

" Goppelt hangja a jelen teológiai helyzetben figyelmet érdemel. Ez a hang bennünket ugyanis arra bátorít, hogy a tegnapi és a mai teológiai pozíciók zavart okozó sokféleségébe ne törődjünk bele rezignáltan, hanem mögöttük az apostoli Krisztus-bizonyágtételt keressük, továbbá arra, hogy ezt, keresztyén hit és élet egyetlen normájaként értelmezzük és a jelenlegi valóságra vonatkoztatva tárjuk fel. "

*Jürgen Roloff*

I-II. kötet: 400,- Ft

*Az Újszövetség teológiája*

2

*L. Goppelt*

# *Az Újszövetség teológiája*

2

Az apostoli

Krisztus-bizonyágtétel

sokfélesége

és egysége

**LEONHARD GOPPELT**

**AZ ÚJSZÖVETSÉG THEOLÓGIÁJA**

**MÁSODIK RÉSZ**

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült :

Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, hrsg. von  
Jürgen Roloff; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. - 1976

Az I. részt fordította :

Dr. Szathmáry Sándor

Lektorálta :

Dr. Bolyki János

A II. részt fordította :

Ablonczy László

Dr. Szathmáry Sándor

LEONHARD GOPPELT

AZ ÚJSZÖVETSÉG THEOLÓGIÁJA

MÁSODIK RÉSZ

AZ ÚJSZÖVETSÉG THEOLÓGIÁJA

megjelenik, mint

A NEMZETKÖZI THEOLÓGIAI KÖNYV

sorozatának 8. kötete

a sorozat szerkesztője :

Dr. Szathmáry Sándor

*Ezen a néven a GLAUBE IN DER 2. WELT Intézete támogat egy többnyelvű könyv sorozatot. E könyvsorozat elősegíteni igyekszik a Biztonság és Együttműködés Európai Konferenciájának államain belül, elsősorban Kelet és Nyugat között, minden keresztyén felekezet különböző nyelvtérületei számára a teológiai gondolkozás és alkotó munka kölcsönös kicserélését. Ez különösen jelentős és reprezentatív művek fordításának publikálása révén történik, valamint önálló művek kidolgozása által.*

Az Intézet neve és címe :

GLAUBE IN DER 2. WELT Bergstr 6, CH - 8702 Zollikon

Kiadja :

A Református Zsinati Iroda

Tanulmányi Osztálya

Budapest 1992

## ELŐSZÓ

Ezzel a második kötettel Leonhard Goppelt újszövetségi teológiájának tervezete mostmár olyan hiánytalanul áll előttünk, ahogy az az adott körülmények között csak lehet. A teljesség mindenekelőtt a teljes felvázolásra tekintettel lesz elérhető: ez lényegében a szerző intenciójának megfelelhet. Semmi nem mutat arra, hogy Goppelt még további főrészeket és fejezeteket tervezett. Ha néhány újszövetségi írás és tráscsoport kimaradt volna, ez abból adódna, hogy Goppelt láthatólag véleménye szerint még nem látott nyitott kutatási helyzetet ezekben az esetekben arra nézve, hogy összefoglaló ábrázolás és véleményalkotás lehetséges lenne. Ez érvényes különösképpen a Márk evangéliumára: az utóbbi évek szerkesztéstörténeti fáradozásai, metodikai és tárgyi eltéréseik következtében nem tudták Goppeltet arról meggyőzni, hogy a legrégebbi evangélista teológiai irányának a rekonstrukciója, a jelenleg adott előfeltételek között egy Újszövetségi Theológia keretében már értelmes elképzelést hordozna. Így a szerző újéltalkotására jellemző sajátos elővigyázatossága visszatartotta őt attól, hogy a deuteropaulinusokra egy külön fejezetet szenteljen. Magyarozatként annyit hadd hangozzék el, hogy Goppelt a deuteropaulinusokhoz, a pásztori levelek mellett - saját előző véleményével szemben - az Efezusi levelet is odaszámolta, miközben ő az utolsóig ahhoz tartotta magát, hogy a Kolosséi levél páli szerzőségű (v.ö. 28.§.1.).

Az olvasó figyelmét természetesen nem kerüli el, hogy az összetervet hiánytalansága ellenére az egyes fejezeteken belül fájdalmas hézagoknak kellett nyitva maradniuk. Így a páli megigazulás tanítása (39.§.) és ekkleziológia (40.§.) ábrázolásai kifejtésük során éppenúgy vázlatosan maradtak, mint a jánosi teológiát lezáró fejezet (49.§.). Teljesen kidolgozatlanul maradt Goppelt tervezete szerint két olyan fejezet, melyet a harmadik főrészbe szánt a páli etikáról és eszkatológiáról. Ebben az esetben mindenestre nincs szó súlyos hézagról, mivel mindkét téma a negyedik főrészben belül viszonylag részletesen szóhoz jut; így a 43. és 45.§-okban a páli etika az első Péter levél és a Jakab levél etikájára nézve, mint összehasonlító bázis kap említést és hasonlóan a Pál utáni írások eszkatológiájáról szóló fejezetek (44.§, 8; 48.§, 3; 49.§, 6) fejezetéseket tartalmaznak a páli eszkatológiáról. Itt a tárgyi regiszterre kell utalni.

Az előttünk lévő anyag különböző állapota azt követelte, hogy a második kötetbe a kiadó erősebb kézzel nyúljon bele, mint az elsőbe. Ezért az olvasónak röviden számot szeretnék adni szerkesztői munkám jellegéről és céljáról. A második és harmadik főrész többnyire úgy van előttünk, mint Goppelt által kidolgozott kézirat. Itt simítás céljából történt átnézés, azért, hogy a még meglévő kisebb hézagokat a szerző téma szerinti rokon tanulmányaiból és előadásaiából vett szakaszok beiktatása alapján betöltsék. Ezzel szemben a negyedik főrészhez csak egy előadás kézírata, valamint 1973 nyári szemeszterében tartott előadásnak magnószalagról történt leírása állt csupán rendelkezésre. Itt néhány dolgot össze kellett vonni, ki kellett simítani, bizonyító helyekkel ellátni, hogy a mű szükséges formai egységét meg lehessen adni. Számomra mindenekelőtt az volt a fontos, hogy Leonhard Goppelt maga, olyan tisztán, amennyire csak lehet, szóhoz jusson.

Ernek a munkának az átvételével nemcsak a tanítványnak tanítójával szembeni hálóját kötelességét akartam betölteni, sokkal inkább abban a meggyőződésben tettem ezt, hogy Goppelt hangja a jelenlegi teológiai helyzetben figyelmet érdemel. Ez ugyanis egy olyan hang, mely bennünket arra bátorít, hogy a tegnapi és mai teológiai pozíció zavaros sokféleségében ne törődjünk bele, hanem ezek mögött az apostoli Krisztus-bizonyágtételt keressük, hogy ezt a keresztyén hit és élet egyetlen normájaként értelmezve, a jelenlegi valóságra figyelve kibontakoztassuk.

Ernek a kötetnek viszonylag rövid idő alatt való elkészítése csak úgy volt lehetséges, hogy sok oldalról készséges segítség nyilvánult meg, továbbá időben és erőben nagy áldozatot hoztak ennek érdekében. Így mindenekelőtt köszönetet mondok Dora Goppelt asszonynak odaadó munkájáért az anyag átvezése és szerkesztése során, Marie-Cécilie von Recum kisasszonynak, a magnószalag átírások elkészítéséért, Hans Joachim Stark úrnak a korrektúra elolvasásáért, valamint Dr. Hans Bald és Hans Jürgen Vierzigmann uraknak a mutató elkészítéséért.

Erlangen 1976 márciusa

Jürgen Roloff

## Második főrész

### AZ ÓSGYŰLEKEZET

/ AZ EGYHÁZ IZRÁEL KÖZÖTT /

#### 24.§ : A források és azok értékelése

Goppelt, Apostolische Zeit, 1.§ /Forschungsbericht und ältere Literatur/; 5-11 § /die Urgemeinde/; Floyd Vivian Filson, Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit, 1967, 171-214; Hans Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, 1969. /1971<sup>2</sup>/, 10-52; további irodalom l. Jegyzet /2/.

#### 1. A források

Jézus tanítványainak azokról a csoportjairól, amelyek Jézus sorsa beteljesedése után a palesztinai zsidó teokrácia keretén belül képződtek - éppen úgy mint Jézusról - a zsidó források csaknem teljesen hallgatnak.<sup>1</sup> Történelmileg megint csak értékesek ezzel szemben azok a híradások, amelyeket ezek a források az első gyülekezetet körülvevő világról adnak. E gyülekezetekre nézve azonban a keresztyén forrásokra vagyunk utalva. A keresztyénség legrégebbi irodalmi dokumentumai, a páli levelek, melyek 50 és 62 között az ottani gyülekezeteknek a Kisázsia és Róma közötti térségében állottak elő, tehát jelentékeny idői és térbeli távolságban a palesztinai kezdetektől. A Jézus vége és a páli levelek közötti 20 "sötét" évről csak a következő forrásokból való visszakövetkeztetések által nyerhetünk híreket:

a/ A páli levelek alkalomszerűen visszatekintő híradásokkal, elsősorban a Gal 1 k-ban bocsátkoznak bele a kezdetekbe. Szórványosan idéznek tanhagyományokat, amelyek az arámul beszélő ósgyülekezetig vihetők vissza / 1Kor 11,23; 15,1-3/. Továbbá a levelekben, formatörténeti kritériumok segítségével, jelentős terjedelemben hagyományozott megfogalmazások határozhatók meg a Pál előtti időkből /26.§, 2/.

b/ 80 körül, tehát 40-50 évvel a kezdetek után, írja Lukács a nyugati egyházban az *Apostolok Cselekedetei*-t, mint híradást az evangélium útjáról Jeruzsálemtől Rómáig, hogy az egyház alapvető keletkezését előadja. Részleges hírközléséből az ósgyülekezetéről, ha azt hagyomány-kritikailag használjuk fel, fontos hagyományok nyerhetők.<sup>2</sup> Emellett természetesen lényeges kritériumnak a Pál saját adataival történő összehasonlítás számít.

c/ A Jézus földi működéséről szóló hagyományokat alapvetően a palesztinai egyházban fogalmazták meg, amelyeket hosszú hagyománytörténet után 65 és 85 között a *szinoptikus evangéliumokban* írtak le. Ezeket mindig a gyülekezet helyzetére is tekintve fogalmazták meg. Ezért tükröződnek vissza a szinoptikus hagyományban olyan gyülekezeti helyzetek, amelyekre tekintettel történt ezek megfogalmazása, hagyományozása és végül megszerkesztése. Hogy milyen mértékben található utalások azokban a palesztinai egyház korábbi állapotát illetően, természetesen részleteiben nagyon bizonytalanok és ellentmondóak. Csak akkor vehetünk belőlük tudományosan képviselhető módon a formatörténeti analízis segítségével ilyen utalásokat, ha ezeket kritikailag összehasonlítjuk a Páltól és az Apostolok Cselekedeteiből vett történelmi helyzettel /Megtárgyalásra v.ö. 3. §-al/.

d/ Ez a három forrás a *palesztin hagyományok* útján a János Jelenések-ben és a Didache-ban, valamint az egyházatyák egyedi híradásai által csak csekély mértékben egészítődik ki. Tekintettel forrásaink eme helyzetére, az Ősgyülekezetnek és tanúságtételének a képe nagyon esetleges híradásokra alapozható. Tüzetesebb vizsgálódásnál azonban kitűnik, hogy ezek a híradások nem is oly esetlegesek, hanem mindenkor a forrásokból eredő tudatos kérdésseltevésekből adódnak.

