Korintusiaknak írt első levélben nem zárkózik el a közösségben felmerülő konfliktusoktól, hanem őszinte és józan értékeléssel közelít azokhoz. Krízishelyzet alakul ki: ki vezessen, és mit tegyenek, ha nincs egyetlen vezető, aki mindenkit utasíthatna a rendre, visszairányíthatna az egységre és a magasabb cél felé?

Miközben a közösségben kialakult pártoskodás és megosztottság kezelésére törekszik, Pál nem csupán azt mondja, hogy „ez az én hitem" vagy „kövessetek engem". Ehelyett emlékezteti a híveket arra, hogy elkötelezett munkája etikai alapelvei iránt, és vezetői szerepét a szolgálat szellemében tölti be. Nem csupán saját követőinek szól, hanem az egész *proto-szervezet* nevében népszerűsíti az alapvető értékeket. Pál komoly, de világos és egyenes beszéddel erősíti meg vezetői küldetésének együttműködésre épülő aspektusait: „Mindannyian Krisztusban hiszünk." Mintha csak a modern vezetői gyakorlatok tanácsait követné, nemcsak saját vezérlő elveit tisztázza, hanem gondoskodik arról is, hogy közössége egységre jusson a közös értékrend kapcsán – beleértve a kialakulóban lévő gyakorlatok és formálódó irányelvek tisztázását is.

Pál nem egyes emberek vagy csoportok érdekében van Korintusban. Felismeri a közösségen belüli megosztottságot, és igyekszik feltárni azokat a tényezőket, amelyek pártokra és csoportosulásokra osztják az egyházat. Szelíden, de határozottan érvényre juttatja azt az alapvető igazságot, hogy egyéni érdekeinket, képességeinket, szenvedélyeinket és „lelki ajándékainkat" az egy igaz Krisztus alá kell rendelnünk. Példát mutat a közösség szolgálatára azáltal, hogy nem saját dicsőségét keresi, hanem a valódi mester – a megfeszített és feltámadt Krisztus – mögött állva vezeti a híveket.

Az első keresztény közösségek megalakulása óta egyre mélyülő válsággal szembenézve Pál – akárcsak sok modern vezető, akiket Kouzes és Posner vizsgál – célzott kérdéseket tesz fel, hogy újra irányba állítsa hallgatóságát. Egy jó vezető olyan kérdéseket fogalmaz meg, amelyek gondolkodásra és mélyebb belátásra késztetik az embereket. A Korintusiaknak írt leső levélben Pál előrelátóan és provokatívan kérdez:

– Krisztus megosztott-e?
– Vajon Pált feszítették-e meg értetek?
– Pál nevében keresztelkedtetek-e meg?

A válasz egyértelmű: nem. Ugyanakkor Pál e kérdésekkel rámutat arra, hogy a közösség összezavarodott, és talán távozása óta elszabadultak az indulatok. Egyetlen vezető sem hunyhat szemet a közösségen belül zajló folyamatok felett – emlékezteti hallgatóságát. A korintusi Krisztus-követők megosztottak: mindannyian valamilyen párt vagy csoport oldalára álltak. A hívek különböző tulajdonságokat látnak a vezetőikben, és ez a rajongás könnyen a hamis imádat határát súrolhatja – amit a 20. században személyi kultusznak neveznénk. Pál levelében megalkuvást nem ismerve fogalmaz: senki sem birtokolja az igazságot, egyedül Krisztus Jézus, akinek keresztre feszítését és feltámadását hirdetnie kell. Aki bármely földi vezető előtt hajt térdet, az teljesen téves úton jár.

Ahogyan az utolsó esettanulmányban is látni fogjuk, Pál nagyra értékeli a lelki ajándékokat, mégis minden dicsőséget Istennek tulajdonít. Saját bevallása szerint ő Isten szolgája, aki Krisztusért küldetett a pogányokhoz. A korintusi pártok és feltörekvő vezetők számára emlékeztetőként szolgál: nem önmagukért, hanem egy magasabb cél érdekében kell cselekedniük. Pál ebben a helyzetben irányt mutat és útmutatásával visszavezeti őket a helyes útra – ám ezt bírói szerepben teszi. Ez a megközelítés éles ellentétben áll a modern vezetésfelfogással.

### 4.2. A második esettanulmány: A határok kijelölése (1Kor 5,1–4)

#### 4.2.1. A helyzet

A helyzet látszólag egyértelmű: egy férfi együtt él a mostohaanyjával. Pál felháborodik, mert a korintusiak nem tekintik ezt elítélendőnek mivel tisztában van azzal, hogy az ilyen kapcsolatot a Tóra egyértelműen tiltja (Lev 6,6–8),. Ráadásul Pál gyorsan hozzáteszi, hogy még a pogányok körében is elfogadhatatlannak számít az efféle kapcsolat – ezt pedig a római jog és más korabeli irodalmi források is alátámasztják.[26]

A helyzet kezelésére adott utasításai egyértelműek: a korintusiaknak ki kell zárniuk ezt a férfit a közösségből (1Kor 5,2). A kizárás hatásának magyarázata már összetettebb, de Pál számára elengedhetetlen: úgy véli, hogy a közösségnek „át kell adnia ezt az em-

[26] A vérfertőzés római jogi vonatkozásairól, valamint arról, hogyan ábrázolják a korabeli irodalmi források ezt a jelenséget, lásd: CLARKE, *Secular and Christian Leadership,* 75–98. Azáltal, hogy Pál kijelenti, hogy ez a helyzet még a pogányok körében is elfogadhatatlan, azt a benyomást kelti, mintha a korintusi közösség tagjai már nem tartoznának a pogányok közé.

bert a Sátánnak a test pusztulására, hogy a lelke megmeneküljön az Úr Jézus napján" (5,5). Nem halálos ítéletet kíván hozni, hiszen annak végrehajtására – a polgári hatóságokon kívül – egyetlen korintusi csoport sem jogosult.[27] Pál, aki a közösség vezetőjeként a helyi vezetők elé példát állít, határozott cselekvésre szólítja fel őket. Az általa követelt kizárás célja nem pusztán büntetés, hanem annak elérése, hogy az érintett személy változtasson életmódján.[28] Ez egyben fontos lecke a helyi vezetők számára is, akiknek a hátralévő időben felelősséget kell vállalniuk a közösség erkölcsi rendjének fenntartásáért.

Pál vezetési stílusától függetlenül korintusi közösségével folytatott munkájának egyik legfőbb irányvonala az etikai normák számonkérése. Nem tűri el azokat a magatartásformákat, amelyek aláássák vagy megmérgezik a Krisztus Testét. Számára *anatéma,*[29] teljesen elfogadhatatlan az a gondolat, hogy a vérfertőző kapcsolatban élő férfi azzal érvelne, hogy mostohaanyjával való együttélése az Úr Jézusban hozott döntés eredménye. Ez a hozzáállás összhangban áll más olyan esetekkel, ahol Pál a korintusiak azon felfogására reagál, amely szerint „minden megengedett" (1Kor 6,12) – egy olyan értelmezés, amely talán abból eredhetett, amit Pál korábban maga is tanított.[30]

Amikor Pál arra szólítja fel a korintusiakat, hogy utasítsák el a férfit, aki ilyen kapcsolatban él, egyértelmű vezetőként lép fel azokkal a helyi elöljárókkal szemben, akik nem szabnak világos határokat. Egyszersmind példát mutat arra, hogyan lehet „kemény szeretetet" gyakorolni annak érdekében, hogy a közösség tagjait visszatereljék a helyes útra, ha eltérnek attól. Bár Pál alapvető aggodalma valószínűleg az, hogy megóvja a kö-

---

27 A „test" említése itt – csakúgy, mint Pál más leveleiben (pl. Róm 7,5.14; 1Kor 3,3; Gal 5,16–17) – arra a magatartásra utal, amely bűnbe sodorja az embert, mivel nem törekszik Istennek tetszeni. Ezzel szemben a „szellem" olyan hozzáállást jelöl, amely Isten akaratára igyekszik ráhangolódni.

28 Ahogyan arra a különböző kommentárok is rámutatnak, például Michel QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens* (Commentaire Biblique, Nouveau Testament, 7), Paris, Cerf, 2018, 125; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*[2] (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2014, 233–234; Christian WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Theologischer Handkommentar Zum Neuen Testament, 7), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996, 104.

29 E. P. Sanders az 5,3b–4a fordítását vizsgálva megjegyzi, hogy a legtöbb köznyelvi fordítás így hangzik: „[3b] Már ítéletet mondtam afölött, aki így viselkedett: [4a] Urunk Jézus Krisztus nevében egyesüljünk, ti és az én lelkem" (SZIT), illetve az angol NRSV szerint: „[3b] I have already pronounced judgement [4] in the name of the Lord Jesus on the man who has done such a thing." Sanders rámutat, hogy ez az angol fordítás nem tükrözi a görög szöveg eredeti szórendjét, amelyben az „az Úr Jézus nevében" kifejezés a mondat végére kerül. Vö.: E. P. SANDERS, *Paul: The Apostle's Life, Letters, and Thought,* Minneapolis, Fortress, 2015, 298–299.

30 Hogyan értelmezhetjük például a 2Kor 5,17 versét: „Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi megszűnt, valami új valósult meg" (SZIT magyar bibliafordítás)? Vajon a „régi megszűnt" kifejezés azt jelenti, hogy bizonyos erkölcsi szabályok elavultak? Ha így lenne, a korintusi közösség tagjai könnyen elfogadhatták volna a szóban forgó férfi kapcsolatát, mondván, hogy az „az Úr Jézusban" hozott személyes döntés eredménye. Pál azonban határozottan elutasítja ezt az értelmezést, és távolról irányító vezetőként aktívan dolgozik annak megakadályozásán. Érvelése szerint a törvény továbbra is érvényes, mint olyan etikai keret, amelyet mindenki javára alkalmazni kell.

zösséget – amelyet Krisztus testének tekint – a bűn „fertőzésétől", ahogyan azt Martin is hangsúlyozza,[31] vezetőként egy másik kihívással is szembesült: hogyan lehet fenntartani az etikai határokat azok számára, akik pogány háttérből érkeztek, és esetleg azt hitték, hogy mentesülnek a zsidó törvény előírásai alól.

### 4.2.2. Pál, a vezető

Ha Pál vezetését a *The Leadership Challenge* című könyv modellje szerint elemezzük, azt láthatjuk, hogy ebben a nehéz helyzetben kihívást intéz a házi gyülekezetek működésével kapcsolatban kialakult gyakorlathoz.[32] Sőt, akárcsak egy jó vezető a mai szervezeti környezetben, kezdeményez (7. fejezet). Ahelyett, hogy passzívan várná a válság megoldódását, Pál radikális döntést hoz: felszólítja a közösséget az érintett személy kizárására. Ezzel komoly kockázatot vállal, hiszen próbára teszi saját tekintélyét és vezetői legitimitását. Egy távolról irányító vezető számára egy ilyen parancs kiadása mindig kritikus: a szokás egyrészt megmutatja, mennyire tartják őt valóban vezetőnek, másrészt feltárja, hogy a közösség mennyire hajlandó követni az utasításait. A korintusi közösség akár el is utasíthatta volna Pál döntését, figyelmen kívül hagyhatta volna őt, megkérdőjelezhette volna indítékait, sőt, feltehette volna a kérdést: „Mit képzel ez magáról?"[33]

A *The Leadership Challenge* szerint a jó vezetők lehetővé teszik mások számára a cselekvést.[34] Pál valóban másokat buzdít cselekvésre, de egyben felelősséget is vállal helyettük. Parancsaival részben tehermentesíti a helyi vezetőket, ugyanakkor magára vonja a döntés következményeit is. Modern szóhasználattal élve, Pál „bűnbakká" válik: saját beszámolója szerint habozás nélkül megfogadja Isten parancsát, megítéli az esetet, és nyíltan elmarasztalja a vétkest. Ugyanakkor nemcsak utasításokat ad, hanem arra is felszólítja a korintusiakat, hogy vizsgálják meg lelkiismeretüket, és gondolják végig, mi történt távollétében. Pál tehát nem csupán egy végrehajtó szerepét tölti be, hanem a közösség egészének felelősségére is rámutat. A helyi vezetők számára egyértelművé teszi, hogy az általa javasolt intézkedések Istentől kapott megbízás részei – így nem csupán Pál személyes döntése áll mögöttük, hanem isteni tekintélyre hivatkozik.

Mai szemmel nézve Pál vezetési stílusa határozottnak, sőt időnként keménynek és autoriternek tűnhet, és sok tekintetben eltér a *The Leadership Challenge*-ben bemutatott modern vezetői gyakorlatoktól. Először is nyilvánosan megszégyeníti hallgatóságát (1–2. versek), ami ellentétes azzal a vezetői hozzáállással, amely a „szív bátorítását" hangsú-

---

31 Dale B. MARTIN, *The Corinthian Body,* New Haven, CT, Yale University Press, 1995, 168–174.

32 Lásd Kouzes és Posner művének 3. gyakorlatát a 7. és 8. fejezetekben.

33 Valójában semmi sem utal arra, hogy a korintusiak engedelmeskedtek volna Pál utasításának. Egy modern vezetési szakértő talán óvatosságra intené Pált tekintélyelvű hajlamai miatt, és inkább azt tanácsolná neki, hogy a háttérben, csendben szervezze meg a munkát. Pál vezetési stílusa azonban épp az ellenkezőjét mutatja: ő a konfliktusokat a nyilvánosság elé viszi, hogy mindenki saját szemével láthassa a küzdelmet.

34 Lásd Kouzes és Posner művének 4. gyakorlatát a 9. és 10. fejezetben.

lyozza (5. gyakorlat). Másodszor nem konzultál a helyi vezetőkkel, hanem átlépi a különböző házi gyülekezetek határait, és szinte azonnal felhagy a kollegiális hangnemmel, amikor erkölcsi vétséggel szembesül. Különösen figyelemre méltó, hogy amikor erkölcsi határokat szab a korintusiak számára, stílusa is megváltozik: elhagyja a szokásos befogadó nyelvezetét, és hirtelen „mi" helyett „én magam" megszólalásmódra vált. Ezt a hangsúlyos egyes szám első személyű kijelentést használja, amikor így ír: „Én magam már ítéletet hirdettem" (1Kor 5,3). Döntésével Pál nem törekszik megnyugtatásra vagy kérdések felvetésére.

Még ha Pál vezetési stílusa bizonyos pontokon hasonlóságot is mutat a *The Leadership Challenge* által javasolt modellel, világosan látszik, hogy alapvetően eltér a modern vezetői diskurzusokban megszokott szemléletmódtól. Pál nem politikus, nem vezérigazgató, nem olyan vezető, aki a beosztottjai kegyeit keresi. Ő kész ítéletet mondani, és ezt isteni kötelességének tekinti – küldetése nem kompromisszumok kereséséről vagy népszerűségről szól, hanem arról, hogy az isteni igazságot következetesen képviselje.

### 4.3. A HARMADIK ESETTANULMÁNY: AZ ALAPVETŐ ÉRTÉKEKHEZ VALÓ VISSZATÉRÉS A LELKI AJÁNDÉKOK SOKFÉLESÉGE KÖZÖTT (1KOR 12)

#### 4.3.1. A helyzet

A mai vezetői bölcsesség arra hív, hogy segítsük elő az egység kialakulását, de ne kényszerítsük rá azt másokra (például: első gyakorlat, 3. fejezet). Pál helyzete sem volt ettől gyökeresen eltérő. Ahhoz, hogy elérje az egység vízióját Krisztusban, először feltárja azokat a tényezőket, amelyek megosztják a korintusi közösséget. Felvet bizonyos kérdéseket, amelyeket nem lehet megkerülni, miközben közös megértést formál arról, mi történik a különböző házi gyülekezetek istentiszteleti gyakorlataiban.

A levél hangvételéből és tartalmából egyértelmű, hogy Pál kötelességének érzi, hogy elismerje és tisztelettel kezelje a közösség minden tagjának lelki ajándékát – még azokét is, akik távolléte óta különleges képességeikkel emelkedtek ki. Alapítóként mindenkit emlékeztet a közösségben betöltött szerepére, ugyanakkor figyelmet szentel azoknak is, akik most prédikálnak, nyelveken szólnak vagy új lendületet hoztak a házi gyülekezetek életébe. Pál azonban nem csupán egyetlen istentiszteleti formát – ebben az esetben a nyelveken szólást – helyez előtérbe, és nem kizárólag annak következményeivel foglalkozik. Átfogó képet nyújt a korintusi közösségben való lelki részvétel és elköteleződés sokféleségéről. Nemcsak felsorolja a különböző lelki ajándékokat, hanem mélyebben is megvizsgálja őket, hogy feltárja a közösségen belüli szerepüket és jelentőségüket.

A lelki munkamegosztás ezen felsorolása tanulságos azok számára, akik meg akarják érteni Pál vezetői módszerét abban a kihívásban, hogy egy széttagolt, időnként „felfuvalkodott" és szervezetlen közösséget irányítson. Az 1Kor 12 fejezete felsorolja azokat, akik különböző lelki ajándékokkal rendelkeznek: „csodatevő erők, kegyelmi ajándékok: gyógyításra, gyámolításra, vezetésre, különféle nyelveken szólásra" (1Kor 12,28). Ez a

sokféle ajándék valószínűleg tükrözte a korintusiak eltérő hajlamait és preferenciáit, akik közül néhányan az eksztatikus istentiszteleti formákat részesítették előnyben.

Úgy tűnik, Pál aggódik amiatt, hogy a nyelveken szólás ajándékát egyesek a többi ajándék fölé helyezik. Olyan helyzet alakul ki, amelyben egyesek képesek ezen a módon kommunikálni, mások viszont nem. Ez a különbségtétel azt sugallja, mintha lennének „tehetségesebbek" és „kevésbé tehetségesek" a gyülekezetben. Pál számára azonban a lényegi kérdés nem az, hogy kinek van meg ez vagy az az ajándéka, hanem hogy kinek a javára és milyen célt szolgálnak ezek a képességek. A közösség belső megosztottsága nyilvánvalóan érzékelhető volt Pál informátorai és munkatársai számára Korintusban. Ahelyett, hogy a lelki ajándékok a közösség egységét erősítenék, inkább szakadásokhoz vezetnek. Sőt egyesek talán már a konfliktus fölé helyezték magukat, mintha kiváltságos helyzetben lennének.

Ezzel párhuzamot vonva, Pál az emberi test metaforáját használja: az emberi test sok különböző részből áll, de mind együtt alkot egyetlen egészet. Minden egyes rész nélkülözhetetlen a szervezet megfelelő működéséhez, és egyik sem magasabb rendű a másiknál. Pál példája szerint a lábakat és a különböző érzékszerveket – képletesen szólva – egy szintre helyezi: minden testrésznek megvan a maga szerepe, és mindegyik ugyanolyan fontos. Hasonlóképpen a közösség is sokféle ajándékkal rendelkező tagokból áll, és Pál hangsúlyozza, hogy mindannyian nélkülözhetetlenek. Egyik ajándék sem magasabb rendű a másiknál, hiszen a közösség egysége és harmóniája nem az egyéni kiválóságon, hanem az egymásra utaltságon alapul. Ahogyan Posner és Kouzes is megfogalmazná, Pál ismét az alapvető értékre irányítja a közösség középpontját, hogy elkerülje a zűrzavart és a széthúzást. Arra irányítja a figyelmet, hogy a valódi összetartó erő azokban a lelki igazságokban rejlik, amelyek Krisztusban egyesítik a közösséget (1Kor 12,12–13).

### 4.3.2. Pál, a vezető

Pál távolról irányító vezetőként kijelentheti ezeket a lelki igazságokat, és különféle hasonlatokkal, metaforákkal és retorikai eszközökkel igyekszik meggyőzni a közösséget. Korai alapítóként tekintélye továbbra is fennmaradt, noha egy volt a Korintusban szolgáló számos vezető – köztük Péter és Apolló – között. Mégis, szava a helyi vezetők körében továbbra is súllyal bír, és sokan közülük mindmáig munkatársai maradtak.

Pál korintusi elhívásának része, hogy – ahogyan Posner és Kouzes is mondaná – megkérdőjelezze a közösségben rögzült feltételezéseket. Távolról irányító vezetőként arra kéri a híveket, hogy gondolják át újra azokat az irányokat, amelyeket egyesek követnek. Felteszi nekik a kérdést: Milyen alapon gondolják, hogy bizonyos lelki ajándékok felsőbbrendűek másoknál? Miért tulajdonítanak egyes ajándékoknak különleges tiszteletet és dicsőséget, és miért értékelnek másokat kevésbé? Pál világos válasza: aki ilyen megkülönböztetésben hisz, az célt tévesztett.

Pál kétféleképpen közelíti meg a kérdést. Először is megállapítja az ajándékok rendjét, és felsorolja, hogyan működnek a legjobban. Azt mondja: „Ti pedig Krisztus teste vagytok, és egyenként annak tagjai." (1Kor 12,27). Ezután egy olyan lépést tesz, amelyet a mai vállalati vagy oktatási vezetők aligha alkalmaznának: kijelenti, hogy „ezek közül pedig némelyeket először apostolokká rendelt az Isten az egyházban, másodszor prófétákká, harmadszor tanítókká. Azután adott csodatevő erőket, kegyelmi ajándékokat: gyógyításra, gyámolításra, vezetésre, különféle nyelveken szólásra" (1Kor 12,28). Bár Pál egy viszonylag hierarchiamentes közösségben szolgál, mégis szükségesnek látja a fontossági sorrend felállítását, amely meghatározza, ki vezeti a közösséget, és milyen szerepet tölt be benne. Az ő értékelése szerint Krisztus az első, majd az apostolok, a próféták és a tanítók következnek.

Mivel Pál maga is apostol és meggyőződése szerint Isten küldte, felhatalmazva érzi magát arra, hogy irányítsa és visszavezesse a közösséget a Krisztusban való üdvösséghez és a helyes élethez. Arra bátorít mindenkit, hogy „törekedjen a nagyobb ajándékokra", hogy így egy „még kiválóbb utat" mutathasson számukra annál, amit jelenleg követnek. A korintusi közösség egységének megerősítéséhez három alapvető értéket helyez előtérbe (1Kor 13,1–13): a szeretetet, a hitet és a reményt. Pál szerint ezeket az alapvető értékeket nem lehet hatályon kívül helyezni vagy felülírni az istentiszteleti stílusok vagy a lelki ajándékok rangsorolása alapján. Ezek nélkül a közösség széthullik. Pál figyelmezteti a korintusiakat: ha jobban érdekelnek az eszközök – a hatalom, a státusz vagy a presztízs –, mint a cél, vagyis a közös üdvösség és a Krisztusban való szolgálat, akkor eltévedtetek az úton.

Pál vezetői víziója – szemben Posner és Kouzes modelljeivel – Istentől származik. Számára Krisztus az, aki egyesíti a pogányokat és a zsidókat, Isten népét. Pál nem egy vállalkozást vezet, és nem is sátorkészítési tanácsokat osztogat. Lelki vezetőként határozza meg saját szerepét, aki megérti a messiási esemény jelentőségét, és annak következményeit a világ számára. A Krisztusért végzett munka sürgető, ugyanakkor tisztában van azzal is, mit kell tenni a császárért és e világért.

Pál egyszerre vigasztalja és állítja kihívás elé híveit. A hátralévő időben gyengéden, de határozottan figyelmezteti azokat a korintusiakat, akik megfeledkeztek a Lélekről. Amikor így ír: „A szeretet türelmes, a szeretet jóságos, a szeretet nem féltékeny, nem kérkedik, nem is kevély. Nem tapintatlan, nem keresi a maga javát, nem gerjed haragra, a rosszat nem rója fel. Nem örül a gonoszságnak, örömét az igazság győzelmében leli." (1Kor 13,4–6), akkor nem csupán tanít, hanem újraértelmezi a közelmúltbeli korintusi események tétjét. Szavai legmélyebb meggyőződéséből fakadnak, abból az igazságból, hogy Krisztus visszatér, és a korintusiak Istennel egyesülnek. E hit bátorságával – akár távolról, akár közvetlen jelenlétével – Pál kész megítélni, helyreigazítani és vezetni a nehéz ügyeket anélkül, hogy aggódna amiatt, milyen tekintéllyel vonhatja felelősségre az embereket (vö. 4. gyakorlat, 10. fejezet). Bízik benne, hogy a szeretet utat talál Korintusban, de ezzel együtt elszámoltathatóságot is követel.