## 2. Kérdezzük a forrásokat és amit előadnak

A három megnevezett újtestamentumi forrás nem azt akarja visszaadni, amit az Ősgyülekezet tetszés szerinti egyes tagjai hittek és képviseltek, hanem azt *ami a mértékadó és érvényes igehirdetés*. Pál ezt akarja továbbadni azért veszi fel az Ősgyülekezet formahagyományait és azért keresi az apostoli zsinaton az apostolokkal és a jeruzsálemi gyülekezet képviselőivel a megegyezést /Gal 2,2. 8 k; 1Kor 15,1-5.11/. Történetileg tekintve persze a hagyományokat itt mindig a saját teológiai felfogása szerint választotta ki és magyarázta. *Lukács* szerint az egyházban mindig irányt mutatónak kell lennie annak, amit először az "apostolok" Jeruzsálemben és azután Pál Jeruzsálem és Róma között képviseltek /Lk 1,1-4; ApCsel 1,21 k 42; 28,23-31/ és amit az egyháznak ezen a vonalon növekvő alakja dokumentált. Történelmileg szemlélve mégis úgy írja le az "apostolok" beszédét és cselekvését, mint a Pálét, miközben gyakran vékony hagyományokat szabadon interpretálva ad vissza. Azok mögött az adatok mögött végül, amelyeket a *szinoptikus hagyományokból* vettek, az a másik irányelv áll, amit Pál és Lukács is oszt: irányadó végül, amit Jézus felől a gyülekezet helyzetére mondani kell. Történelmileg ezért külön meg kell kérdezni, hogy a Jézus-hagyománynak ez az interpretáló alakítása megfelel-e valóban Jézus szándékának.

Az újtestamentumi forrásoknak ezek az intenciói a szükséges kritikai vizsgakérdés ellenére *alapvetően a tárgynak megfelelőek* és éppen ezért nem csak történelmi indokokból az ábrázolásunknál szemügyre kell vennünk őket. Tehát egyfelől meg kell kérdeznünk: a palesztinai Ősgyülekezet igehirdetésében, mindenekelőtt a jeruzsálemi Ősgyülekezetben, milyen teológiai felfogásokat képviseltek *ténylegesen*? Ugyanakkor azonban meg kell kérdeznünk: az éppen megnevezett kritériumok szerint, amelyeket az újtestamentumi forrásaink képviselnek, mi érvényesült *mértékadóként*? Mindkét kérdésre a szűkös híradásokra tekintettel - másképpen, mint később a hellénista egyházat illetően Pál körül - csak korlátozottan lehet válaszolni. A mindent kísérő hagyománytörténeti kérdés ismételtén e három egymáshoz különbözően irányuló forrás híradásának a kapcsolatából ered.

Tartalmilag a *teológiai reflexió*, amely az első gyülekezet nyilatkozataiból szólal meg, két olyan témával indul el melyet a szituáció teremtett. 1. A gyülekezet és a maga istentiszteleti cselekményei önértelmezésével a zsidó népi gyülekezet keretében; 2. Jézus megjelenésének az értelmezésével Izrael vallásos hagyományainak a hátterében. Mindkét téma egymáshoz kapcsolódó: a tanítványai a helyzetüket újból a Mesterük felől kívánják interpretálni és ezáltal megjelenésének is új oldalai mutatkoznak meg.

Eddig azt mondtuk el /6-23 §/, ami a pünkösdi eseményig Jézus felől jutott el az emberekhez. Most azzal akarjuk kezdeni, hogy, ha egészen szűkös körvonalakban is, megrajzoljuk az első gyülekezet önértelmezését, hogy innen

kiindulva azt a keresztyén reflexiót kövessük, amely ezt a maga helyzetére kialakította.<sup>3</sup>

## 25.§: Jézus tanítványai mint egyház

Az 1 és 5 a-hoz: Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten I-II*, 1924<sup>4</sup>; Joachim Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, 1959<sup>2</sup>; Ferdinand Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, 1965<sup>2</sup>; Dieter Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, 1964; Heinrich Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, 1969; Martin Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, NTS 18 /1971/72/, 15-38.

A 2-höz: Oscar Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 1958<sup>2</sup>; Joachim Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 1958; Georg Braumann, *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus*, 1962; Otto Kuss, *Zur vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, in: ders., *Auslegung und Verkündigung I*, 1963, 98-120; Gerhard Delling, *Die Taufe im Neuen Testament*, 1963; Georg Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in: *Leiturgia V*, 1964/65, 1-160; George R. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe*, 1968; Fritzeo Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, 1970; Kurt Aland, *Taufe und Kindertaufe*, 1971.

A 3-hoz: Karl Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde* /SAB 1921/, in: ders., *Ges.Aufs.II*, 1928, 44-67; Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932 /későbbi Irod./; Nils Alstrup Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941 /Neudr. 1963/; Albrecht Oepke, *Das neue Gottesvolk*, 1950; Eduard Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, 1962<sup>2</sup>; Rudolf Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, 1961<sup>2</sup>; Werner Georg Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, 1943 /1968<sup>2</sup>/.

A 4 a-hoz: vgl. 21.§ Lit. und Goppelt, *Die apostolische Zeit*, § 7,2 f; § 22; Gerhard Delling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, 1952; Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, 1945 /1959<sup>2</sup>/; Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 1962<sup>2</sup>; Ferdinand Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst*, 1970.

A 4 c-hez: Marcel Simon, *St. Stephen and the Hellenists of Acts*, 1958; Johannes Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*, 1963.

Az 5 d-hez: J. Howard Marshall, *Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments*, NTS 19 /1972/73/, 271-287.

### 1. A missziói tanúságtétel

a/ A Jézustól elindult mozgalom

Jézus nem a vallásos meditációnak, hanem az emberek közötti munkálkodásnak szentelte oda magát. Nem egyes hasonló gondolkodásúakat keresett, hanem az egész Izráélért fáradozott és ennek következtében végül Jeruzsálemre összpontosította magát. A tanítványok ennél fogva őt követve halála után egészen más útnak vágtak neki, mint a sok tekintetben hasonló esszénus mozgalom. Nem vonultak ki a társadalomból, hogy mint rajongó apokaliptikusok az Emberfia közeli megjelenését várják. A túlnyomóan Galileából származó tanítványok nagyobb részben *Jeruzsálemben* költöztek át. Ezt nemcsak a Cselekedetek könyve feltételezi /1,4; 8,1/; Pál is három évvel a megtérése után, 35 és 40 között ott kereste a mértékadó képviselőket /Gal 1,18/. Ők az egész Izráél Jeruzsálemben akarták elérni - amely a zarándok ünnepeken a diaszporából oda jött - és ott akarták a

bekövetkező üdvöt megvárni /Ézs 2,1-4; 60; Máté 8,11 k; Jel 21/. Bizonyos azonban, hogy továbbadták a bizonyágtételt Jeruzsálemben kívül is, Júdeában és Galileában /ApCsel 9,31; Gal 1,22/, mint ahogyan a diaszporában. Pál már megtérésekor tanítványokra talált a messiázi Damaszkuszban /2Kor 11,32 k; ApCsel 9,1 k/.

E mozgás mögött az a küldetés állt, amely a húsvéti megjelenésekben következett be és a Szentlélek által megerősítést nyert. Ezt az Apostolok Cselekedetei szerint az "apostolok" hordozták<sup>4</sup>, továbbá olyan férfiak, mint István és Filep /ApCsel 6,8; 8/, akiket később evangélistáknak nevezünk /21,8/, a legátfogóbban azonban meg nem nevezett gyülekezeti tagok, Jeruzsálemből menekült hellénisták /8,4; 11,19 kk/. Ezek a sematikus és töredékes adatok messzemenően megfelelnek a történelmi eseménynek: a missziót elsősorban a húsvéti megjelenésekben megbízást nyert apostolok hordozták, akiknek a száma mindenesetre Pál szerint tizenkettőn felül volt /v.ö. 1Kor 15,7; Róm 16,7<sup>5</sup>, később a vándor misszionáriusok is, akik a Szentlélektől illetve a gyülekezettől kaptak megbízást és akiket éppen úgy apostoloknak neveztek Palesztinában /ApCsel 14,4. 14; 2Kor 11,13/, miközben a páli területen rájuk nézve később az evangélisták megjelölés fejlődött ki /Ef 4,11; 2Tim 4,5/. A gyors terjedés azonban csak azzal magyarázható, hogy minden tanítvány a környezetére nézve missziói tanúságtévé lett.

A misszió Jeruzsálemben általában nem úgy ment végbe, ahogyan az Apostolok Cselekedeteinek a szerkesztése bemutatja /2,6.41; 4,4 33; 5,12-16,28/, nagy nyilvános gyűléseken, hanem kis csoportokban, embertől emberig történő beszélgetések által, amint ez a mindennapi érintkezésekből adódott. A páronkénti házról-házra való vándor missziót, ahogyan a szinoptikus hagyomány kiküldő beszédei leírják /Mk 6,7-11; Lk 10,3-12 /Q/; Mt 10,5-16/, mindazok szerint, amit Páltól és az Apostolok Cselekedetei könyvéből kimutathatunk, sem a kezdeti időben Palesztinában, sem később nem vitték keresztül; az 1Kor 9,4 k az apostolok utazásairól ugyanis egészen más képet ad. A Did 11-13 szerint ezeket az útmutatásokat csak később, Szíriában fogadták el szó szerint.