Az ilyen merész, olykor vakmerő vezetésnek azonban ára van. A Korintusiaknak írt második levélből kitűnik, hogy Pál talán túl messzire ment, és ennek következményeit is viselnie kellett. Mégis hajlandó volt vállalni ezeket a kockázatokat, mert a tétet sokkal nagyobbnak látta, mint a legtöbben. Egy gyengélkedő gyülekezet vezetőjeként Pál levelezése arról tanúskodik, hogy folyamatosan igazítja az üzenetét, miközben szövetségeseivel együtt azon dolgozik, hogy a lelki formálódás érettebb formáját biztosítsa. Az evangélium terjedésével együtt járó konfliktus elkerülhetetlen volt Pál szemszögéből nézve: egy pogány világban próbált olyan tanítványokat formálni, akiknek új magatartásmintákat kellett elsajátítaniuk.

## 5. Következtetés

Pál számára a hátralévő idő érzékelése elengedhetetlen vezetői példájához. A sürgetettség érzése és hivatásának súlya határozott célt ad az első, nagyrészt görög nyelvű egyházak megalakulásának. Alapvető értékeit és gyakorlatait nem lehet egyszerűen elvont társadalomtudományi vagy pszichológiai kategóriákba sorolni, ha ezek nélkülözik a spirituális kontextust és az eszkatológiai dimenziót. Sem a kultúrát, sem a történelmi környezetet nem lehet az „egyetemes", „legjobb" vagy „hatékony" vezetési gyakorlatok fogalmával megragadni, hiszen ezek az olvasót egy időtlen térbe helyeznék.

Valójában Pál vezetési stílusa és hangneme a mai fül számára megdöbbentőnek, sőt olykor érzéketlennek tűnhet a házi gyülekezetek szükségleteihez képest. Ha Posner és Kouzes modern vezetési gyakorlatait tekintjük mércének, Pál inkább amatőrnek, semmint profi vezetőnek hat. Ironikus módon maga is az üzleti élet és a kereskedelem világából érkezett, mégis kevés olyan úgynevezett „puha készséggel" *(soft skills)* rendelkezett, amelyek vonzóvá teszik az ügyfelek szemében, vagy amelyek célja az emberek megnyerése.

Másrészt Pál vezetési stílusa és megközelítése üdítően őszinte a spirituális igazsághoz való ragaszkodásában. Az a Pál, aki az első korintusi levélben távolról irányító vezetőként jelenik meg, nem hízeleg a házi gyülekezeteknek, és nem próbál népszerűségi versenyt nyerni követői körében. Intellektuális kockázatokat vállal, vitázik beszélgetőpartnereivel, és érveket sorakoztat fel. Magas szintű intellektuális és etikai elköteleződést vár el a közösségtől. Pál nem a korintusi elit néhány befolyásos tagjához szól, és nem politikai stratégiát fogalmaz meg, hogy hatalmi előnyökhöz jusson.

Vezetőként Pál hiteles és ihletett, és kérlelhetetlen következetességgel törekszik arra, amit Izrael küldetésével kapcsolatban lényegesnek tart. Az első Krisztus-követő közösségekben nem egy igazgatótanácsnak, vezetőségnek vagy vállalkozóknak felel, hanem – apostoli hivatkozása szerint – Istennek szolgál. Ezért vezetési modellje sokkal összetettebb, mint a modern önerőből érvényesülő *(self-made)* vezetőkről készült esettanulmányok.

A tanulmányunkból kirajzolódó Pál egyszerre illeszkedik és ellenáll a jó vezetésről szóló mai diskurzushoz, illetve áll ellent annak részben azért, mert teljesen más cél vezérli. Mindenekelőtt szűk időhorizonton belül dolgozott azokkal az emberekkel, akiket Izrael felé kellett vezetnie. A korintusi társulások helyi, megszokott formáin keresztül gyűjtötte össze a közösség tagjait, és mindezt egy nagyobb visszatérés előkészítésének tekintette. Meggyőződése szerint Krisztus hamarosan eljön, és a Korintusban, valamint más városokban végzett munkája ennek az útnak a kitaposását szolgálja.

Másodszor, ha Pál korintusiakkal végzett munkáját vizsgáljuk, egy olyan időérzékeny projektet látunk, amely a messiási várakozás fényében halad előre – az összes nemzet Izraelbe való visszatérésének reményével. Pál nem saját elhatározásából lett vezető; ő maga kiválasztottnak, pontosabban elküldöttnek tekinti magát. Az a felismerés hajtja, hogy a megfeszített és feltámadt Krisztus óta (nagyjából i. sz. 33-tól) minden megváltozott. Diaszpórában élő zsidóként számára a Krisztusban való lét szorosan összekapcsolódik azzal a küldetéssel, hogy összegyűjtse a pogányokat, akik a hátralévő időben Krisztusért élőkké válhatnak. Most van itt az idő arra, hogy a gyülekezetek gyarapodjanak, és beteljesedjen Isten ígérete. Pál saját világlátásának keretein belül áll készen a vezetői kihívásra.

Végül Pál apostoli hivatása megköveteli tőle, hogy emlékeztessen másokat: elérkezett az idő, hogy Krisztus testévé váljanak és a Lélek szerint éljenek. Ez abban is megnyilvánul, hogy Pál a pogányokat a Tóra egy olyan formájának megélésére vezeti, amely kifejezetten az ő körülményeikhez igazodik. Erkölcsi példamutatással vezet, és elkötelezetten hirdeti a zsidó etikai tanításokat Korintusban. Megdorgálja a pogány szokásokat, és tisztában van azzal, hogy sokat követel tanítványaitól. Mégis hangsúlyozza, hogy ez az az idő, amelyben élniük kell – Agamben megfogalmazásával élve a „mintha / mintha nem" időszaka. Krisztusban élni nehéz vállalás: az ember rádöbben, hogy mióta Krisztusban él, minden megváltozott, ugyanakkor a világban élve azt tapasztalja, hogy látszólag semmi sem változott.

Hogyan lehet vezetni azokat, akik hirdetik Krisztust, de nehéznek találják az Ő útja szerinti életet? Ez az a kérdés, amelyen keresztül Pál tanít bennünket, mai embereket a vezetésről. Pál példájával éles kérdéseket vet fel: Ki vezet kit? Hová? Kinek a javára? És ami a legfontosabb: miért?

Pál a korintusiak vezetőjeként elkövetett hibái és tévedései ellenére is rendíthetetlen optimizmussal tekint előre. Tanulhatunk azoktól a vezetőktől, akik – Pálhoz hasonlóan – önvizsgálatot tartanak, függetlenül attól, hogy vezetői szerepük mely szakaszában járnak.

Fordította: LUKÁCS Ottilia

# Interjú Martos Levente Balázzsal, az Esztergom–Budapesti Főegyházmegye Gnilka-díjjal kitüntetett segédpüspökével, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem biblikus professzorával

Püspök Úr! Kedves Balázs!

Szeretnénk az olvasók elé tárni azt a szellemi tudományos folyamatot, amely a jelenlegi sok felelősséggel járó magas egyházi szolgálatodhoz vezetett.

1. *Milyen konfesszióhoz tartozó családból származol, és milyen iskolákban tanultál az érettségiig?*

Édesanyám katolikus, édesapám evangélikus. Anyai és apai oldalon is erős volt az egyházi kötődés: édesanyámnak pap nagybátyja lazarista szerzetes volt, teológiai doktor. Édesapám apja maga is lelkész volt, anyja evangélikus teológus famíliából származott. Büszkén őrzöm azt a görög konkordanciát, amelyet nagyapámtól kaptam. Gyerekkoromat Szombathelyen és Sárváron töltöttem, gimnáziumba viszont a ferencesekhez kerültem Esztergomba. Legnyitottabb, legszorgalmasabb éveimet a rendszerváltás idején a kevés egyházi iskola egyikében töltöttem el, különösen is megszeretve az irodalmat és az idegen nyelveket.

2. *Kinek vagy kiknek a példája segítette a papi hivatás választását?*

Édesanyám nagybátyja már kiskoromban rabul ejtett a derűjével. Aztán ministránsként sorra nagyon jó papokat ismertem meg, akik – főleg a káplánok – foglalkoztak velünk, táborozni vittek, szombatonként kisebb közösséget formáltak belőlünk. A gimnazista évek meghatározó alakjai már ferences hitszónokok, kamasz keresésem támogatói, fejlődésem biztatói voltak. Kispap éveimben azután a jezsuiták lelkiségét is megismertem, s ezt valamelyest azóta is hordom magamban. A híres jezsuita „CIA", a *contemplans in actione* nekem azt jelenti, hogy igyekszem imádságból élni, a jelenben lenni, s közben, amennyire lehet, kibírni az élet sokféleségét, gyakran határhelyzeteket is. Azt tanultam és azt hiszem, hogy Isten nem ellensége az ember boldogságának, illetve az emberi törekvéseknek, hogy az életet szebbé tegyük. Korlátaim tapasztalata néha letör, de vágyom a növekedésre, a professzionálisabb, hozzáértőbb munkára.

*3. Hol végezted a teológiai tanulmányaidat, és az egyetemi professzorok közül kiknek a szemlélete hatott rád leginkább Magyarországon?*

Két évet töltöttem Budapesten, azután Rómába kerültem a Gregoriánára, illetve később a Biblikus Intézetbe. A budapesti tanárok közül máig sokat merítek Tarjányi Béla gondolataiból, az ószövetségi bevezetés Rózsa Huba által megszabott szemléletéből. A maguk módján mindketten arra indítottak, hogy a Szentírást Isten szavának hihessem, ugyanakkor emberi szerzőinek korát, ismereteit, fejlődését komolyan vegyem. Tarjányi Béla szívesen használta a „korhoz kötött értékek" kifejezést, amikor a Biblia bizonyos emberi jellegzetességeiről volt szó. Ő leginkább a formakritika alapjait hangsúlyozta már a bevezetésben. Rózsa Huba inkább a tudományos kérdésfelvetés értékét és jelentőségét képviselte, egyfajta igényességet és alaposságot, amely a biblikus tanulmányok végzése közben maradandó hozzáállássá vált az én életemben is. Megszerettem az Ószövetség tágasságát, s ez az Újszövetséggel együtt egyfajta teológiai olvasatban vált fontossá számomra. Az a kettősség, amely egyfelől Tarjányi Béla lelkipásztori irányultságában, bibliaiskolát és bibliatársulatot szervező tevékenységében, másfelől meg Rózsa Huba szakmai igényességében és szorgalmában mutatkozott meg, valamennyire jellemzi a saját igyekezetem többrétűségét is.

*4. A Germanicumban és a Pápai Gergely Egyetemen kiktől milyen pozitív tudományos és lelki impulzusok értek Rómában, az egyház központjában?*

A Collegium Germanicum et Hungaricum számomra egy nagyon pozitív, humánus szemléletű képző közösség volt, amelyben az egyéni utak és kezdeményezések tág teret kaptak, természetesen a hely és a hagyományok eleve adott folyamához illeszkedve. Német, osztrák, svájci, horvát, szlovén és magyar társaimtól is sokat tanultam, illetve magamról is sokat tanultam – akkor persze még nem tudtam, hogy ez csak kezdet, s a szép római évek után milyen sokat alakít majd a papi szolgálat is. A teológia világában az alapciklusban a dogmatikai, rendszerező tárgyak álltak a figyelem középpontjában. A Biblikus Intézetben akkoriban meghatározó szerepe volt Pietro Bovati, Stephen Pisano, Jean Louis Ska és Jean-Noel Aletti professzoroknak. Bovatinak később valamelyest munkatársa lehettem, legalábbis annyiban, hogy a bibliabizottságnak titkára volt, amikor én először tagja voltam. Pisano szövegkritikát tanított, illetve a Sámuel könyvekről adott elő, amelyeket szelíd stílusával és hozzáértésével nagyon megszerettetett. Ska és Aletti szemináriumára is jártam. Ők a francia nyelvterülethez talán illőbb módon irodalmi megközelítést mutattak, amely a narratív kritika és az antik retorika szabályait építette be a Biblia tanulmányozásába. A lelkipásztori munkában és a tudományos igyekezetemben is talán e két utóbbit használtam legtöbbet.

*5. Hogyan hatott rád a Szentföld és az ott kutató professzorok a jeruzsálemi tanulmányaid során?*

A Biblikus Intézet nagyszerű lehetősége volt, hogy egy fél évet a Héber Egyetem hallgatója lehessek. Egyedülálló lehetőség volt ez az ó- és újszövetségi régészet és kortörténet, illetve a héber nyelvtörténet megismerésére. A Héber Egyetem tanárai elénk élték a zsidóság sokszínűségét, ami a teológiai megközelítést és a vallási gyakorlatot is változatossá tette. Közös nevezőnek talán a hallgatói kérdések fontosságát nevezném, vagyis azt az igyekezetet minden előadónk részéről, hogy a tanulás egyéni útját támogassák, igyekezzenek rávenni minket, kissé lustaságra, passzív befogadásra nevelt hallgatókat, hogy a szent szöveg tanulmányozásával egyre többet és többet kérdezzünk. Sajnos nem állíthatom, hogy ezt a módszert igazán elsajátítottam, inkább azt mondanám, hogy megismertem az értékét, és amikor ezzel találkozom, hálás, izgatott és lelkes vagyok.

*6. Visszatérve Magyarországra, milyen egyházi feladatokat láttál el, és mely egyházi felsőoktatási intézményekben oktattál?*

2000-ben jöttem haza, káplán lettem és hitoktató Szombathelyen. Volt bőven tennivaló minden téren. Mindenesetre azonnal taníthattam is a hittanárképzőn mindenféle bibliai tárgyat. A sokféle feladat mellett nyáron jutott valami idő kutatásra, írásra. Nemsokára ledoktoráltam. 2007-ben Győrbe kerültem, és 6 éven át csak tanítottam – Győrben, Szombathelyen, sőt, 5 éven át Szegeden is. 2013-tól azután prefektus lettem a győri szemináriumban. Sokféle hosszabb-rövidebb megbízatásom volt, de lelkipásztori értelemben immár huzamosabb ideje a papnevelés áll az első helyen. 2019-től vagyok a budapesti szeminárium rektora, illetve 2020-tól a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar tanára is.

*7. Melyek a legjelentősebb könyveid és legfontosabb kutatási irányaid?*

Doktori disszertációm az Első korintusi levélről szólt, amelyet úgy igyekeztem bemutatni, mint a hellenisztikus gondolkodás és a zsidó teológiai etika találkozási pontját. Amikor Győrbe kerültem, a páli levelek világával folytattam a munkát, habilitációs dolgozatot is Pál apostol zsoltáridézeteivel kapcsolatban készítettem. Azt próbáltam megmutatni, hogy bár Pál idézési technikája sajátos, értelmezése olykor önkényesnek tűnik is, többször jól kimutatható, hogy nem áll messze a zsoltár eredeti összefüggésétől. Az idézetek, illetve az Ószövetség felhasználása az Újban sokat kutatott témakör, amely engem Isten szavának visszhangjaihoz, ahhoz a belső párbeszédhez vitt közelebb, amelyet ma szívesen neveznek intertextualitásnak is. A bibliai szövegek teológiai értelemben annak a párbeszédnek a lenyomatai, amelyet Isten kezdeményezett az emberrel, Izraellel, az Egyházzal. Nem csoda, ha maguk a szövegek is hagyományok, kultúrák és szövegek

párbeszédében keletkeztek. Az utóbbi években valamivel többet foglalkoztam azokkal a szociológiai, irodalmi, esetleg történeti pszichológiai irányzatokkal is, amelyek a bibliai szövegek értelmezését a megfelelő humán tudományokkal hozzák összefüggésbe. Tennivalóim közé gyakran fordítási munkák is bekerültek. Amikor a Pápai Biblikus Bizottság tagja lettem, fontosnak láttam, hogy lehetőleg magyar nyelven is megjelenjenek a bizottság korábban még el nem érhető dokumentumai. Emellett természetesen a bizottság is adott feladatot újra meg újra. 2014-től a bibliai antropológiával foglalkoztunk, 2023 óta a betegség, szenvedés témakörét igyekszünk biblikus alapokon megközelíteni, felmérni, bemutatni.

*8. Milyen tapasztalatokat szereztél a felnőtt- és akolitus képzésben?*

A Katolikus Egyház Magyarországon is sajátos helyzetben él: a rendszerváltozás után rendkívül sokféle lehetősége van az evangélium hirdetésére, ugyanakkor embere, ereje mintha egyre kevesebb volna. Hol radikálisabban, hol kissé bátortalanabbul, de próbáljuk megérteni, hogyan készítsük fel és hogyan bízzuk meg az evangélium továbbadásával a vállalkozó híveket. A mozgalmak, kisközösségek világában, illetve a munkatársak, lektorok, akolitusok képzésében is örömmel tapasztaltam meg a valódi testvériséget, az egymást kiegészítő lelki ajándékok, karizmák sokaságát. Hálás vagyok azoknak a felnőttképzésben, mentálhigiénében, rendszerfejlesztésben járatos szakembereknek is, akiket ezen a terepen megismerhettem. A felnőttek képzése számomra előtérbe helyezi a felnőttek tapasztalatait. Úgy gondolom, ma minden korosztály szívesen tanul a saját tapasztalata, önreflexiója alapján. Képzési modelljeink átalakulóban vannak. Bár a bibliai szövegek tanulmányozása hagyományosan inkább elméleti tárgynak tűnik, úgy gondolom, hogy a szöveg kézbe adása, a szövegnek mint közös vonatkoztatási pontnak az értékelése hasonló irányba mutat, a tudás, az információ, az értelmezés iránti közös elkötelezettséget feltételez.

*9. Milyen terveid vannak a Szent II. János Pál Kutatóközpont létrehozásával?*

Ez a központ a Pázmány Péter Katolikus Egyetem intézménye, amely valójában az egyetem igen sokrétű kutatási igyekezetét foglalja magába, köztük a bibliai kutatásokat is. Legfontosabb reményem az, hogy a teológiai, illetve biblikus kutatás ezen a platformon lehetőséget kap a többi tudományterülettel való együttműködésre. A teológia elsősorban teológia akar lenni, de ahhoz, hogy érthető és jelentős maradjon, meg kell találnia a kapcsolatot a többi szaktudománnyal is. A múltban ezt a kapcsolódást elsősorban a tág értelemben vett filozófia biztosította, s úgy vélem, ez utóbbi szerepe meg fog maradni a jövőben is. Egy olyan összetett viszonyrendszert kell kialakítani, amelyben a diszciplínák és ezek művelői sokszorosan összekapcsolódnak. Ez a kutatóközpont számomra megtestesíti és konkrétabbá teszi azt, amit az egyetem küldetéséről gondolok.

*10. Milyen tapasztalokat szereztél a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián?*

Hála Istennek, a szegedi konferencia immár számomra is évtizedekben mérhető. Az a lassan két évtized, amelyben személyesen is kapcsolódtam hozzá, rengetek találkozást, beszélgetést, aggódó készületet és boldog előadást juttat eszembe. Úgy gondolom, hogy a szegedi konferencia tükröz valamit a biblikus tudomány sokféleségéből, amelyet inkább jellemez a sok-sok egyéni megfigyelés és részmunka, mint a legnagyobb egység. Joachim Gnilka egy alkalommal Szegeden azt prédikálta: ma már annyi szót hallottunk, de hallgassuk meg most az Igét is! Az egymás iránti szeretet és elfogadás sokféle gesztusa, a „kicsik" és „nagyok" találkozásának sokféle helyzete, az egyházi kapcsolódás, a közös nyelv keresése, mindez mélyen kapcsolódik bennem Szegedhez, és persze annak fáradhatatlan főszervezőjéhez, immár atyjához…

*11. Hogyan látod az egyházi felsőoktatás helyzetét, eredményeit és kihívásait?*

Az egyházi felsőoktatás az elmúlt 30 esztendőben a kis létszámú, kizárólag hitoktatók és papok képzésére irányuló struktúrákból kilépett a közepes egyetemek, illetve kisebb főiskolák világába. Az, hogy a rendszerváltás idején föllendült a papi hivatások száma, ám az utóbbi két évtizedben folyamatos csökkenésnek vagyunk tanúi, kérdéseket vet fel nemcsak a szemináriumok számát illetően, hanem a teológiai oktatók utánpótlása terén is. A teológiai oktatás alkalmanként pozitív kapcsolatot tudott kialakítani a többi képzési ággal, s ezzel sokat tett azért, hogy a katolikus szellemiség valóban megjelenjen azokban, akik diplomájukat valamilyen egyházi felsőoktatási intézményben szerezték meg. Azonban mindeközben a világ is folyamatosan változott, társadalmi, politikai, kulturális értelemben egyaránt. Vagyis az egyházi felsőoktatás sokféle kihívás között keresi az útját, hogyan maradjon és váljon egyre inkább minőségi oktatássá, a kutatás valódi otthonává, s közben a hit, a nevelés, végül is a szeretet iskolájává minden diák számára. Mennyiségi értelemben még mindig viszonylag kicsiny közösséget alkotunk, ezért a minőség, a „hozzáadott érték" kihívása a legfontosabb, amelyre oda kell figyelnünk. A minőség pedig ebben az összefüggésben azt is jelenti, hogy vállaljunk részben „egyházias" kutatási irányokat, ami pl. a társadalomtudományokat illeti, az egyház oldaláról pedig hallgassuk meg legalább néha azt, amit legjobb szakembereink, egyházi felsőoktatásunk oktatói mondanak a világ állapotáról.

*12. Hogyan látod a Magyar Katolikus Egyház jövőjét, és szerinted milyen kihívásokkal kell szembenéznie a közeljövőben?*

Jézus meghívása, hogy ebben a világban, de ne ebből a világból éljünk, mindig kihívás marad. Kihívás abban az értelemben is, hogy ne meneküljünk el ebből a világból, és ne higgyük azt, hogy jobbak vagyunk nála. És kihívás abban az értelemben is, hogy merjük

igazán kreatív módon adni azt, amink van, tenni azt, amit valóban másokért akarunk és tudunk tenni. Nagyszerű és fontos irány, hogy az elmúlt évtizedekben az egyház fontos oktatási intézményrendszert épített ki. Ennek komoly minőséget kell produkálnia, mégpedig spirituális értelemben is. Lelki mélységre, szellemi igényességre, s így igen pontos belső iránytűre van szükség, hogy egy olyan társadalomban, amely hajlik a végletességre, az állandó leegyszerűsítésre, az egyház hűséges és állhatatos maradjon, ami az evangéliumi értékeket, köztük a kicsinyek szeretetét, a teremtett világ védelmét, az igazságosság szolgálatát illeti. A magam részéről úgy gondolom, sokáig emlékezni fogunk az elmúlt évtizedek nagy eseményeire, pápalátogatásokra, Eucharisztikus Kongresszusra. A következő években egyre jobban meg kell majd tanulnunk, hogy nemcsak szellemi, hanem anyagi értelemben is önállóbbá váljunk. Ez egyáltalán nem lesz könnyű. Olyan hozzáállásra lesz szükség, amely a végsőkig képes minden jó ügy mellé hitelesen odaállni. Talán így tudjuk az egyházat egy defenzív, ugyanakkor hataloméhes értelmezési keretből még inkább kiszabadítani. A magyar társadalommal együtt éljük meg – nem is a közeljövőben, valójában már ma – a népesedés lassú fogyásával járó feszültségeket, a roma közösség arányának növekedését, a kirekesztettség nehéz kérdéseit. Ha háború fenyeget vagy menekültek tömegei lepik el az országot, a katolikus egyház sokat tesz, egészében mégis keveset kommunikál, nagynak és nehézkesnek tűnik inkább, mint gyorsnak és hatékonynak. A legtisztább forrásainkból élni, egymással és a külvilággal nagylelkűbbnek lenni, azt hiszem, ez az elvi alapja sok apró döntésnek és remélhetőleg szép tapasztalatnak, amelyek előttünk állnak.

# Interview mit dem Gnilka-Preis-Träger Levente Balázs Martos, dem Weihbischof der Erzdiözese Esztergom–Budapest, dem Bibelwissenschaftsprofessor der Budapester Pázmány Péter Katholischen Universität

Sehr geehrter Herr Weihbischof, lieber Balázs!

Wir möchten unseren Lesern deinen geistigen-wissenschaftlichen Weg bis zu deinem heute bekleideten hohen kirchlichen Amt kurz skizzieren.