#### b/ A legrégebb missziói kérés

Péter prédikációit az Apostolok Cselekedetei 2-5-ben, ahogyan a stílusból, többek között a LXX felhasználásából kivehető, Lukács formálta meg.<sup>6</sup> Mégis azokat nem magától alakította ki, hogy a helyzetet jellemezze, amint ezt az antik történetíróktól várták; inkább hagyományokat dolgozott fel és hogy olvasóit megszólíthassa itt is az egyházat alapító történeletről tesz bizonyosságot. Így a beszédek a teológiájától sok idegen elemet tartalmaznak. A vázlata azonban csodálatos módon megegyezik az 1Kor 15,3-5-beli öskérügmával és ezáltal összességében történetinek bizonyul.<sup>7</sup> Ennek megfelelően kétségtelenül a missziói ígéhirdetés középpontjában a húsvéti bizonyágtétel állott: "Megölték Jézust" - "Isten azonban feltámasztotta őt" /ApCsel 2,22 k; 3,13 k; 4,11; 5,30 k/ - "ez az Írás szerint történt" /2,25-31; 31,18; 4,11/ - "ennek vagyunk mi a tanúi" /2,32-36; 3,15 b. 16;

5,32/. E tanúságtétel alapján nyert meghívást az egész Izrael Istenéhez, aki most, a jövődőlést beteljesítve, véglegesen a népéhez fordul, hogy az megtérjen /2,38 k; 3,19; 4,12; 5,31b/. Kétségtelenül ez a megtérésre felhívás eredetileg erősebben volt aláhúzva, mint ahogyan az Apostolok Cselekedetei azt tudtul adja, a Messiás Jézus eljövetele által közelesen beálló beteljesedésre való utalással /v.ö. ApCsel 3,19 k és 25,5 §/. A közeli világ vége várását azonban egyébként is képviselték a tanítványokat körülvevő világban, amely húsvéti bizonyágtételükhez sajátosságosan hozzátartozott. A húsvét és a pünkösöd eseményeivel számukra a végtörténet beköszöntött, amelynek rövid időn belül az üdvözült gyülekezet egybegyűjtésével és az "ő Urukna" mindent megváltoztató eljövetelével teljességbe kell mennie.

Ebben az eszkatológiai keretben álló missziói bizonyágtételnek a célja azonban kezdettől fogva a keresztség volt. Benne kell a követelt és felajánlott megtérésnek és ezzel az üdvözülő gyülekezetbe való felvételnek végbemennie /ApCsel 2,38/.

## 2. A keresztség

### a/ Eredete

Kezdetül fogva Jézus tanítványai körében általában gyakorolták a keresztséget, mint a felvétel és a bevezetés aktusát. Az ApCsel könyvének ezt az adatát /2,38, 41; 8,12 k 36.38; 9,18 stb./ Pál megerősíti. Előfeltételezi, hogy már a megtérésnél is általában megvolt a keresztselés /1Kor 12,13/ és hogy a számára ismeretlen római gyülekezetben mindenkit megkereszteltek /Róm, 6,3/.

### b/ Jelentősége

Az ApCsel 2,38 szerint a keresztséget missziói szempontból a következő leírással ajánlották: "Térjete meg és keresztelkedjete meg valamennyien Jézus Krisztus nevében, bűneitek bocsánatára és megkapjátok a Szentlélek ajándékát." Ez a mondat, amint már a "Jézus Krisztus" kifejezés elárulja, későbbi, alkalmasint lukácsi megfogalmazás, de régebbi hagyományt tartalmaz. Meg kell vizsgálni, milyen mértékben kötötték össze az itt megnevezett három elemet az első időkben a keresztséggel.

1. Kétségtelen, hogy a tanítványok keresztselése a Jánoséhoz hasonlóan *bűnbánati keresztség volt a bűnök bocsánatára*, azaz olyan fürdő, amely az eddigittől megtisztított, tehát bűnbocsánatot és megtérést közvetített. /Kezdetül fogva bizonyosan részint fürdőként, részint leöntés által vitték végbe/.<sup>8</sup>
2. Minden valószínűség szerint ezt az aktust kezdetül fogva a *Jézus neve segítségével hívásával* kötötték össze. Ahogyan az ApCsel 3,6 szerint a gyógyításnál segítségül hívták Jézus nevét, ugyanúgy a keresztségnél; mert a megtérést és a bűnbocsánatot a tanítványok számára Jézus közvetítette. A nevet a keresztség cselekményénél hívták segítségül, nem a víz felett vagy a keresztelendő felett. A segítségül hívás nem úgy következett be, mint az

ApCsel 22,16-nál<sup>9</sup> vagyis mint a megkeresztelendő imádsága; ez inkább segítségül hívásként a keresztelési hitvallástétel által hangzott el /pl. Róm 10,9; v.ö. ApCsel 8,37/. A "Név" segítségül hívása bizonyára a héber *lesem* fordulattal formulázódott meg, amely a kultikus cselekményeknél mind a kauzális, mind a finális kapcsolatot kifejezi,<sup>10</sup> úgy hogy a görögben két fordulattal adták vissza. Kereszteltek "Jézus nevében" /en / epi / tó onomati Jesou, ApCsel 10,48; 2,38/ és ezzel azt akarták mondani: a Megdicsőült a kereszttség által vigye végbe amit megígért, tudniillik a bűnbocsánatot és a megtérést. Gyakrabban használták az *eis tó onoma*, a nevére formulát:<sup>11</sup> a kereszttség a Megdicsőült tulajdonává tesz. Mindkettő összetartozott: a keresztőség megtérést és bűnbocsánatot munkál, mert a megkeresztelendőt a Megdicsőült közösségbe vonja önmagával.

3. Az ily módon megkereszteltnek elhangzott a *Szentlélek ígérete*. Rudolf Bultmann<sup>12</sup> úgy véli, hogy az a harmadik elem, talán a második is, a hellénista egyházban kapcsolódott hozzá. Ez a vélekedés megalapozatlan. Az Apostolok Cselekedetei ugyan közli, hogy elvéve a keresztőség és a Szentlélek ajándékozása egymástól elválasztva következett be: 8,12; 10,44.47; 11,15 k; 19,2-6. Mégis ez teljesen különleges helyzetben következett be. Ezek a híradások tehát előfeltételezik, hogy a keresztőség és a Szentlélek ajándékozása normális módon egymással összekapcsolódott. Bizonyos, hogy a Szentlélek jövele sohasem kötődött exkluzívan a keresztőséghez, de a megkeresztelt számára ígéret volt és ezt sokféleképpen megtapasztalták, és pedig kezdettől fogva. Ez megfelel a tárgyi összefüggésnek: aki a Megdicsőült tulajdona lesz, az Lelkének a munkája előtt is feltart.<sup>13</sup>

Az ApCsel 2,38-ban megnevezett három elem nem a keresztőségi eljárásnak a teológiai értelmezése, hanem szerves összefüggés. Ezekből fejlődik ki a keresztőség hatásának a további értelmezése, pl. mint újjászületés vagy a Jézus segítségül hívásának a Mt 28,19 szerinti trinitárius keresztelési formulává alakulása. A döntő kérdés azonban: mi által kapták a tanítványok a legitimációt arra, hogy ilyen módon kereszteljének?

#### c/ Indoklása

Jézus maga nem keresztelt,<sup>14</sup> hanem személyes odafordulása által, mindennek előtt a követésre való elhívása által hozott létre megtérést és bűnbocsánatot /13.§/. Volt-e a tanítványok ilyen élménye után még helye a rituális közvetítésnek, mint ahogyan azt Keresztelő János - alapján véve hiába - megkísérelte? Nem elegendő, hogy a tanítványok keresztelését vallástörténeti korrelációs elv szerint ezzel a megjegyzéssel magyarázzuk meg: "ezt a szokást az egyház Keresztelő Jánostól vette át".<sup>15</sup> Kétségtelenül az ősgyülekezet keresztősége a János keresztőségehez kapcsolódik és éppen úgy a zsidó tisztulási rítusok áramában áll /5,3 §/. De mi motiválta a visszanyúlást ahhoz? Már az ősgyülekezetben két *motívumot* neveztek meg; ezek azonban alapvető történeti és tárgyi korrektúrára szorulnak:

1. A Mt 28,19 k és a nem valódi Márk befejezése /Mk 16,15 k/ szerint a húsvéti megjelenésekben hangzott el a tanítványokhoz a "keresztőség paran-

csa". Ezek az utasítások szerzői szempontból koruk keresztőségi gyakorlata szerint formulázódtak meg. Hagyománytörténetileg a kiküldési ígékben, a Mt 28,18-20; Lk 24,46-49; Mk 16,15-18-ban közös, három részből álló séma az alapjuk, amely Jézusnak a megdicsősülése általi felhatalmazását, küldését és jelenléte ígétét közli. A küldés az 1Kor 15,7 k szerint kétségtelenül a húsvéti megjelenésekhez kapcsolódik. Az azonban kérdéses, hogy ezzel összekapcsolódott-e a keresztelés utasítása? Ez ugyan jól megmagyarázná, hogy miért lett kezdettől általánossá a keresztőség; de hagyománytörténetileg ez nem mutatható ki. Teológiailag ennek az utasításnak alapjában véve nincs magasabb jellegű értéke, mint az úrvacsora megismétlésének a parancsa /21,6 §/. Mindenesetre a küldetés által, az apostoli mivolttal a tanítványok felhatalmazást nyertek, hogy "Jézus nevében" működjenek, tehát Őt a kereszteléskor is segítségül hívják. Továbbá az elárulás éjszakáján hirdettetett nekik, mint analógia az az ígéret, hogy Jézus személyes közlésének szimbolikus cselekedet által kell bekövetkeznie.

2. Jézust magát a jánosi keresztőség hívta el új egzisztenciába. nem lehetett-e ezt úgy érteni, mint a követésre szóló, a húsvét utáni elhívás megalapítását? Hogy a *Jézus keresztőségét* így tekintették, az mindenesetre nem az Újszövetségben, hanem csak Ignatiusnál és ott meglepő módon jutott kifejeződésre.<sup>16</sup> Jézus megkereszteltette magát Jánossal /Mk 1,9 kk/ és e magatartása által is jelezte, hogy a János keresztőségét az eszkatológiai megtérés Istentől adott jelének ismerte el /Mk 11,30 par/. A szinoptikus hagyományban a Jézus megkereszteléséről szóló perikópa /Mk 1,9 kk par/ elsősorban csak krisztológiai kijelentést akar adni /v.ö. Jn 1,31/; a szerkesztői feldolgozás sem céloz sehoh a keresztyén keresztőségre. E perikópa különböző feldolgozóinak és az olvasóinak azonban a figyelmét nem kerülhette el, hogy itt Jézusnak a János bűnbánati keresztőségebe belépése által az történt, amit az ő nevére megkeresztelkedés közvetített; itt, éppen úgy mint ott, közvetítette a fiúságot és a Lelket.<sup>17</sup> Ha ezt az összefüggést adottnak látjuk<sup>18</sup>, akkor a keresztőség az úrvacsorához hasonlóan nem esetlegesen előállott illetve alapított rítus; ez inkább, ahhoz hasonlóan, kinőtt Jézusnak a megtérésre hívott bűnösök közösségébe való személyes belépésből.

- A keresztőségnek mindkét itt adódó teológiai megindoklása a Jézus nevében való felhatalmazás a szimbolikus cselekvésre és annak Jézus saját magatartása általi "szerzése" Jézustól származik, ha bizonytalan is, hogy az ősgyülekezet mennyire volt kifejezetten ennek tudatában. A keresztőség ennek megfelelően nem visszaesés az antik ritualizmusba. Jézus is nemcsak általában hívott megtérésre, hanem ennek a véghezvitelét a megfogható követés ajánlata által megteremtette. A húsvét utáni helyzetben a keresztőség univerzális szimbolikus cselekménye lépett tárgyszerűen a kevesekre korlátozódó követésre hívás helyére.