1. *Welche christliche Konfessionen waren in deiner Familie vertreten, und welche Schulen hast du vor dem Abitur besucht?*

Meine Mutter war katholisch, mein Vater evangelisch, auf beiden Seiten mit starkem kirchlichen Bezug: der Onkel meiner Mutter war Lazaristenpater und Doctor theologiae; mein Großvater väterlicherseits war evangelischer Geistliche, meine Großmutter entstammte einer berühmten ungarischen evangelischen Theologenfamilie. Ich bin stolzer Besitzer einer griechischen NT-Konkordanz, die ich von diesem meinem Großvater geschenkt bekommen hatte.

Meine Kindheit verbrachte ich in Westungarn (Szombathely, Sárvár), ins Gymnasium kam ich aber ins Donauknie (Esztergom) zu den Franziskanern. So verbrachte ich also meine aufgeschlossensten und bewegtesten Jahre zur Zeit der politschen Wende in einem der damals noch wenigen kirchlichen Mittelschulen des Landes. Ich gewann dort besonders die Literatur und die Fremdsprachen gern.

2. *Wer alle waren deine Vorbilder und Unterstützer beim Wahl des Priesterberufes?*

Der immer fröhliche Lazaristenonkel meiner Mutter war mit seiner Heiterkeit ein sicherer Punkt für mich. Als junger Ministrant in der Kirchengemeinde hatte ich auch sehr gute Priester kennengelernt, von denen die jüngeren Kapläne viel Zeit mit uns verbrachten, mit uns ins Zeltlager fuhren, und an den Samstagen eine kleine Gemeinschaft aus uns geschaffen hatten. In meinen Gymnasialjahren wurden für mich die Franziskanerpatres bestimmend, sie waren meine Stützen in den Pubertätsjahren, sie spornten mich in meiner Entwicklung an. Später in den Seminarjahren kam ich der jesuitanischen Spiritualität näher, die ich bis heute pflege. Der berühmte jesuitanische Spruch „contemplans in actione" bedeutet für mich, daß ich versuche, aus dem Gebet

zu leben, immer in der Gegenwart zu sein, und so die vielen Schwierigkeiten des Lebens, die sich oft meldenden Grenzsituationen auszutragen. Ich habe gelernt – und ich glaube daran –, daß Gott nicht Gegner des menschlichen Glückes ist, jener unserer Versuche, die das Leben schöner macher möchten. Das schmerzliche Erfahren meiner eigenen Grenzen wirft mich manchmal zurück, aber ich möchte weiter wachsen, immer professioneller, fachkundiger arbeiten.

*3. Wo hast du Theologie studiert, und welche deiner Professoren haben am meisten auf dich gewirkt?*

Ich habe in den ersten zwei Jahren in Budapest studiert, danach kam ich nach Rom, an die Gregoriana, bzw. später ans Biblische Institut. Von meinen Budapester Professoren schöpfe ich bis heute viel von Béla Tarjányi und dem Alttestamentler Huba Rózsa: auf ihre je eigene Weise luden beide mich dazu ein, zum einen die Heilige Schrift als Gottes Wort zu lesen, zum anderen das Zeitalter, die Vorkenntnisse, die Entwicklung der Schriftsteller der einzelnen biblischen Schriften ernst zu nehmen. Der stark die Formkritik folgende Prof. Tarjányi benutzte z.B. sehr gern den Ausdruck „ans Zeitalter gebundene Werte", wenn er über bestimmte menschlichen Züge der Bibel sprach. Prof. Rózsa vertrat eher den Wert und die Wichtigkeit der wissenschaftlichen Fragestellungen, eine Art Gründlichkeit und Präzision, die in meinen Studienjahren auch mein Bibellesen und mein Leben stark bestimmt hat. In den Fußstapfen von Prof. Tarjányi tretend – der eine sog. Bibelschule und eine Bibelgesellschaft organisierte – bin ich den pastoralen Zügen verpflichtet, in den Spuren von Prof. Rózsa eher der wissenschaftlichen Präzision und der akkuraten Fleißarbeit. Beides bestimmt mich und mein Tun bis heute.

*4. Welche geistliche und wissenschaftliche Impulse bekamst du im päpstlichen Rom, an der Gregoriana und im Germanicum?*

Das Collegium Germanicum et Hungaricum war für mich eine sehr positive, sehr menschlich eingestellte Bildungsgemeinschaft, wo die verschiedenen Wege und Initiativen einen breiten Raum bekamen, natürlich an den schon gegebenen Fluß der Traditionen und des Ortes angepaßt. Von meinen deutschen, österreichischen, schweizerischen, kroatischen, slowenischen und ungarischen Kommilitonen habe ich viel gelernt. Und natürlich habe ich auch über mich viel neues erfahren, obwohl ich noch gar nicht wußte, daß das nur der Anfang ist, und daß meine auf Rom folgende Priesterdienstjahre mich viel an mir selbst arbeiten lassen werden.

In der Welt der Theologie standen bei mir in den ersten Jahren die dogmatischen, systematischen Fächer im Vordergrund. Im Bibelinstitut hatten damals folgende Professoren ein große Rolle gehabt: Pietro Bovati, Stephen Pisano, Jean Louis Ska und

Jean-Noel Aletti. Später wurde ich in einem bestimmten Sinn Mitarbeiter von Prof. Bovati: er war der Sekretär der Bibelkommission, als ich dort Mitglied wurde. Prof. Pisano las über Textkritik und über die Bücher Samuel: wegen seines sanften Stiles und großer Fachkenntnis gewann ich beides sehr lieb. Bei Prof. Ska und Aletti war ich im Seminar: mehr ans französiche Fachliteratur gebunden vertraten sie die literarische Annäherung an die Bibel, mit narrativer Kritik und antiker Rhetorik verbunden. In meiner pastoralen und wissenschaftlichen Tätigkeit haben ich die beiden letzteren am meisten benutzen können.

5. *Welche Wirkung übte das Heilige Land und die dortigen Professoren auf dich, als du in Jerusalem studiert hast?*

Eine phantastische Möglichkeit des Bibelinstitutes war, daß ich einen Semester an der Hebräischen Universität studieren konnte. Das ist ein einzigartiger Weg, der alt- und neutestamentlichen Archäologie näher zu kommen und die hebräische Sprachgeschichte zu studieren. Die Professoren der Hebräischen Universität lebten uns die Buntheit des Judentums vor, was sowohl die theologische Annäherungsweise, als auch die religiöse Praxis betraf. Gemeinsam in ihnen allen war aber die Wichtigkeit der studentischen Fragestellungen: sie alle waren daran, die verschiedenen persönlichen Studienwege der Studenten dadurch zu unterstützen, daß sie uns – bißchen faule, ans passive Aneignen gewohnte Studierende – dazu anspornten, beim Studium der heiligen Texte immer weiter zu fragen. Leider kann ich nicht behaupten, daß ich diese Methode mir ganz zu eigen machte – ich würde eher sagen, daß ich es zu schätzen gelernt habe, und wenn ich ihr wieder begegne, dann kann ich erregt, begeistert und dankbar sein.

6. *Zurückgekommen nach Ungarn: welche kirchlichen Dienste hast du hier verrichtet, was für Aufgaben bekamst du, an welchen kirchlichen Unis hast du unterrichtet?*

Im Jahre 2000 kam ich wieder nach Ungarn zurück. Ich wurde Kaplan und Religionslehrer in Szombathely, was viel Arbeit ergab. Gleich begann ich auch an der Ausbildung der Religionslehrer teilzunehmen in mehreren biblische Fächern. Neben diesen vielen Tätigkeiten hatte ich nur im Sommer Zeit fürs Forschen, wissenschaftliches Arbeiten. Bald machte ich meine Doktorarbeit fertig, und dann kam ich im Jahre 2007 nach Győr. Sechs Jahre lang habe ich biblische Fächer unterrichtet in Győr und Szombathely, und fünf Jahre lang sogar auch in Szeged. 2013 wurde ich zum Präfekten im Győrer Priesterseminar ernannt. Daneben hatte ich noch viele kleinere-größere Aufträge, aber bei den meisten stand die Priesterausbildung im Vordergrund. Seit 2019 bin ich Rektor des Budapester Priesterseminars, seit 2020 auch noch Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Pázmány Péter Universität.

*7. Welche sind deine wichtigsten Bücher, und was ist deine bestimmende Forschungsrichtung?*

In meiner Doktorarbeit befaßte ich mich mit dem ersten Korintherbrief: mein Ziel war, diese Schrift als Begegnungspunkt der hellenistischen Denkweise und der jüdischen theologischen Ethik darzustellen. In Győr arbeitete ich an den paulinischen Briefen weiter, meine Habilitionsschrift geht den Psalmzitaten bei Paulus nach: trotz der eigentümlichen Zitationstechnik des Paulus – weswegen seine Interpretationen oft willkürlich zu sein scheinen – kann man an etlichen Stellen zeigen, daß die Meinung des Paulus gar nicht so weit vom ursprünglichen Psalmkontext liegt.

Die Zitate, bzw. die Benutzung des AT im NT werden derzeit viel geforscht. Dieses Thema brachte mich dem Echo des Wortes Gottes näher, also jenem inneren Dialog, der heutzutage gern als Intertextualität bezeichnet wird. Die biblischen Texte sind im theologischen Sinne Zeichen jenes Dialogs, den Gott begonnen hat mit dem Menschen, mit Israel, mit der Kirche. Kein Wunder, daß die Texte selbst auch im Dialog verschiedener Traditionen, Kulturen und Texte entstanden sind. In den letzten Jahren befaßte ich mich viel mit jenen soziologischen, literarischen und gar historisch psycholigischen Richtungen, die das Studium der Bibeltexte mit diesen Humanwissenschaften verbunden hatten.

Oft habe ich auch an Übersetzungen mitgearbeitet. Als ich Mitglied der Päpstlichen Bibelkomission wurde, sah ich als eine wichtige Aufgabe von mir an, daß möglichst viele, bis dahin auf Ungarisch nicht erreichbaren Komissionstexte auch in meiner Muttersprache herauskommen. Neben all dies hatte auch die Arbeit in der Bibelkomission immer viel zu tun gegeben: wir hatten uns im Jahre 2014 z.B. mit der biblischen Anthropologie befaßt, und seit 2023 gehen wir auf biblischen Grundlagen das Thema der Krankheit und des Leides an.

*8. Was waren deine Erfahrungen auf dem Gebiete der ungarischen Erwachsenen- und Akolythenbildung?*

Die ungarische katholische Kirche lebt in einer eigenartigen Situation: seit der politischen Wende von 1989 hat sie viel mehr Möglichkeiten zur Verbreitung des Evangeliums, als früher, aber sie scheint weniger Energie und weniger Menschen dafür zu haben. Mal radikaler, mal bißchen entmutigt versuchen wir zu verstehen, wie wir die für die Weitergabe des Evangeliums sich bereit Erklärende dazu vorbereiten und sie damit beauftragen sollten. In den geistlichen Bewegungen, im Kreise der Basisgemeinden und in der Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern, Lektoren, Akolythen habe ich mit großer Freude viel echte Brüderlichkeit erfahren und viele sich gegenseitig ergänzende spirituelle Geschenke, Charismen erlebt.

Ich bin den Fachleuten auf dem Gebiete der Erwachsenenbildung, der Mentalhygiäne, der Systemforschung sehr dankbar für das von ihnen Gelernte. In der Erwachsenenbildung werden die eigenen Erfahrungen der Erwachsenen hervorgerufen und benutzt. Ich meine, heutzutage lernt jede Altersstufe gern anhand ihrer eigenen Erfahrungen und Selbstreflexionen. Unsere Bildungsmodelle verändern sich derzeit immens. Und obwohl das Studieren der Bibeltexte zuerst eher etwas Theoretisches zu sein scheint, glaube ich fest daran, daß das Inhandnehmen der Texte, das ihr Anerkennen als gemeinsamer Bezugspunkt auch in diese neue Richtung zeigt: in die Richtung des gemeinsamen Engagements für Wissen, Information und Interpretation.

*9. Welche Pläne hattest du mit der Gründung des Institutes Johannes Paulus II.?*

Dieses Institut ist Teil der Katholischen Pázmány Péter Universität, und faßt die vielseitigen Forschungrichtungen der Uni zusammen, so auch die biblischen. Meine heißeste Hoffnung ist, daß mit Hilfe dieses Plattformes die theologische, bzw. biblische Forschung mehr Möglichkeiten bekommt zur Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaftsgebieten. Die Theologie möchte hauptsächlich Theologie sein, aber um verständlich und bedeutsam bleiben zu können, braucht sie die Verbindung mit anderen Disziplinen. In der Vergangenheit ergab sich diese Verbindung hauptsächlich anhand der im weiten Sinne verstandenen Philosophie. Die Bedeutung der Philosophie wird meiner Meinung nach auch weiterhin bestehen, aber auch mit den anderen Disziplinen muß ein komplexes Relationssystem erarbeitet werden, wo die Disziplinen selbst und auch ihre Vertreter miteinander vielfach in Kontakt treten können. Dieses Institut verkörpert und konkretisiert also das, was ich für die Sendung unserer Universität halte.

*10. Welche Erfahrungen hast du mit der Internationelen Bibelkonferenz in Szeged gemacht?*

Dank sei Gott ist diese unsere Verbindung nunmehr schon in Jahrzehnten zu messen. Die fast zwei Jahrzehnte meines persönlichen Kontaktes zur Szegeder Bibelkonferenz bedeuten für mich viele persönliche Begegnungen, intensive Gespräche, ernste Vorbereitungsarbeiten, frohe Vorträge. Ich meine, die Szegeder Bibelkonferenz spiegelt etwas von der Vielfältigkeit der biblischen Wissenschaften wieder – eher mit vielen verschiedenen Einzelerfahrungen, minutiöser Kleinarbeit, als mit einer riesengroßen Einheitlichkeit. Joachim Gnilka hat einmal in Szeged in seiner Predigt so formuliert: „Bisher haben wir auf der Konferenz viele gescheite Worte gehört, nun hören wir uns das Verbum an!" Zur Szegeder Konferenz bindet mich also vieles sehr tief: das gegenseitige Schätzen der Teilnehmenden, die vielen Gesten der gegenseitigen Annahme, das vielfältige Treffen von „Kleinen" und „Großen", die kirchlichen Kontakte, das Suchen

einer gemeinsamen Sprache. Und natürlich verbindet mich mit Szeged der unermüdliche Hauptorganisator, ja Vater der Konferenz…

11. *Wie siehst du die heutige Situation, die Ergebnisse und Herausforderungen der ungarischen kirchlichen akademischen Ausbildung?*

In den drei Jahrzehnten seit der Wende von 1989 hat das kirchliche Hochschulwesen einen weiten Weg hinterlegt: von einer Struktur mit minimaler Lehrkraftanzahl und ausschließlich für Religionslehrer und Priesteramstkandidaten bestimmt erhob sie sich in die Sphäre der kleineren-mittleren Hochschulen. Nach der Wende stieg kurz die Zahl der Priesteramtskandidaten, seit zwei Jahrzehnten aber sinkt sie wieder kontinuierlich – diese Tatsache wirft Fragen an sowohl hinsichtlich der Anzahl der Priesterseminare, als auch des Nachschubes der Theologieprofessoren. Die theologische Fakultät der kirchlichen Hochschulen hatte manchmal eine positive Auswirkung auf die anderen Fakultäten und Disziplinen, und trug mit dazu bei, daß die katholische Spiritualität auch bei jenen nicht speziell Theologie Studierenden ankam, die ihr Diplom an einer kirchlichen Hochschule erworben hatten.

Unsere Welt verändert sich aber inzwischen rasant und ständig, sowohl im gesellschaftlichen und politischen, als auch im kulturellen Sinne. Die ungarischen kirchlichen Hochschulen suchen also unter vielen Herausforderungen ihren Weg: sie möchten immer mehr Stätten der qualitätiven Bildung und der tiefen Forschung bleiben und sein, und daneben auch Schulen des Glaubens, der Erziehung und schließlich der Liebe sein für alle ihre Studierenden. Quantitativ sind wir immer noch eine kleine Gemeinschaft, deshalb müssen wir sehr auf die Qualität achten, auf die sog. „hinzugegebenen Werte". Qualität bewahren bedeutet in diesem Zusammenhang zum einen, daß die kirchlichen Hochschulen auf zum Teil „kirchliche" Forschungsrichtungen Gewicht legen (z.B. auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaften), zum anderen aber das, daß die Kirche jenen besten, z.T. auf kirchlichen Hochschulen unterrichtenden Fachleuten wirklich mit offenen Ohren zuhört, was sie über den aktuellen Stand der Welt in ihrem Fach zu sagen haben.

12. *Wie siehst du die Zukunft der katholischen Kirche in Ungarn, was sind deiner Meinung nach ihre größten Herausforderungen in der näheren Zukunft?*

Der Aufruf Jesu, in dieser Welt zu leben, aber doch nicht von dieser Welt zu sein, bleibt immer eine Herausforderung. Einerseits in dem Sinne, daß wir nicht aus dieser Welt fliehen sollten, und uns nicht besser wähnen sollten, als sie. Andererseits in dem Sinne, daß wir auf kreative Art und Weise das geben und zeigen können, was unseres ist, und tun, was wir für die anderen Menschen tun wollen und können. Es ist großartig und wichtig, daß in den letzten Jahrzehnten ein festes kirchlich-pädagogisches

Institutionsnetz entstanden ist. Dieses muß nun wirkliche Qualität aufzeigen, auch im spirituellen Sinne: spirituelle Tiefe ist gefordert, hohes geistiges Niveau. Die Kirche muß einen genauen inneren Kompaß haben, um beständig und treu zu bleiben zu den evangelischen Werten (Liebe zu den Schwachen, Schutz der Schöpfung, Dienst der Gerechtigkeit) mitten in einer Gesellschaft, die gern vereinfachenden und extremen Losungen nachläuft.

Ich bin sicher, daß wir uns noch lange erinnern werden an die großen kirchlichen Ereignisse der letzten Jahrzehnte, z.B. auf die Papstbesuche, auf den Eucharistischen Kongress. In den vor uns liegenden Jahren müssen wir noch tiefer erlernen, nicht nur im geistigen, sondern auch im finanziellen Sinne eigenständiger zu werden. Das wird kein leichtes Galopp sein. Wir brauchen eine Haltung, die gute Sachen authentisch bis ans Ende vertreten mag. Vielleicht können wir die Kirche auf diese Weise aus einem defensiven, manchmal machtzentrischen Deutungsrahmen immer mehr heraustreten lassen.

Und gemeinsam mit der ganzen ungarischen Gesellschaft erleben wir schon jetzt die Spannungen, die sich aus der abnehmenden Bevölkerungszahl ergeben, den proportionellen Zuwachs der Romagemeinschaften, die schweren Probleme der Ausgrenzung etc. Wenn Krieg droht oder Zehntausende von Flüchtlingen ins Land strömen, tut die katholische Kirche sehr viel, kommuniziert das aber doch zu zaghaft: sie wirkt eher groß und schwerfällig, als schnell und effektiv. Ich glaube, die theoretische Grundlage der vielen kleinen vor uns stehenden Schritte und hoffentlich schönen Erfahrungen ist: aus unseren klarsten Quellen zu schöpfen, und miteinander und mit unserer Außenwelt großzügiger umzugehen.

# MARTOS LEVENTE BALÁZS PUBLIKÁCIÓI

„Szentség és szabadság. A szentség mint a páli etika kulcsfogalma az 1 Kor 5–7-ben", In: RÓZSA H. (szerk.), *Az ige szolgálatában. A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése* (Budapest 2003) 147–160.

„'Alkossunk embert!' (Ter 1,26) A pluralis maiestatis és a pluralis deliberativus néhány esete a héber Bibliában", In: Balaskó M. (szerk.), *Tanulmányok a Filológiai Intézet Tudományos Műhelyéből* (Szombathely 2003) 41–47.

„Jel és jelentés egysége. A kérdések szerepe az 1Sám 28,3–25, Ter 32,23–33 és Jób könyve elbeszéléseiben", In: FODOR Gy., TARJÁNYI B. (szerk.), *„Akik az igazságra oktattak sokakat…" A 65 éves Rózsa Huba köszöntése* (Budapest 2005) 219–230.

„Vele ettünk és ittunk… (ApCsel 10,41) Emlékezés és önazonosság az Apostolok Cselekedeteiben" *Teológia* 40 (2006) 151–159.

„Krisztus, a mi húsvéti bárányunk. Retorikai és hagyománytörténeti szempontok 1Kor 5,7 kapcsán" *Teológia* 42 (2008) 14–26.

„Mária, az Egyház emlékezete", In: EGRESITS F., ALBÁN J., NÉMETH G. (szerk.), *Győri Hittudományi Főiskola. Évkönyv.* Tanulmánykötet (Győr 2008) 71–76.

„Tanító és tanítvány viszonya Szent Pál műveiben", *Deliberationes* 1,2 (2008) 127–143.

„Az írástudó Pál. Példák a Rómaiakhoz írt levél 10. fejezetéből", *Vigília* 74 (2009) 170–178.

„A halál pedig nyereség. (Fil 1,21) Újszövetségi hagyományok Pál apostol haláláról", *Studia Biblica Athanasiana* 10 (2008) 43–61.

„Szent Pál és az 'Írások'. Kutatástörténeti áttekintés", *Deliberationes* 2,1 (2009) 59–94.

„A remény kisszótára. Pál apostol a reményről a rómaiakhoz írt levélben", *Deliberationes* 2,2 (2009) 109–120.

„Narratív kritika és igehirdetés. Közelítések az exegézis és a homiletika között", In: TARJÁNYI B. (szerk.), *Út, igazság, élet. Biblikus tanulmányok* (Budapest 2009) 115–138.

„Isten vonzásában. A szenvedélyes Pál apostolról", *Pannonhalmi Szemle* 18 (2010) 25–31.

„Paulus – unser Vater im Glauben. Frühe Paulusrezeption und modernes Paulusbild", *Deliberationes* 3,1 (2010) 115–125.

„Az idézés kultúrája a görög–római irodalomban és a páli hagyományban különös tekintettel az 1 Kor 15,32–33 és az ApCsel 17,28 szövegére", In: BENYIK Gy. (szerk.), *Szent Pál és a pogány irodalom. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2009 szeptember* (Szeged 2010) 209–221.

„Krisztus mint Isten üdvajándéka a páli levelekben. Krisztus Jézus Istentől bölcsességünkké, megigazulásunkká, megszentelődésünkké és megváltásunkká lett. (1 Kor 1,30)", In: KRÁNITZ M., PUSKÁS A. (szerk.), *Jézus a mi Üdvözítőnk. Konferenciakötet a megváltás művéről* (Varia theologica 2; Budapest 2010) 73–95.

„Biblikus elmélkedés a papságról", In: LUKÁCSI Z., NÉMETH G. (szerk.), *Győri Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet 1910–2010. Centenáriumi emlékkötet* (Győr 2010) 77–83.

„Veszem az üdvösség kelyhét, és segítségül hívom az Úr nevét (Zsolt 116,3). A 116. zsoltár újszövetségi értelmezése", In: MARTON J., OLÁH Z., KOVÁCS F. ZS. (szerk.), *Itt vagyok, engem küldj! Tanulmányok a papságról* (Budapest Kolozsvár 2010) 61–71.

„Unser Paschalamm, Christus. Tradition und Argumentation in 1 Kor 5,7", *Folia theologica* 21 (2010) 185–199.

„A tanítói életforma a páli szövegek tükrében", In: MARTON J., OLÁH Z. (szerk.), *Minden kegyelem! A 65 éves Jakubinyi György köszöntése* (FS Jakubinyi György; Budapest Kolozsvár 2011) 135–147.

„Ragyogjatok, miként a csillagok a mindenségben! – Teremtéstani és eszkatologikus motívumok a Fil 2,12–18 intéseiben", In: SIMON T. L. (szerk.), *Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése* (Pannonhalma 2011) 210–218.

„Együtt az egészen mással. Bibliai szempontok az új evangelizációhoz", *Jeromos füzetek* 86 (2011) 11–21.

„Jézus bölcsességi etikája Márk evangéliumában", In: BENYIK Gy. (szerk.), *Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2011. szeptember 8–10.* (Szeged 2012) 207–216.