- A keresztőség a megkereszteltet nemcsak a Megdicsőülttel köti össze, hanem egyúttal a többi megkeresztelttel illetve a tanítványokkal, akik pünkösdkor keresztőség nélkül kapták a Szentlelket és az a megmaradó zsidó népközösségtől leválasztja a megkereszteltet.

### 3. Az ekklesia

A megkereszteltek, másképpen mint egykor a János keresztségből visszatértek, a zsidó népközösség keretében *külön csoportot* képeztek. "Ezek pedig kitartóan részt vettek az apostoli tanításban, a közösségben, a kenyér megtörésében és az imádkozásban" /ApCsel 2,42/. Az itt megnevezett elemek jellemző módon egyúttal e csoport életközösségének éppen úgy, mint istentiszteletének az alkotó elemei.

*Hogyan értelmezte magát e csoport?* Az Apostolok Cselekedetei szerint az a benyomásunk, hogy pünkösöd óta, a tanítványok vezetése alatt, önállóan éltek mint egyház és az első időben lényegében bántás nélkül jelentős sikerrel misszionáltak zsidó környezetükben. Ezért jelentette ki a maga idejében Ernst von Dobschütz /1904/, hogy közel száz éve a történeti kutatás szilárdan álló eredménye az, hogy az ósgyülekezet nem mint egyház volt a zsidók között és nem is akart az lenni. Inkább "messiásban hívó zsidók konventikuluma" volt, akik a lehető legcsendesebb propagandával néptársakat nyertek meg külön hitvallásuk számára.<sup>19</sup> Ez a magyarázat egy szociológiai tényállást önmagában találván hangsúlyoz, amit az Apostolok Cselekedetei nem hangsúlyozva előfeltételez: a tanítványok csoportja *szociológiai* néve a zsidó népközösségen belül élt. A maguk zsidó környezetében őket hasonlóan a farizeusokhoz /ApCsel 15,5; 26,5/ vagy az esszénusokhoz /Jos.bell, 2,8,7/ *haireis*-nek jelölték /ApCsel 24,5,14; 28,22/. *Haireis*, héberül *min*, a zsidó közösségen belül egy vallási-politikai csoport; a "herezis" értelmet csak az I. század vége felé vette fel a szó. A zsidósághoz tartozást illetően a kritérium a mózesi törvény alapvető elismerése volt. A vég várása és sok más felől lehetett valakinek külön véleménye. Jézus tanítványai azonban minden jel szerint vele magával ellentétben a törvényhez tartották magukat, a lévita tisztasági rendelkezésekhez is. Ezt teszi bizonyossá Péter az ApCsel 10,14-ben és a megjegyzés az incidensről Antiochiában Gal 2,12, megerősíti a Cselekedetek könyve előadását. Jézus tanítványai az ApCsel 2,46; 3,1 szerint továbbra is résztvettek a templomi istentiszteleten illetve látogatták a zsinagógákat /Mt 10,17/. Szorosabban éltek a zsidó népi gyülekezetben, mint az esszénusok. A legközelebbi szociológiai hasonlóság hozzájuk a farizeusok közössége volt.

De hogyan értelmezték önmagukat? Az önmaguk értelmezését elbeszéli *saját feljegyzéseik*. Mind Pálnál, mind a Cselekedetek könyvében a jeruzsálemi gyülekezetet hangsúlyozottan "szenteknek" /hoi hagioi/ nevezik; nagyon valószínű ez a megjelölés a saját soraikból származik /Róm 15,25 k 31; 1Kor 16,1; 2Kor 8,4; 9,1,12; ApCsel 9,13.32 41; 26,10/. Ugyanez érvényes bizonyára akkor, ha a szinoptikus apokalipszis "kiválasztottakról" beszél /Mk 13,20.22.27; par Mt/ és bizonyosan, amikor a péteri ige, Mt 16,18 az ekklesia-ra, Isten illetve Jézus népére utal. "Szegényeknek", ebionitáknak Palesztinában a zsidó-keresztyének azonban csak az I. század végén jelölik magukat. Eddig a kutatás egységes; ellentétes azonban abban, hogy ezzel a maguk jelölésével pontosan mit gondoltak.

*Bultmann* felfogása pontosan áttekinthető amikor teológiájának az előszavában a Qumran-i írások felfedezése után kijelenti: "A legjelentősebb analógia /t.i. a Qumran-i gyülekezethez/ az lehetne, hogy a keresztyén gyülekezet éppen úgy, mint a Qumran szekta a végidő igazi Izráelének értette magát".<sup>20</sup> Valóban a Qumran-i csoport exkluzívan szenteknek, választottaknak, ekklesiának /Zsid.qahal/ jelöli magát. Az igazi Izráel akartak lenni, amely nemcsak Izráel ígéreteit öröklöi. Alapjában véve ugyancsak az igényt támasztották a farizeusok is, amikor "szenteknek" nevezték magukat.

Vajon Jézus tanítványai annak az "igazi Izráelnek" értették-e magukat, amely a vég előtt a "népegyház", Izráel csődöt mondott tömegétől elkülöníti magát, hogy Izráel üdvét örökölje? Majdnem minden önmegjelölésüket így lehetett érteni, az ígértetésük kontextusától eloldottan; ezt az értelmezést csak egy zárja ki. A Mt 16,18<sup>21</sup> szerint nem nevezi magát többé így: Isten ekklesiája, hanem Jézus ekklesiája: 'te Péter vagy és én ezen a kősziklán

építem fel ekklesia-mat". Ekklesia a LXX-ban qahal helyett van. A qahal Jahve /LXX = ekklesia kyriou/ Isten mozgósított népe.<sup>22</sup> Ha a gyülekezet ezzel a háttérrel nevezi magát Jézus ekklesiájának, akkor ez azt jelenti: Ő a messiási uralkodónak, Jézusnak a népe; általa tartozik Istenhez. Ő a végidő üdv-gyülekezete. Reá érvényes, amit a hozzá csatlakozó mellékmondat mond: "a holtak hazájának kapui" /Ézs 38,10/, amelyek minden ember mögött bezárnak, "sem fognak diadalmaskodni rajta". Nekik, mint lelki templomnak - ehhez hasonlítják magukat az esszénusok is - Péterre, a kősziklára kell épülniük. Péter a kőszikla, mert ő Jézust Krisztusnak ismerte el és tőle a kulcsok hatalmával nyert megbízást, mert ő apostol. Azt az ígét mondja Péterről, ami az Ef 2,20-ban és a Jel 21,14-ben minden apostolra tekintettel van megírva. Az apostolok képezik éppen azért az alapot, mert az egyház az 1Kor 3,11 szerint Jézusra épült; az apostolok közvetítik ugyanis a Jézusról szóló ősbizonyoságtételt. Ők az egyház alapja, de egyáltalában nem a tisztségviselők bizonyos sorának a bázisa. Így ez az Ige ellene mond annak, ami Rómában a Péter-kupola belső boltívén van, helyesen értelmezve, a pápaság igényének; mert Pétert nevezi kősziklának, amelyre az ekklesia - és nem a római püspökök sora - épül.

Mindezek szerint Jézus *ekklésiája* nem az *igazi Izráelnek* értette magát, mint az esszénusok és a farizeusok, hanem az *eszkatológiai Izráelnek*, amely máris felvételt nyert a Messiás és ezzel Isten *basileia*-jába. Hogy egy később kifejlődött szakkifejezést használjunk, nem az *igazi Izráel* az eltorzult belső, hanem az *új Izráel*, amely az Ábrahámnak tett ígértet és a Sínai szövetség egész népét, a Jézus elvetése és feltámasztása által felállított határon túl átvívja az Újba. Ezért nem kell a Jézus tanítványainak, mint az esszénusoknak, Izráelből vagy később a hellénista közösségből kivándorolniuk, hanem velük együtt élhetnek a már nem és még nem distanciájában.

### 4. Az új istentisztelet a régi mellett

a/ A kenyér megtörése

Az ApCsel 2,46 egy gyűjteményes híradáson belül, mint hagyományt adja elő: "Napról-napra állhatatosan, egy szívvel, egy lélekkel voltak a templomban és amikor házanként megtörték a kenyeret, újjongással és tiszta szívvel részesültek az ételben." Nemcsak azért keresték fel a templomot, hogy missziót végezzenek, hanem hogy a templomi istentiszteleten is résztvegyenek /ApCsel 3,1/. A templom látogatás mellett parallel említett étkezésnek ezért istentiszteleti jellege volt. Ezek a gyülekezet új, sajátos istentiszteleti voltak.

Ezeket az étkezéseket "kenyér megtörésének" jelölték. A zsidóságban a kenyér megtörése minden étkezés kezdetének az aktusa volt /21,4 §/. A gyülekezetben ez a különleges istentiszteleti étkezésük kifejezése lett. Később az ApCsel 20,7-ben Lukács az istentiszteleti ünneplést nevezi "kenyér megtörésének", amelyet Pál az 1Kor 11,20-ban úrvacsorának jelöl. Az ünnep formájában a lukácsi és a páli előadás között már különbség van. Az ünnep mindkettőnél a sákramentális evés és ivás által szerveződik meg,

aminek a liturgikus formáját az 1Kor 11,23 k-ban az úgynevezett szerez-  
tetési ige írja le. Érvényes-e az a jeruzsálemi ősgyülekezet "kenyér megtör-  
résére" is? Hans Lietzmann<sup>23</sup> és Rudolf Bultmann<sup>24</sup> szerint az ősgyüleke-  
zet lakoma-ünnepe más lakoma-típus volt mint a hellénista gyülekezet  
úrvacsorája. Az elsőt az ApCsel 2,46 szerint "ujjongással" /a végidőbeli üdv  
felett/, mint eszkatológiai öröm-lakomát ünnepelték, az utóbbin az Úr  
halálát hirdették /a Pál 1Kor 11,26-ban való értelmezése szerint/. Öröm-  
lakomát feltételeznek a szereztetési híradásokhoz való kapcsolódás nélkül,  
a Did 9 k-beli lakoma-imádságok. És így fogadja el Lietzmann, hogy abban  
a palesztinai lakoma-típus él tovább. Az első gyülekezet ugyanis nem fo-  
gadta el az árulás éjszakáján az /állítólagos/ szereztetést, hanem a földi  
napok asztalközösségét folytatja. Ők a Feltámadottat láthatatlanul közöt-  
tük jelenvalónak tudták, ahogy az emmausi tanítványok talán víziószerűen  
azt átélték. E feltevés mellett közben világos lett: a Did 9 lakoma-imái  
arra a lakomára vonatkoznak, amely szakrális évessel és ivással volt  
összekötve. Egyúttal a szereztetési híradások lényegében történetinek bi-  
zonyultak /21,1 §/. Az itt hangzó ígéret megfelelt annak a jellegnek, aho-  
gyan a Megdicsőült pünkösd után ténylegesen működött. Ő, ahogyan a  
palesztinai hagyomány /Mt 18,20; 28,20; Jel 3,20/ erőteljesebben hangsú-  
lyozza, mint Pál és János, isteni módon jelen volt közöttük, még pedig  
mindig úgy, hogy a Szentlelke által bennük vagy a neve által rájuk gyakor-  
olt hatást. Így kötötték össze a mindennapi étkezési idővel az evést és  
ivást a szereztetési híradások szerint, amely az őket környező világban  
olyan egyedülálló volt mint minden, ami a húsvéti esemény által történt.

#### b/ Az úgynevezett vagyonszövetség

A közös étkezések nemcsak a földi napok jelentős asztalközössége által ál-  
lottak hozzájuk közel, hanem a szociális helyzet is motiválta. Sok tanít-  
vány feladta az eddigi gazdasági egzisztenciáját, Galileában és Jeruzsálemben  
telepedett meg, ami gazdaságilag kevés kárpótlást nyújtott. A kevés  
vagyonnal rendelkezők önkéntes adománya, akik szintén feladták a gazda-  
sági egzisztenciájuk alapjait, így a házakat és földeket, teremtette elő min-  
denki számára a szükségést. Az ApCsel 2,44 k; 4,32-34 k gyűjtési híradásai  
a vagyonszövetség benyomását keltik. Az ApCsel 4,36 k; 5,1-11 egyedi hí-  
radásai szerint mégsem vezették be, mint Qumranban<sup>25</sup>, a törvényes kol-  
lektív gazdálkodást, hanem a közösséget önkéntes adakozással segítették,  
amely az életbevágóan szükséges dolgokat rendelkezésre bocsátotta és a  
tetemes adományokat messze meghaladta az, amit a zsinagógai gyülekezet  
szegényei gondozására előteremtettek. Ezt a *szokatlan adományozást* az  
ősgyülekezet különleges szociális helyzete követelte meg; ez azonban a  
korai keresztyénségben később sohasem ismétlődött meg. Lukács ezt  
nem úgy adja hírül, mint utánzást kívánó példát, hanem annak a bizony-  
ságául ami az egyház. Ez a Jézus által alapított hit bizonyítéka volt, amely  
szabad arra, hogy a felebarátnak a szükségést megadja, mivel az aggodal-  
maskodó számolgatást feladta /Mt 6,25/.

#### c/ Az evangélium és a törvény - konfliktus és kompromisszum

A gyülekezet eszerint a kérügma alapján Jézus Hegyi Beszéde szerint élt, de  
*egyúttal még a mózesi törvényre figyelt*, amely abban az időben állami tör-  
vény volt. E szabály szerint élt: "Ezeket kellene cselekedni, de azokat sem  
elhagyni" /Mt 23,23/. Akármennyire is különösen hangzik, egyféle két-bi-  
rodalom-etika szerint élt. Hamarosan jelentkezett is a nehézség, hogy ki-  
tartsanak a kettő közötti feszültségnél. A feszültség konfliktusba vezetett  
és innen egy bizonyos, a feszültséget kiegyenlítő kompromisszumba is.

A konfliktus akkor támadt, amikor István, a "hellénisták" közül egy /ApCsel  
6,5/ a missziói dialógusban az Új elsőbbségét hangsúlyozta. Valószínűleg  
a zsidók vitapartnerei a radikális bűnbánatra felhívás alól akarták kivonni  
magukat, amikor Istennek a templomban való kegyelmes jelenlétére utal-  
tak. Mindenesetre István Jézusnak a templom pusztulásáról szóló ígését  
emelte ki, amit a palesztinai tanítványok hagyományoztak át, de nem ak-  
tualizáltak /ApCsel 6,14 v.ö. 24,1 §-al/: Isten üdvét végső fokon nem a  
templomtól kell várni. Egyébként István, amennyiben a szűkös adatokból  
ezt meg lehet ismerni, Jézusnak a törvény feletti kritikai megjegyzéseit  
nem hozta elő. A jeruzsálemi hellénisták, akiket ő képviselt, úgy látszik,  
hogy nem képviselték a törvénytől való szabadságot; ez Jeruzsálemben  
még nem volt akut kérdés.

Már a templommal kapcsolatos kritikai megjegyzés elég volt ahhoz, hogy  
Istvánt a zsidó nép gyülekezetéből kitalasszák. A népitélet általi kivégzése  
további *támadásokat* szabadított el a *keresztyénekre*. Minden tanítványnak,  
aki osztozott a véleményén, el kellett hagynia Jeruzsálemet, ha nem akarták  
hasonló sorsnak kitenni magukat. Ezek lényegében a *hellénisták csoportjá-  
hoz* tartoztak, azaz a gyülekezet görögül beszélő részéhez, amely a Jeru-  
zsálemben visszavándorló diaszpóra zsidókból támadt. /Igy értendő az Ap-  
Csel 7,54 8,3-ban levő híradás/. Ezeknek a zsidóknak könnyű volt a diasz-  
porába való visszatérés mindenekelőtt akkor, amikor Jézusnak a templom  
pusztulásáról szóló ígéje volt a szemük előtt és az üdvösség beteljesedése  
a Sionon háttérbe szorult.

István és a hellénisták elleni eljárások mutatják, hogy a *többi jeruzsálemi  
gyülekezet mennyire tartotta magát a törvényhez*. Nem gondolt arra, hogy a  
szombatot vagy a tisztasági parancsolatokat oly módon megtörjék, ahogyan  
a szinoptikus hagyomány Jézusról hírül adta /10,2 §/. Az olyan perikópá-  
kat, mint a Mk 2,21-28; 3,1-6 nem érvényesítették, hogy a gyülekezet ma-  
gattartását igazolják. Ezek inkább - szerintük - Jézus egyedülálló útját ma-  
gyarították.<sup>26</sup> Annyi bizonyos, hogy: a hellénisták elvándorlása után a Jeru-  
zsálemben maradó gyülekezet ennél tovább, annál jobban kötődött a  
törvényhez. Ezen felül elvesztette szemé elől mind Jézusnak az Újhoz való  
hívásának az elsőbbségét, mind pedig a Régi feletti kritikáját. A későbbi  
palesztin gyülekezet abba a veszélybe került, hogy a szervezetét illetően  
azzá lesz, ami kezdetben volt, t.i. Jézust Messiásként tisztelő, radikalizált  
törvény szerint élő zsidó *hairesis*. Ez a veszély a palesztinai egyház, mint  
egész számára elhárult a horizont kiszélesedésével, amely a hellénisták  
menekülése által adódott.

## 5. A missziói helyzet változása és a törvénytől szabad pogány keresztyénség kezdetei

### a/ A centripetális misszió Jeruzsálemben

Meglepő módon az apostolok az első században Jézus eltávazása után Jeruzsálemben maradtak és nem indultak el vándor misszióra. Pál a Gal 1,18 k szerint Jeruzsálemben kereste fel őket. Hasonlóan ad hírt a Cselekedetek könyve /v.ö. 8,1 §/. Ezt a magatartást tárgyyszerűen kell érteni: Várták, hogy rövid időn belül Izráel a Messiásához fordul és akkor a népek odajönnek, azaz reménykedtek a népeknek Sionba történő zárandoklása hagyományának /Ézs 2,2-4/ megfelelő fejlődésében. Ebben az értelemben értették Jézus ígését: "sokan eljönnek napkeletről és napnyugatról és asztalhoz telepednek Ábrahámmal, Izsákkal és Jákóbbal" /Mt 8,11 k par/.

### b/ A vándormisszió keletkezése

Néhány év után azonban kitűnt, hogy az apostolok üzenete sem a néptömegnél, sem Izráel előkelőinél nem talált meghallgatásra. Az apostolok és a tanítványok Palesztínában először ezt nem akarták észrevenni. Ilyen értelemben imádkozott az Úr testvére, Jakab, Hegesippus legendaszerű híradása szerint még évtizedekig naponta Izráel megtéréseért,<sup>27</sup> amíg ellene a 62. évben a főpap eljárást indított és ezáltal a gyülekezetnek a templommal való kapcsolata megszakadt. Miközben a jeruzsálemi gyülekezet Izráel-élrt fáradozott, a hellénisták elűzése elindított szinte spontán egy vándormissziót. Így lépett be már kb. 3 évvel Jézus halála után a jeruzsálemi centripetális misszió mellett a centrifugális vándormisszió /ApCsel 8,4 k; 11,19 k/.

### c/ A pogánykeresztyénség anyaggyülekezete

A spontán vándormisszió által előállott rövid idő alatt Antiochiában - mely Szíriában az Orontes mellett van - az akkor kb. 300.000 lakost számláló hellén nagyvárosban, egy túlnyomóan pogány keresztyén gyülekezet, amely összességében már nem a mózesi törvény szerint élt /v.ö. Gal 2,11 k/. Ez lett a pogánykeresztyénség anyaggyülekezete. Nem valamilyen teológiai program vagy egyházi tervezés alapján keletkezett, hanem az evangélium dinamikája által. A "hellénisták" prédikálása által a zsinagógákban hitre jutottak körülméletlen hellénista emberek, akik itt mint mindenütt, kapcsolatban voltak a zsinagógákkal és megkeresztelték őket anélkül, hogy követelték volna tőlük a körülméletlenséget és ezzel a törvény alá vetettséget.

Ezt a korszakos folyamatot Lukács az ApCsel 11,20-ban csak röviden említi. Megkísérli, hogy ezt alapvetően mint jeruzsálemi fejlődést magyarázza, miközben előzőleg a körülméletlen Kornéliusnak a Péter általi megkeresztelését és beszélgetésüket Jeruzsálemben kimerítően előadja /ApCsel 10,1-11,18/. E szavakat adja Péter szájába, hogy igazolja a jeruzsálemi gyülekezet előtt a Körülméletlen megkeresztelését: "Ha tehát ugyanazt az ajánlékot adta nekik is az Isten, mint nekünk, akkor ki vagyok én, hogy

akadályozzam az Istent?" /ApCsel 11,17/. Ez a mondat helyesen írja le a tapasztalatot; ilyen módon állt elő az egyház. Az ily módon keletkezett hellénista pogány keresztyénség ugyanis mégis csak úgy maradhatott meg és mint egyház úgy ölthetett alakot, ha ezt teológiailag is megmagyarázzák. És teológiailag összehasonlíthatatlanul többet kellett kifejteni, mint amit a Kornéliusz-elbeszélés e kérdésekre utalva elmond. Az igehirdetésnek és az egyháznak Izráel közötti megalapozását most tovább kellett vinni a zsidókból és pogányokból alakult egyház tetesítéséhez és az őket egybegyűjtő és hordozó igehirdetéshez és teológiához.