„Mint kígyók és mint galambok. A Mt 10,16 hasonlatairól", *Pannonhalmi Szemle* 20,3 (2012) 19–29.

„A Márk-evangélium térszimbolikája", In: LUKÁCSI Z., MARTOS L. B. (szerk.), *Apparatus Biblicus. Tanulmányok a 70 éves Schmatovich János tiszteletére* (Győr 2012) 185–194.

„A hit hullámverése. Újszövetségi szempontok a hitről", In: *Vigília* 78 (2013) 270–277.

„Az olajfa és beoltott ágai. Egy félig elfeledett vatikáni dokumentum méltatása", In: SZÉCSI J. (szerk.), *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv, 2012* (Budapest 2013) 194–203.

„Authority of a Forgiven King: David's Psalms in the Letter to the Romans", In: I. KALIMI, T. NICKLAS, G. G. XERAVITS (szerk.), *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 16; De Gruyter, Berlin/Boston 2013) 261–278.

„Jézus és a szírföníciai asszony találkozása (Mk 7,24–30). Kérdések és perspektívák", In: BENYIK Gy. (szerk.), *Jézustól Krisztusig. 24. Nemzetközi Biblikus Konferencia a Szegedi Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán 2012. augusztus 21–23.* (Szeged 2013) 199–207.

„Isten ideje Márk evangéliumában", *Praeconia* 8 (2013/2) 5–15.

„Ad te levavi animam meam", In: DIÓSI D. (szerk.), *Adventus Domini – Úrjövet. Az advent története, szokásai és lelkisége* (Budapest – Kolozsvár, 2013) 61–69.

„Márk evangéliumának ószövetségi szöveghagyományai", In: SZÉCSI J. (szerk.), *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2013* (Budapest 2013) 103–112.

„Jézus szenvedésének története Szent Márk evangéliumában", *Vigilia* 79 (2014) 251–259.

„Halászat mint megélhetés és mint metafora az Újszövetség világában", In: LUKÁCSI Z., MARTOS L. B. (szerk.), *„Láttak a vizek téged, Istenem…" Tanulmánykötet 2013–2014 Győri Hittudományi Főiskola* (Győr 2014) 97–109.

„Subsistence and Metaphor – Fishing in the World of the New Testament", In: BENYIK Gy. (szerk.), *The Bible and Economics. International Biblical Conference XXV. 22–24 August 2013* (Szeged 2014) 263–271.

„Narratív kritikai megfontolások a márki szenvedéstörténettel kapcsolatban", In: PERENDY L., PUSKÁS A. (szerk.), *A szenvedő ember Isten színe előtt* (Varia theologica 6.; Budapest 2014) 78–94.

„Néhány Septuaginta-idézet a Zsidóknak írt levélben", In: Szécsi J. (szerk.), *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2015* (Budapest 2015) 138–146.

„Három példabeszéd Isten türelméről", *Pannonhalmi Szemle* 23,4 (2015) 7–18.

„Mózes a hegyen. A bibliai hermeneutika kérdései és távlatai a Pápai Biblikus Bizottság munkájában", *Jeromos füzetek 103.* (Budapest 2016) 11–23. = FRANKÓ T. (szerk.), *„Kincseiből régit és újat" Ünnepi kötet Gaál Endre 70. születésnapjára* (Esztergom 2016) 49–59.

„Igazságosság és irgalmasság a Rómaiakhoz írt levélben", *Vigilia* 81 (2016) 249–255.

„Az engesztelés biblikus alapjai", In: LUKÁCSI Z., MARTOS L. B. (szerk.), *„… Mert irgalma örökkévaló" Tanulmánykötet 2014–2016* (Győr 2016) 129–138.

„A ruha és ami abban rejtőzik – biblikus antropológiai megfontolások a ruházat metaforikus értelmezéséről", In: BENYIK Gy. (szerk.), *Gyűlölet és kiengesztelődés a Bibliában. 26. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2015. augusztus 27–29.* (Szeged 2016) 129–139.

„Igazságosság és irgalmasság a Rómaiakhoz írt levélben", In: PUSKÁS A., PERENDY L., HOVÁNYI M., *Igazságosság és irgalmasság. Teológiai tanulmányok* (Varia theologica 8.; Budapest 2017) 32–46.

„Én vagyok József, a testvéretek… (Ter 45,4) A testvérré válás nehéz útjai néhány bibliai elbeszélésben", In: BENYIK Gy. (szerk.), *Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az Ősegyházban. 27. Nemzetközi Biblikus Konferencia* (Szeged 2017) 227–240.

„Ábrahám áldozata. Közelítések a narratív kritika és a narratív teológia oldaláról", In: KUMINETZ G. (szerk.), *Lángolt a szívünk… (Lk 24,32) A hetvenéves Takács Gyula köszöntése* (Budapest 2017) 138–157.

„Cum legente crescunt… Hagyományok újraolvasása a Bibliában", *Vigilia* 83 (2018) 162–170.

„Az ökoteológia alapjai a Róm 8-ban? A kommunikáció új útjai a teremtésben", *Sapientiana* 11 (2018/1) 31–47.

„Foundations of a Theology of Ecology in Romans 8? A New Way of Communication in Creation", In: BENYIK Gy. (szerk.), *Interpretation of the Letter to the Romans. 28th International Biblical Conference Szeged* (Szeged 2018) 197–209.

„Írásértelmezés és ökumenikus bibliafordítás", *Teológia* 52 (2018. 1–2.) 53–65.

„Folyamat és végpont – Néhány szempont a szinoptikus evangéliumok eucharisztikus teológiájához", *Communio* 26 (2018/1–2) 12–27.

„75 éves a *Divino afflante Spiritu* pápai enciklika", *Jeromos füzetek* 113 (2018) 4–21.

„Eucharisztikus utalások János evangéliumában", in: SZÉCSI J. (szerk.), *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2018* (Budapest 2018) 86–94.

„Pólyába takarta és jászolba fektette… (Lk 2,7) Értelmezési gyakorlat az Ige születéséről", *Jeromos füzetek* 114 (2018) 21–30.

„Biblikus teológia – dialogikus formában?", in: HIDVÉGI M. (szerk.), *Oriental Studies and Interfaith Dialogue. Essays in Honour of József Szécsi* (Budapest 2019) 413–428.

„Jézus nyelve és nyelvezete az evangéliumi hagyományban", *Vigilia* 84 (2019) 410–418.

„Abba, Atya! A *Miatyánk* megszólítása Jézus ajkán és az újszövetségi hagyományban", *Communio* 27 (2019,1–2) 23–32.

„Házát a sziklára építette… (vö. Mt 7,24) Az építkezés metaforái a Bibliában", in: KÁLMÁN IMRE, KARÁCSONY TIBORNÉ, SZATMÁRI BEATRIX (szerk.), *„Az Istent szeretőknek minden a javukra válik." (Róm 8,28) Tanulmánykötet 2019 Brenner János Hittudományi Főiskola* (Győr 2019) 120–127.

„Jézus, a határátlépő", *Communio* 27 (2019,3–4) 18–29.
„75 Years of the Encyclical Letter *Divino Afflante Spiritu*", *Folia theologica et canonica* (2019) 95–107.
„Vidimus gloriam eius… A biblikus teológia célja és feladata Hans Urs von Balthasar teológiai esztétikájában", in: PUSKÁS ATTILA, PERENDY LÁSZLÓ, LÉVAI ÁDÁM (szerk.), *Isten dicsősége – a Teremtés szépsége. Teológiai tanulmányok* (Varia theologica 11; Budapest 2020) 69–84.
„Bibliaolvasás Afrikában", *Vigilia* 85 (2020) 65–66.
„A győztesnek rejtett mannát adok… (Jel 2,17) Eucharisztikus utalások a Jelenések könyvében", In: KOCSIS Imre (szerk.), *Az Eucharisztia a Szentírásban. Biblikus tanulmányok az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra való készület jegyében* (Budapest 2020) 211–219.
„Gyertek, egyetek! (Jn 21,12) Jézus mint vendéglátó Lukács és János evangéliumában", *Pannonhalmi Szemle* 28 (2020) 6–15.
„Prayer and Ethics. Examples from the Bible", In: BENYIK Gy. (szerk.), *Virtue or Obligation. 30th International Biblical Conference Szeged 26–28 August 2019* (Szeged 2020) 219–228.
„Amint a mennyben, úgy a földön is – János evangéliumában", *Communio* 28 (2020,1–2) 20–32.
„Válság és megújulás, panasz és remény. Illés próféta a Rómaiakhoz írt levélben", In: SZŐNYI E. (szerk.), *Bibliaértelmezés. Korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György tiszteletére 68. születésnapja alkalmából* (Szeged 2020) 131–138.
„Prophet and Remnant, Crisis and Renewal. Paul's Use of the Elijah Story in Romans 11", *Studia Biblica Slovaca* 12 (2/2020) 252–265.
„A világosság a sötétségben világít. Az éjszaka Jézus tanításában és küldetésében", *Vigilia* 86 (2021) 482–489.
„Timóteus könnyei. Történet és hermeneutika", *Communio* (2021/3–4) 17–26.
„Gyertek, nézzétek meg! Jézus motiváló ereje, különös tekintettel Szent János evangéliumára", *Studia Theologica Transsylvanensia* 24/1 (2021) 93–109.
„Házát a sziklára építette." (vö. Mt 7,24), *Studia Theologica Transsylvanensia* 24/2 (2021) 211–223.
„Áldjad, én lelkem, az Urat!" Istendicséret és teremtés a 104. zsoltárban", In: PUSKÁS ATTILA, GÁRDONYI MÁTÉ (szerk.), *Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában. „Egész életemben az Úrnak énekelek, zsoltárokkal dicsérem, amíg csak vagyok"* (Varia theologica 13; Budapest 2022) 32–44.
„Mi az ember? (Zsolt 8,5). A bibliai antropológia néhány szempontja a Pápai Biblikus Bizottság 2019-es dokumentumának fényében", In: *Iustitia duce, caritate comite. Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek 70. születésnapjára* (Budapest 2022) 184–197.
„Kölcsönös sebezhetőség: Aszimmetrikus kapcsolatok a bibliai antropológia és a szociálfilozófia tükrében", *Teológia* 56 (2022) 59–72.
„Was ist der Mensch? (PS 8,5). Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über biblische Anthropologie", *Bogoslovska smotra* 92,1 (2022) 17–36.
„Mutual Vulnerability? Asymmetric Relationships in Biblical Anthropology", *The Biblical Annals* 12/3 (2022) 431–449.
„A szinodalitás fogalmának bibliai alapjai: 'Közös utak' az Apostolok Cselekedeteiben és néhány további elbeszélésben", *Communio* 30 Suppl. (2022) 6–19.

„A szinodalitás fogalmának bibliai alapjai: 'Közös utak' az Apostolok Cselekedeteiben és néhány további elbeszélésben", In: PUSKÁS ATTILA, GÁRDONYI MÁTÉ (szerk.), *Szinodalitás az Egyház életében és missziójában. Teológiai tanulmányok* (Varia theologica 14; Budapest 2023) 49–63.

„Mutual Vulnerability? Asymmetric Relationships in Biblical Anthropology", In: Marcin Kowalski (ed.), *Biblical Anthropology. A Message for Contemporary People* (Myśl Teologiczna 111; Krakow 2023) 303–324.

„«Ni un solo cabello vuestro se perderá» (Lucas 21,18). La poética escatológica de Jesús y la fe en la providencia de Dios", *Concilium* 401/5 (2023) 59–72.

"Not a hair of your head will perish" (Luke 21:18). Jesus' Eschatological Poetics and the faith in God's providence, *Concilium* 2023/3, 52–62.

«Nemmeno un capello del vostro capo andrà perduto» (*Lc* 21,18). La poetica escatologica di Gesù e la fede nella divina provvidenza, *Concilium* 59 (2023,3) 70–82.

„«Kein Haar wird euch gekrümmt werden» (Lukas 21,18) Die eschatologische Poetik Jesu und der Glaube an die Vorsehung Gottes", *Concilium* 59 (2023) 295–304.

„A Biblical Thinker – Biblical Hermeneutics of Paul Beauchamp", In: György Benyik (szerk.), *Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten. 33. Internationale Bibelkonferenz in Szeged von 23. bis 25. August 2022* (Szeged 2023) 581–591.

„A Jézus megkísértéséről szóló evangéliumi szövegek", *Communio* 31 (2023/1–2) 24–32.