### d/ A hellénista keresztyénséghez való átmenetel előkészítése

A további fejlődésre nézve, mely Antiochiában végbement, nagyon fontos volt, hogy az átmenetel az arám nyelvterületről a görögre már az első század folyamán Jeruzsálemben végbement, úgyhogy az ósgyülekezet hagyománya eleve kétnyelvű volt. Ezzel megtörtént az első lépés a palesztínai zsidóság gondolat- és eszme világából a hellénizmusba. Bizonyára folyamatban volt - és ez éppen a legújabb kutatás által lett világos - Palesztínában régóta a gondolatok cseréje a zsidóság és a hellénizmus között.<sup>28</sup> Ennek ellenére az egyikből a másik területre való átlépés a keresztyénség számára minden más volt, csak nem problémátlan. Már Jeruzsálemben jelentős feszültségek támadtak az ósgyülekezetnek a Palesztínából és a zsidó diaszporából származó része között. Maga Lukács, aki az első idő vitáit oly igen visszaszorítja és leegyszerűsíti, hírt ad vitatkozásokról e két csoport között, a "zsidók" és a "hellénisták" között /ApCsel 6,1-6/. Így aztán meg kell vizsgálnunk, hogy ez a különbség már a korai palesztín egyházból való gyér tanhagyományokon megfigyelhető-e. Ezt a kérdést akarjuk szem előtt tartani, amikor most ama középpont felől kérdezősködünk, amely e gyülekezet előállítását és életét hordozta és a további fejlődést alapvetően előkészítette tudniillik a krisztológia felől, amely igehirdetésükből, hitvallásukból és imádkozásukból megszólal.

## 26.§ A krisztológia kezdetei

Az egészet érintő bemutatások: Wilhelm Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusbauens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, 1921<sup>2</sup> /1967<sup>6</sup>/; Oscar Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, 1957 /1966<sup>4</sup>/; Eduard Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, 1974<sup>4</sup>; Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, 1963 /1966<sup>3</sup>/; Werner Kramer, Christos Kyrios Gottessohn, 1963; Philip Vielhauer, Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns, Ev.Theol. 25 /1965/, 24-72; Klaus Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1974<sup>2</sup>.

### A metodikához:

Horst Robert Balz, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, 1967; Ferdinand Hahn, Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, VF 15 /1970/, 3-41. A 2 és 6-hoz: Ernst Haenchen, Die frühe Christologie, ZThK 63 /1966/, 145-159; Wilhelm Thüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, BZ NF 11 /1967/, 95-108; Josef Ernst, Anfänge der Christologie, 1972; Martin Hengel, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte, Festschr.

für O. Cullmann, 1972, 43-67.- A 3-hoz: Adolf von Harnack, Die Bezeichnung Jesu als "Knecht Gottes" und ihre Geschichte in der alten Kirche, SAB 1926, 212-238; Joachim Jeremias, *pais theou*, ThW V, 698-703.- Az 5-höz: Karl Georg Kuhn, *maranatha*, ThW IV, 470-475; Siegfried Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus*, ZNW 53 /1962/, 125-144; Bjorn Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, 1970.

## 1. Kapcsolódás Jézus igehirdetéséhez

### a/ A különbség

A legősibb missziói kérésként ama séma szerint hangzik, amely Péter prédikációinak az alapját képezi az ApCsel 2-5-ben: ti Jézust megöltétek, Isten feltámasztotta őt, ezért térjétek meg /25.§ 1/b/. Jézus azonban így prédikált: "Térjétek meg; mert elközelített az Isten országa!" A különbség világos: *Jézus megtérésre hív tekintettel az Isten országa küszöbön álló eljövetele, a tanítványok tekintettel a megtörtént feltámasztásra.*

Adolf Harnack ezt a különbséget a "Das Wesen des Christentums"-ról szóló előadásában /1900/ emlékezetes formában adta elő. Jézus evangéliumából a Jézus Krisztusról szóló evangélium lett.<sup>29</sup> Bultmann így fogalmaz: "Az Ige hirdetőjéből a hírdetett Ige lett"<sup>30</sup>

### b/ Hogyan ítéljük meg ezt az eltolódást?

Harnack és a liberális teológia számára, amely a vallástörténeti iskolát is teológiailag követte, ez a változás a nagy törés volt, amelynek Jézus egyszerű evangéliuma áldozatátul esett: "nem a Fiú, csak az Atya tartozott az evangéliumhoz, ahogyan Jézus hírdette".<sup>31</sup> A húsvéti kérésként és az abból kifejlődött krisztológiát eliminálni kell. Bultmann ezzel szemben a különbséget az "implicit-explicit" formulával magyarázta: "Jézus döntésre hívása implikálja a krisztológiát... /tudniillik/ mint az engedelmséggnek a döntésre hívó kérdésre adott felelet explikációját, amely abban Isten kijelentését felismeri".<sup>32</sup> Hasonlóan vélekedik Hans Conzelmann: húsvét előtt "indirekt", húsvét után "direkt krisztológiáról" van szó. A történeti Jézus az Istenről szóló üzenet szószólójának, nem pedig közvetítőjének tudta magát. Közvetítővé csak húsvét után a hitvallásokban lett. Ezért a "húsvét előtti és a húsvét utáni Jézus egysége" "kizárólag a hit prédikációjában lesz látható".<sup>33</sup>

Számunkra világos lett, hogy már a földi Jézus "közvetítő": nemcsak hírdeti az Isten országa eljövételét, hanem megtérést és bűnbocsánatot közvetít és ezzel részesít az Isten országában /7,3 §/. Ezt azonban csak átmenetileg közvetíti, maga is térhez is időhöz van kötve, maga is csak útban volt a szolgálata beteljesedéséhez a halálában és a feltámasztásában. Ezért a Jézus igehirdetése leplezett és átmeneti üdvajánlat, ezzel szemben az apostolok húsvét után nyílt és végérvényes. Ebben az értelemben Jézus a krisztológiát úgy képviseli, mint leplezett önbizonyágtételt; az apostolok pedig mint nyílt hitvallást bontakoztatják ki és majd mint e hitvallást kifejtő tant.

## 2. A krisztológia eredete

Mihelyt azt kérdezzük, hogy hol találjuk a palesztinai ősgyülekezetben a maguk helyzetére kifejlesztett krisztológiát, nyomban nehéz metodikai és tárgyi problémák jelentkeznek.

### a/ A metodikához

A hagyományokban az ősgyülekezetből találunk krisztológiai címeket és formulákat, de összefüggő leírásokat nem. Ezért a krisztológia kutatásai részben a címekből, részben a formulákból indulnak ki.<sup>34</sup> Legutóbb Ferdinand Hahn követte az első utat, az utóbbit Werner Kramer /Christos Kyrios Gottessohn, 1963/. Hogyan deríthető ki a címeknek vagy a tömör formuláknak az értelme? A vallástörténeti iskola véleménye szerint, ahogyan azt Wilhelm Bousset klasszikusan reprezentálja, Jézus személyisége maradandó hatására a húsvéti hittel reagáltak és annak korszerű módon adtak kifejezést, miközben kéznél lévő mítikus sémákat, pl. a zsidó apokaliptikának az Emberfia várását vitték át Jézusra.<sup>35</sup> Közben mégis Jézus kijelentése tartalmának a pontos kutatása nyomán világos lett, hogy éppen az Emberfia címet a szinoptikusokban alapvetően másképpen használták, mint a zsidó apokaliptikában /19 §/. Más címekre is ennek megfelelő megállapítás érvényes. Amit a vallástörténeti analízis által a gyülekezet környezetében való értelmükről kiderítettek, nem lehet tehát egyszerűen a keresztyén kijelentésekre átvinni; inkább ezekkel konfrontálni kell és így kutatni a címnek valamint a kijelentésnek a keresztyén értelmét. Eközben a keresztyén formulákat a gyülekezet életvitelének az összefüggésében akarják látni, azaz kérdezik ezek Sitz im Leben-jét és a tárgyi motivációját. Hogy jöttek ahhoz, hogy bizonyos címeket Jézusra alkalmazzanak és bizonyos kijelentés-kategóriákat reá nézve csináljanak? Miközben Bousset itt Jézus személyiségének a hatására utalt, Bultmann pedig a krisztológiai címekben Jézus döntésre hívására az egzisztenciális feleletet látta /Theol. 7,2 §/, Eduard Schweizer számára, aki kutatásában "alászállás és felmagasztaltatás Jézusnál és követőinél", sajátosan e kérdésnek nézett utána, a Jézus követésének situációja képezte a kiinduló pontot, amelybe Jézust beleállította.

Így a krisztológia itt és a továbbiakban metodikailag az egymásbahatóló kérdésekből, melyek a címek és formulák kijelentés-tartalmát keresik, a vallástörténeti háttér és a gyülekezetben betöltött tárgyi motiváció alapul vételével kapja magyarázatát.

### b/ A tárgyi problematika

Az ősgyülekezet krisztológiájának a rekonstrukciójánál adódik azonban a források nyomán feltett kérdésből a jellegzetes, a tárgy egészét érintő problematika: Milyen a viszonya a krisztológiának Pálnál és az Apostolok Cselekedeteiben található hagyományokhoz, amelyek a szinoptikus hagyomány korai rétegeiben tükröződnek? A vallástörténeti iskolától elindult kutatási irány azt veszi alapul, hogy az ősgyülekezet a szinoptikus Emberfia igék krisztológiájában élt és a közeljövőben a paruziában megjelenő Emberfiára tekintett előre. Hogyan kapcsolódik ehhez a Pál és az Apostolok Cselekedetei által rögzített címek és formulák krisztológiája, amely a húsvéti kérésként felől irányítja tekintetét a Felmagasztaltatra? Ez a krisztológia a hagyományok egyoldalú kiválasztásán alapul?

Úgy ez élt más gyülekezeti csoportokban vagy gyülekezetekben mint a szinoptikus Emberfia képzet? Ez a kapcsolat csak történeti egymásutánisággal és egymásmellettséggel magyarázható vagy mégis tárgyi egymásmellettséggel fűződtek egymáshoz?

### c/ Munkamódszer

Ha a probléma így áll előttünk, akkor nem oldhatjuk fel eleve a különböző hagyományokat kezdettől fogva valami egymásmellettséggel, hanem meg kell kísérelnünk a kapcsolat meghatározását. Ezért először is, az ősgyülekezet krisztológiáját keresve azokból a híradásokból indulunk ki, amelye-

ket Pálnál és az Apostolok Cselekedeteiben találunk és emellett mindig megkérdezzük, hogy mik a szinoptikus hagyományban levő, ezeknek megfelelő közlések. A második lépésben azután megfordítva az utóbbiból kiindulva kérdezzük vissza és megkíséréljük azt, hogy az egésznek a struktúráját meghatározzuk.

#### d/ A krisztológiai cím

A páli és a lukácsi hagyományban, tekintet nélkül a közöttük is meglévő különbségekre, lényegében négy krisztológiai cím van, amelyeket az ősgyülekezetben használtak, de amelyeket mindenkor nagyon különböző irányban alkalmaztak. Az *Isten Szolgája* cím Jézus útját a gyülekezet jelenére vonatkoztatja, *Krisztus* és az *Istenfia* a Megdicsőült munkálkodását jelölik és a kérés: *Urunk jöjj!* a közeli eljövételére tekint, a beteljesedésre. Az első és az utolsó cím mindenekelőtt imádság-formulákban él, a másik két kérügmá- és hitvallás formulákban. Most a gyér hagyományokat egyenként átkutajtuk, hogy amennyire lehetséges, a legősibb krisztológiák gyökerét és struktúráját vegyük szemügyre.