„Megnyitotta az Írásokat… (Lk 24,32.45) Ige- és Írásteológia Szent Lukács művében", in: BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON OFM, VIDA MÁRTA (szerk.), *A Szó szimfóniája. Teológiai horizont Isten Igéje vasárnapjához* (Sapientia füzetek 39.; Budapest 2022) 13–29.

„Szent Jeromos, a biblikus egyházdoktor. Hagiográfiai és életrajzi adalékok", in: Boros István (szerk.), *„Szeresd az Írások tudományát!" „Ama scientiam Scripturarum!" Szent Jeromos halálának 1600. évfordulója alkalmából rendezett konferencia tanulmányai* (Szent István Társulat, Budapest 2023) 17–25.

„A Jézus megkísértéséről szóló evangéliumi szövegek", in: MARTOS Levente Balázs, KOCSIS Imre (szerk.), *Kísértés a Bibliában. A biblikus kutatócsoport konferenciakötete* (A Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont Kiadványai; Szent István Társulat, Budapest 2023) 63–70.

„David, 'a man after God's own heart' (1 Sam. 13.14): Examples of hermeneutic of the figure of David", in: In: Sota, Stanislav (szerk.) *Identitet muskarca u svjetlu suvremenih rasprava o spolu i rodu : Zbornik radova s Medunarodnog znanstvenog simpozija o identitetu muskarca odrzanog 25. studenog 2022. godine na Katolickom bogoslovnom fakultetu Sveucilista Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, u organizaciji Katolickog bogoslovnog fakulteta u Dakovu i suorganizaciji Katolickog sveucilista Péter Pázmány* (Dakovo 2023) 69–80.

„A teremtett világ mint menedék az ember számára. Jób könyve és a Prédikátor könyvének szemlélete", in: PUSKÁS ATTILA, GÁRDONYI MÁTÉ (szerk.), „Isten látta, hogy jó" *A teremtés igazsága, a teremtésvédelem kötelezettsége* (Varia theologica 15; Budapest 2024) 68–79.

„Ferenc pápa kazahsztáni utazásának tapasztalatai. A pápa és a párbeszéd teológiája", in: SZÉCSI JÓZSEF (szerk.), *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2024* (Budapest 2024) 209–216.

„Szentírásmagyarázat az Egyházban. Gondolatok a Pápai Bibliikus Bizottság 1993-as dokumentuma kapcsán", *Teológia* 58 (2024) 46–54.

„Barátság Istennel – bibliai alapok a keresztény kultúrtörténetben", in: GÁRDONYI MÁTÉ, SÁGHY ÁDÁM, TUBAY TIZIANO (szerk.), *Tiedből a tieidnek. A hetvenéves Perendy László köszöntése* (Budapest 2024) 225–233.

„Egy bibliai gondolkodó – Paul Beauchamp bibliai hermeneutikája", in: BENYIK GYÖRGY (szerk.), *Bibliai hermeneutika, avagy a bibliai szövegértelmezés változatai* (Szeged 2024) 583–593.

„Szentírásmagyarázat az Egyházban. Gondolatok a Pápai Biblikus Bizottság 1993-as dokumentuma kapcsán", in: MARTOS LEVENTE BALÁZS, KOCSIS IMRE (szerk.), *Szentírásmagyarázat az egyházban. Az exegézis és a biblikus teológia útkeresései a XXI. században* (Budapest 2024) 17–23.

### Önálló tudományos kötetek

*Szívembe rejtem szavaidat. Jegyzetek Isten szavának teológiájához* (Studia Theologica Jaurinensia; Szombathely 2009).

*Legyetek követőim! Képek a tanító Pál apostolról* (Studia theologica jaurinensia; Győr Szombathely 2010).

*Misztikus malom. Zsoltáridézetek a páli levelekben* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének Kiadványai 8.; Budapest 2012).

*Márk evangéliuma* (Szent István Kommentárok; Budapest 2014).

### Szerkesztőként

LUKÁCSI Z., MARTOS L. B. (szerk.), *Apparatus Biblicus. Tanulmányok a 70 éves Schmatovich János tiszteletére* (Győr 2012).

LUKÁCSI Z., MARTOS L. B. (szerk.), *„Láttak a vizek téged, Istenem…" Tanulmánykötet 2013–2014 Győri Hittudományi Főiskola* (Győr 2014).

LUKÁCSI Zoltán, MARTOS L. Balázs (szerk.), *„… Mert irgalma örökkévaló" Tanulmánykötet 2014–2016* (Győr 2016).

MARTOS Levente Balázs, KOCSIS Imre (szerk.), *Kísértés a Bibliában. A biblikus kutatócsoport konferenciakötete* (A Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont Kiadványai; Szent István Társulat, Budapest 2023).

MARTOS LEVENTE BALÁZS, KOCSIS IMRE (szerk.), *Szentírásmagyarázat az egyházban. Az exegézis és a biblikus teológia útkeresései a XXI. században* (A Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont Kiadványai; Szent István Társulat, Budapest 2024).

# Szerzők / Mitwirkenden

AKIYAMA Manabu, János PhD
Tanszékvezető egyetemi tanár. Cukuba egyetem, Ókortudományi Tanszék, JP
E-mail: zsolozsma9@gmail.com

BAÁN Izsák OSB PhD
Perjel. Szent Maurículusz Monostor, Bakonybél, HU
Tudományos munkatárs. Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, HU
E-mail: izsak@osb.hu

BÁCSKAI Károly PhD
Egyetemi docens. Evangélikus Hittudományi Egyetem, Újszövetségi Teológia Tanszék, Budapest, HU
E-mail: drbacskaikaroly@gmail.com

BACSÓ Benjámin
Lelkipásztor. Szada–Veresegyház Baptista Gyülekezet, HU
Elnökigazgató. Wycliffe Bibliafordítók Szervezete.
E-mail: benjaminbacso@gmail.com

BAKOS Gergely OSB Dr. habil.
Tanszékvezető főiskolai tanár. Sapientia Szerzetesi Hittudományi főiskola, Budapest, HU
E-mail: bakos.gergely@sapientia.hu

BENYIK György PhD
Főiskolai tanár. Gál Ferenc Egyetem, Teológiai Kar, Biblikus Tudományok Tanszék, Szeged, HU
E-mail: benyik.gyorgy@gmail.com

CIFRAK, Mario OFM PhD
Professor. University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology, HR
E-mail: mario.cifrak@ofm.hr

CZIRE Szabolcs dr.
Vezető lelkész. Budapesti Unitárius Egyházközség, HU
Egyetemi docens. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet RO
E-mail: cziresza@proteo.cj.edu.ro

DUCKOR, Brent PhD
Professor. San Jose State University, College of Education, USA
E-mail: brent.duckor@sjsu.edu

ENGHY Sándor PhD dr. habil.
Egyetemi tanár. Sárospatak Református Teológiai Akadémia, Bibliai Tudományok Intézete, HU
E-mail: sandor.enghy@gmail.com

FABINY Tibor CSc
Egyetemi tanár. Károli Gáspár Református Egyetem, Anglisztika Intézet, Budapest, HU
Vezető. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, HU
E-mail: fabiny.tibormail.com

FORNBERG, Tord ThD habil.
Előadó. The Newman Institute Uppsala, S
E-mail: tord.fornberg@telia.com

GÁBOR Csilla Prof. dr.
Egyetemi tanár. Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár (Cluj), RO
Bölcsészettudományi Kar, Magyar Irodalomtudományi Intézet
E-mail: gaabor.csilla@gmail.com

GERÉBY György PhD dr. habil.
Egyetemi docens. Central European University PU, Bécs, A
E-mail: Gerebygy@ceu.edu

HORVÁTH Imre PhD
Kutatótanár. Narratológiai Kutatócsoport, Pécsi Tudományegyetem, BTK, HU
E-mail: klaron0@gmail.com

JAKUBINYI György dr.
A Megtestesült Bölcsességről nevezett gyulafehérvári Szeminárium (SIS) és Hittudományi Főiskola egykori szentírástudomány tanára.
Nyugalmazott gyulafehérvári érsek, a romániai örmény katolikus ordináriátus nyugalmazott apostoli kormányzója. Gyulafehérvár, RO
E-mail: gyorgy.jakubinyi@romkat.ro

KOCSIS Imre PhD dr. habil.
Tanszékvezető egyetemi tanár. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, Újszövetségi Szentírástudományi Tanszék, Budapest, HU
E-mail: kocsis.imre@htk.ppke.hu

KÓKAI-NAGY Viktor PhD dr. habil.
Egyetemi docens. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Teológiai Intézet, Újszövetségi Tanszék, HU
Tanszékvezető egyetemi docens. Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar, Ó- és Újszövetségi tudományok tanszéke. Komárom, SK
E-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu

KONCZ-VÁGÁSI Katalin PhD
Református lelkipásztor Sarkad-Belváros, HU
Óraadó tanár. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, HU
E-mail: konczvagasi@ gmail.com

KRÁNITZ Mihály PhD
Tanszékvezető egyetemi tanár. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, Alapvető Hittan Tanszék, Budapest, HU
E-mail: kranitz.mihaly@htk.ppke.hu

KUSTÁR György PhD
Egyetemi docens. Sárospataki Református Hittudományi Egyetem, Bibliai Tudományok Intézete, HU
E-mail: kugyorgy@yahoo.com

KUSTÁR Zoltán PhD dr. habil.
Intézetvezető, tanszékvezető egyetemi tanár. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Teológiai Intézet, Ószövetségi Tanszék, HU
E-mail: kustar.zoltan@drhe.hu

LUKÁCS Ottilia PhD-STD habil.
Tanszékvezető főiskolai docens. Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Szentírástudományi Tanszék, HU
E-mail: lukacs.ottilia@pphf.hu

MÁRTONFFY Marcell PhD dr. habil.
Megbízott óraadó. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Ókortudományi Intézet, Vallástudományi Tanszék, HU
E-mail:marcell.martonffy@andrassyuni.hu

MEISER, Martin PhD dr. habil.
Univ. Professor. Universität des Saarlandes, Saarbrücken, DE
E-mail: martin.meiser@mx.uni-saarland.de

NÉMETH Balázs DSc, PhD dr. habil.
Tudományos tanácsadó. HUN-REN SZTAKI, Rendszer és Irányításelméleti Kutatólaboratórium, Budapest, HU
E-mail: balazs.nemeth@sztaki.hu

OLÁH Zoltán dr.
Intézetigazgató egyetemi docens, nagyprépost, kanonok.
Gyulafehérvári Papnevelő Intézet, RO
E-mail: zoltan.olah@romkat.ro

ÖTVÖS Csaba PhD
Pap. Szent István és Hierotheosz kápolna. Budapest.
Kutató. Debreceni Egyetem, Filozófiai Intézet, HU.
PhD Arisztotelész Egyetem, Thesszaloniki, GR.
E-mail: cotvos@gmail.com

PASQUIER, Cyril PhD
Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Ókortudományi Intézet, Vallástudományi Tanszék, Budapest, HU
E-mail: pasquier.cyril@btk.elte.hu

RACINE, Jean-Francois PhD
Associate Professor, Jesuit School of Theology of Santa Clara University, USA
E-mail: jfracine2000@gmail.com

SCHIMANOWSKI, Gottfried PhD
Senior Researcher. Universität Tübingen, Faculty of Protestant Theology, DE
E-mail: gschimanow@gmx.de

SCHOLZ, Stefan PhD dr. habil.
Kutató munkatárs. Regensburgi Egyetem, Regensburg, DE
E-mail: stefan.scholz@ur.de

SZABÓ Miklós dr.
Oktatási főreferens. Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Budapest. HU
E-mail: szabo.miklos.istvan@uni-nki.hu

SZEILER Zsolt PhD
Egyetemi adjunktus. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Filozófia Tanszék, Budapest, HU
E-mail: zsoltszeiler@yahoo.com

SZUROMI Szabolcs Anzelm O.Praem. DSc
Kutatóközpont vezető egyetemi tanár. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, International Canon Law History Research Center, Budapest, HU
E-mail: szuromi.szabolcs@ppke.hu

VÁRADY, Endre PhD
Tanszékvezető egyetemi docens. Baptista Teológiai Akadémia, Újszövetségi Tanszék, Budapest, HU
E-mail: varady.endre@oktato.bta.hu