### 3. Az Isten Szolgája

#### a/ Az elnevezés eredete

Az ApCsel 3,1-4,31 közötti sok régi anyagot tartalmazó elbeszélés Jézust négyszer nevezi az "Isten /szent/ Szolgájának" /3,13.26; 4,27.30/. Különbözően őt az Újszövetségben csak még egyszer nevezik így, és pedig a Mt 12,18-21-beli reflexiós idézetben /Ézs 42,1-4/, amely a 18-20-ban a héber szöveget és a 21-ben a LXX-t követi, tehát régebbi hagyománytörténet van mögötte. A kanonizálás utáni keresztyén irodalomban Jézust illetően ezzel a megjelöléssel mintegy 160-ig csak még tizenkétszer találkozunk, még pedig mindig liturgikus imádságokban.<sup>36</sup> Az 1 Clem 59,4-ben és Mart Pol 14,1 k-ban doxológailag használják, egyébként mindig "Jézus /Krisztus/, a te /szeretett/ Szolgád" szólásmóddal, így az agapéimádságokban Did 9,2 k; 10,2 k és a nagy egyházi imádságban 1 Clem 59,2 k; továbbá a Mart Pol 14,3; 20,2-beli imádságokban. Az ApCsel 3 k hozza a 4,30-ban ugyanezzel a fordulattal hasonlóan imádságban, a 3,13.26 és 4,27-ben azonban kérügmában. Honnan származik ez? Az Apostolok Cselekedeteiben és a Mt 12-ben való alkalmazása azt mutatja, hogy nem pusztán imádságban használatos fordulatról van szó, amely az Isten Szolgája és Dávid felőli zsidó kijelentésnek megfelelően képződött.<sup>37</sup> "Isten Szolgája" csakugyan Jézusra használatos cím volt. Ezt azonban a hellénista egyházban bizonyosan nem alkalmazták reá; mert számukra Jézus Istennel szemben a Fiú, nem a Szolga. A Mt 12-beni alkalmazása is olyan, ami a héber szövegből indul ki és a Did 9 k származását illetően a palesztinai egyházhoz van közel. A lukácsi elbeszélés is egyébként is ebből az egyházból tartalmaz hagyomány-anyagot; bizonyára ez is ezzel az anyaggal került be szinguláris fordulatként Lukácshoz. Erről az eredetről beszél döntően az a tartalom, amely a formulaszerűen használt fordulatból kivethető.

#### b/ A kifejezés tartalma

Az Apostolok Cselekedetei négy kijelentésében a *szolgának olyan képe* tüköröződik, amely feltűnően egyezik a Mt 12,18-21 reflexiós idézetével és a későbbi liturgikus hagyomány képével. Két vonás lép előtérbe: 1. Jézus "Isten szolgája" mert Isten Általa megszentelődést /ApCsel 3,13; 4,30; Mt 12,15-21/, általában a gyülekezetben megtapasztalható üdvöt /Did 9,2 k; 10,2 k; 1 Clem 59,2 k/ közvetít. 2. Ő ez - és ez bizonyára hozzátartozik az elnevezéshez - mint olyan, akit a hatalmasok elvetettek és most Isten

húsvét óta "az ő nevében" megtörténő üdvözülés által "megdicsőít", azaz akit kivetettek az megdicsőült és a megígért Messiássá tételét /3,13; v.ö. 3,26; 4,26 k/.

Vajon ez a tartalom az *elnevezés előtörténetében* előre kirajzolódik? 1. E kép alapvonásai feltűnően megfelelnek azoknak az őszövetségi helyeknek, amikre a szövegekben utalnak, nevezetesen a messiási próféta elküldésének, amelyet Deuteroézsaiás a 42,1-4-ben /Mt 12,18-20/ e név alatt ígér és az Ézs 52,13 k-ban /ApCsel 3,13/ és az elképzeltetetlen megalázásából történő megjövendőlt megdicsőülésének. Az elnevezést tehát e hely értelmében eleve Jézusra lehet alkalmazni. 2. Ez mégis nem csupán az írás feletti meditációból fejlődött ki; ezt ösztönözte az "Isten Szolgája" cím széleskörű használata is. A szövegekben Jézus mellett Dávidot is többször nevezi "Isten szolgájának" /ApCsel 4,25; Did 9,2/. "Isten szolgája" őszövetségi területen szokásos megtisztelő cím arra aki Isten üzenetét hordozza népével szemben, pl. a próféták is /v.ö. Jel 11,18; 22,9/. A cím tehát Jézus számára kínálkozott amikor őt - hasonlóan a Qumran-i Igazság Tanítójához - úgy értelmezték mint végidőbeli prófétát. Földi működése révén közelfekvő volt, hogy rá így tekintsenek. Jézus magát különösen tipológialag az őszövetségi prófétákkal hasonlította össze /18,2 §/, és ezt az összehasonlítást a palesztinai egyházban hamarosan továbbvitték: Az ApCsel 7,22.25.37-52.53-ban Mózes tipológiája mögött olyan hagyományok állnak, amelyek bizonyosan a palesztinai zsidó-keresztyénségre vezethetők vissza.<sup>38</sup>

Így sok minden szól emellett, hogy Jézust az ősgyülekezetben "Isten Szolgájának" nevezték és ezen általában a *megígért végidőbeli prófétát értették, a képét azonban speciálisan az Ézs 42,1-4 és 52,13 k szerint látták*.<sup>39</sup> Isten szolgája rejtetten munkálkodva hozza Isten üdvét az emberek közé, ő az a megalázott, aki felmagasztaltatik. Jézus felől, mint "Isten Szolgája" felől mégis egyetlen hely sem tartalmaz a kiengesztelődésre történő utalást és ennek megfelelő liturgikus formulákat "Jézusért"; Ézs 53-t eszerint nem vették tekintetbe.<sup>40</sup>

A *fogalom háttere*, amelyből az elnevezés kinőtt, *szélesebb volt*, mint az alkalmazása és annál is szélesebb, mint amit kifejez. A Jézus útját program-szerűen megjelölő mennyei hang a megkereszteléskor /Mk 1,11 par/ és a megdicsőülésnél /Mk 9,7 par/ használja ugyan a megbízatás ígését Isten szolgájára a Deuteroézsaiás, Ézs 42,1 alapján<sup>41</sup>, de a *megszólítást* a messiási királyhoz intézett elhívási igéből veszi a Zsolt 2,7 szerint: "Az én fiam vagy!" Nem valószínű, hogy a *pais* szó állt ott eredetileg és a kéttős jelentése alapján később "fiú"-nak értették.<sup>42</sup> Bizonytalan, hogy a Zsolt 2,1 k fordított jelentése hagyománytörténetileg mennyire vihető vissza az ApCsel 4,27-beni szolgára.

Mindenesetre az "Isten Szolgája" megjelölés alkalmazása az ősgyülekezetben arra mutat, hogy az ígértetésüktől és imádságaiktól egyenes vonal vezet ahhoz az átfogó fogalom-komplexumhoz, melynek segítségével Jézus földi útját úgy értelmezték akár önmaga által, akár a tanúk által, a szinoptikus

hagyomány legkorábbi szakaszaitól elkezdve, hogy ez az út a "prófétának" vagy akár az "igazak"-nak az útja.

Az oly kézenfekvő *Ézs 53-ra* való utalásnak a hiánya arra mutat, hogy Jézus halálát az ósgyülekezetben elsősorban a missziói kérésgma /ApCsel 3,13-15/, a passiótörténet és a szenvedés bejelentésének az értelmében Izráel történetére vonatkoztatták és nem fejtették ki a gyülekezetre nézve ennek sajátos üdvjelentését. Megelégedtek azzal, hogy az úrvacsorai hagyomány *hyper*-formáját a kérésgmába beillesztették /1Kor 15,3-5; Róm 4,25/: ezért ezt a hagyomány-összefüggést először Páltól kezdve fogadjuk el /35,3 §/. Az üdvöt elsősorban oly módon várták, hogy Istennek az üdv munkája "Szolgája, Jézus" által egészében véve most a Megdicsőült által folytatódjon. Ezért vallották azt, hogy megdicsőülése egyúttal az ő felhatalmazása arra, hogy mint "Krisztus" azaz "Isten hatalmas Fia" történetileg működésbe lépjen.

#### 4. A feltámadás, mint felmagasztalás messiási Urrá

##### a/ A bizonyítékok

Az Újszövetségben *három helyen* található az a feltűnő kijelentés, hogy Jézus a feltámadás által lett messiási uralkodóvá. ApCsel 2,36; "Úrrá és Krisztussá tette őt az Isten: azt a Jézust, akit ti keresztire feszítettetek." Az ApCsel 13,33 szerint a feltámadás által teljesedett be Jézuson a Zsolt 2,7: "Az én fiam vagy! Fiammá tettelek ma téged!" A Zsolt 2-ben: "Istenfiának" jelölik a messiási királyt, úgyhogy itt tartalmilag ugyanaz hangzik mint az ApCsel 2,36-ban és mindenekelőtt hagyomány-történetileg a legmegbízhatóbb helyen, mégpedig a Róm 1,3.4a megfogalmazásában, amelynek az alanya bizonyára eredetileg Jézus volt: "/Jézus/, aki test szerint Dávid utódaitól származott, a Szentlélek szerint pedig a halálból való feltámadásával Isten hatalmas Fiának bizonyult."

E három hely szerint *Jézus a feltámadása által lesz Krisztus*, ill. Isten fia, ill. Úr.

##### b/ Hogyan jellemezzük még ezt a krisztológiát?

Ismételten "adoptáltak" jelölik ezt. *Bultmann* szerint<sup>43</sup> ez azt akarja mondani: ez a legősibb krisztológia Jézus földi működését nem tekintette messiásinak; számára Jézus csak a feltámadása által lett Messiás. Ez a késői zsidó-kereszténység adoptált krisztológiájára jellemző tagadás azonban e megfogalmazásban mégsem tartható fenn. Legalábbis nyitva hagyja azt, hogy mi volt akkor Jézus előzőleg. A Róm 1,3 k megfogalmazásában a megdicsőülése előtt mégis csak Dávid utódaként azaz bizonyára Messiás Jelöltként van megnevezve. Talán ezt is következtethetnénk: ha a feltámadás által lett Isten hatalomban megjelenő Fia, akkor előzőleg erőtlenségben volt. Döntő az, hogy ezek a formulák egy *funkció reá ruházásáról* és nem valami létbeli méltóságról beszélnek. A Feltámadottnak a funkciója mindenesetre más mint a Földié. Így aztán ezeket a kijelentéseket *megdicsőülés-krisztológiának* nevezik, mert ezek a Megdicsőültnek a funkcióját

jelentik be. Ez három megjelölés segítségével történik: Krisztus, /Isten/ Fia és Úr.

##### c/ A kifejezés

A megdicsőült, mint "a Krisztus" munkálkodik. "A Felkent", a zsidó környezetben a várt dávidi üdvkirály vagy általában a végidőbeli üdv közvetítője volt /18,4 §/. Mivel a Krisztus prédikátum mellett megfelelő magyarázatok találhatók - Úr /ApCsel 2,36/ Isten hatalmas Fia /Róm 1,3 k/ és Fiú /ApCsel 13,33 a Zsolt 2,7 szerint/, Krisztust bizonyosan úgy értették mint *népe feletti uralkodót* /v.ö. Mt 16,18/, aki az uralmát a történelemben megvalósítja. Uralmának a mivoltát és a tartalmát azonban csak Jézus történelmi megjelenéséből vehették. Uralma által Istennek az uralma, a *basileia* állítatik fel, amelyet Jézus meghírdetett /7 §/.

Miközben a "Krisztus" és az "Istenfia" megnevezés az ószövetségi zsidó előtörténetből fejlődött ki, az "Úr-ra" nem található semmi kapcsoló pont. Ezzel a megjelöléssel címszerűen az arámi ósgyülekezet egyetlen krisztológiai megfogalmazásában találkozunk, amely szó szerint megmaradt, t. i. a *maranatha* kiáltásban.

#### 5. Maranatha!

##### a/ Hagyomány és értelmezés

Az 1Kor 16,22-ben és a Did 10,6-ban az *úrvacsora liturgiájából* való részletekben található a maranatha hívás. A hellén egyház ezt a formulát bizonyosan az arámból vette át. Ez a fordulat két szóból áll. A felosztása és a fordítása filológiaiilag bizonytalan. Valószínűleg a palesztinai arám szerint kell felosztani: *maran atha*, az Urunk eljött, vagy *maran atha*, Urunk jöjj! Az utóbbi még így is hangozhat: *marana tha*.<sup>44</sup> A Did 10,6-ban a kontextus *imperatívuszt* kíván. Ezt képviseli a régebbi görög fordítás, t. i. a Jel 22,20: "Igen, jöjj, Uram Jézus." Ez a hívás mind a Jel 22,20-ban, mind a Did 10,6-ban nem jelenidejű jövetel az eucharisziához,<sup>45</sup> hanem az *eszkatológiai eljövétel a paruziára*. Meg lehetett eleve a helye a lakoma-ünnep liturgiájában<sup>46</sup>; talán a hívást a szerzetesi híradás eszkatológiai igéje ösztönözte /Mk 14,25; v.ö. 1Kor 11,26-al/.

##### b/ A segítségülhívás létrejövele

1. Ezt semmi esetre sem az ószövetségi-zsidó messiásvárás készítette elő; mert ez sem a Messiás segítségül hívását, sem úrnak nevezését nem ismerete. Egyébként is a *mari* /uram/ megszólítást és a *mare* /úr/ megjelölést az arám nyelvterületen nem vonatkoztatták istenségekre. Inkább udvariassági megszólítás volt ez; speciálisan a bírói funkciókban levő magasabb tisztviselőkre használták.<sup>47</sup> Egyes esetenkénti vallásos alkalmazása a Qumran-i Genesis-apokrifben figyelhető meg: ezt követve az arám *mari* /uram/ ima-megszólításként kapott helyet, miközben a zsinagógában az ószövetségi istennevet szokásosan a héber *adonai*-al /uram/ adták vissza. E segítségül-

hívás kialakulására a tárgyi és nyelvi előfeltételeket Jézus működése nyújtotta, de másként mint a környezet nyelvhasználata.

2. A Jézus eszkatológiai eljöveteleért elmondott kérés tárgyszerűen azért jött létre, mert *ő maga kettős eljövetelet hirdetett meg*, t. i. az Isten országának és az Emberfiának az eljöveteletét. A tanítványok a Mi Atyánk-ban az ország eljöveteleért imádkoztak /Mt 6,10 par/. Ennek a kérésnek számukra mindig megvolt már az az értelme, hogy ez Jézus által jöhet el. A megdicsőülése óta számukra ez a kérés személyesen az Emberfia eljöveteleire összpontosult /Lk 12,8/. Az Emberfia megnevezést azonban sem az imádságba, sem a hitvallásba, sem az igehirdetésbe nem vették át; nyelvileg már nem ehhez tartozott, hanem Jézus elvégzett önbizonyoságtételéhez.<sup>48</sup> Ezt az "Urunk" megszólítással pótolták.
3. Ez a megszólítás fogalomtörténetileg kézenfekvő volt, mert valószínűleg Jézust már a földi működése alatt nemcsak a *rabbi* megszólítással, hanem a *mari*-val /*úr*/ is kérték a segítő beavatkozásra. Ezt mindenestre a Q-ban csak a Mt 8,8 par-ban a kapernaumi századostól halljuk:

"Uram, nem vagyok méltó arra, hogy hajlékomba jöjj, hanem csak szólj..." és Márknál csak a 7,28 par Máténál a kánaáni asszony szavában találjuk meg. A Jézusra való alkalmazásában összekötődik az *udvariassági mari* megszólítás, hasonlóan a *rabbi* megszólításhoz a Jézus *exousia*-jának képzetével.

Ha a földi Jézust csak alkalmyszerűen szólították "Úr"-nak, akkor ez bizonyára már korán szokásos volt a palesztinai gyülekezetben, hogy *őti viszszatekintően "Úr"-nak jelöljék*. Az "Úr testvéreiről" bizonyosan ott beszéltek először, ahol ők valami szerepet játszottak /Gal 1,19; 1Kor 9,5; ott keletkezett a beszéd az "Úr igéiről" /1Kor 7,10 többek között/.

A földi Jézusnak ebből a csupán *exousiára* utaló megszólításából és megjelöléséből kiindulva nevezhették a Megdicsőültet "Úr"-nak, hogy "a Krisztust" uralkodóként jellemezzék. Más hangsúlyt kapott ez a megjelölés, amikor az "Urunk" megszólítással az *ő eszkatológiai eljöveteletét* kérték és ebben a hívásban összefoglalták a kérést mely a *basileia*-nak a Jézus által megígért eljöveteleire és ezzel a teljes üdvövrásra vonatkozott.

#### c/ A megszólítás tartalma

Ez a hívás ugyan a *parúziára érkező "Urunkat"* nevezi meg, de e hívással azt akarták, hogy a *Megdicsőült hallja meg*. Ez a Megdicsőültnek olyan funkciójára utalt, amely példanélküli e zsidó fogalomkörben. Ott csak Istenhez folyamodnak, de sohasem a Messiáshoz. *Igy a hívás spontán imádságjelleggel öltött*.

Az ily módon akaratlanul is a Megdicsőültre átvitt fogalmat már korán a Zsolt 110,1-el magyarázták és alakították ki: "Igy szól az Úr az én uramhoz: *Ülj a jobbomra...*" Ez eredetileg egy kultuszpróféta üdvöt hirdető szava volt a királyhoz. Ezt a helyet az ApCsel 7,55 és a Mk 14,61 k szerint már a palesztinai egyházban Jézusnak messiási uralkodóvá emelésére vonatkoztatták. Ily módon Istenhez való kapcsolatát a "jobbára" képszerű

fordulat segítségével magyarázták: Neki része van Isten *basileia*-jában; általa történik ennek a felállítás.

A Mk 12,35-37 par perikópa szemben a zsidó messianológiával a Zsolt 110,1-ből magyarázza: Jézus a Krisztus, mint "Úr" van az Isten jobbán, nem csupán mint *ben David* /18,3 §/. Ez a reflexió a zoltár görög szövegéből könnyebben érthető, mint a héberből. Ezért fogalmazták meg ezt a perikópát a görögül beszélő palesztin zsidó-keresztyénségben.

Ez az "Úr" kifejezést éppen úgy, mint az ApCsel 2,36 formulája, nem címmé teszi, hanem ezzel a Megdicsőült méltóságát és funkcióját írja le. Címjelleg vesz fel az "Úr", mint a földi Jézus megnevezése és a "mi Urunk" a liturgikus felkiáltásban.

Ezek a Pál által hagyományozott megfogalmazások hidat vernek az Emberfia eljöveteleiről szóló szinoptikus igékhez, úgyhogy innen az ósgyülekezeti krisztológia kulcsproblémáját egy szemponttal tovább haladva magyarázhatjuk.

#### 6. A korai krisztológiai kijelentések struktúrájához

##### a/ A korai szinoptikus rétegek krisztológiája a kutatásban

Már *Wilhelm Bousset* a *szinoptikus Emberfia igékben vélte megtalálni a palesztinai ósgyülekezet krisztológiáját*<sup>49</sup>. A vallástörténeti iskola megújult kérdésfeltevéseiből kiindulva, közölte újabban *Helmut Koester*<sup>50</sup> a szinoptikus hagyományban a *krisztológia négy vallástörténeti típusát*: 1. a legkorábbi gyülekezet entuziaszta apokaliptikus szekta volt; nem a húsvéti kériügmából élt, hanem "prófétaik igékből és apokaliptikus hagyományokból, továbbá a jövő kultikus előrehozatalában" és Jézust mint "Emberfiát" és mint "Urát" várta.<sup>51</sup> 2. További krisztológiákat hasonlóképpen már a szinoptikus anyag összeállításánál beillesztettek, de csak a hellénista keresztyénségben való kialakulásuk nyomán fejlődtek ki teljesen: a Jézusra vonatkozó csoda-elbeszélések gyűjteményeire egy *theios-anér*-krisztológia épült fel, mely szerint Jézus ösképe csodatevő vándormissionárius-kép, ahogyan ez ellen Pál a 2 Korinthusi levélben küzd.<sup>52</sup> 3. A logion-gyűjteményekben Jézus úgy jelent meg, mint a húsvéti küldötte. Hamarosan úgy propagálja őt a Sophia-krisztológia megfelelő mondás-gyűjtemény segítségével, mint a bölcsességet. Az ilyen bölcsesség-tanítók iskolaképződménye ellen fordul az 1Kor 1-4.<sup>53</sup> 4. A húsvéti kériügmához azonban a Pál előtti szinoptikus hagyományból csak a szenvedéstörténet igazodik; ezekből alakultak ki mindenestre a kánoni evangéliumok, úgyhogy az egyéb tendenciák ekközben háttérbe szorultak.<sup>54</sup> Jézust itt "Krisztusnak" nevezik és olyannak ismerték, aki "szenvéde" által a kiengesztelést hozta, meghalt és feltámadott.<sup>55</sup> Ennek a hitvallásnak felel meg a tanítványok önértelmezése, mint *ekklésia*.<sup>56</sup>

Ez a fantáziadús rekonstrukció helyesen látja, még ha egyenként sem történetileg, sem exegetikailag nem is bizonyul tarthatónak, hogy már kezdetben sem volt bizonyára egységes krisztológia. Jellegzetes ez *Koesterre*, hogy mint egykor *Bousset* és *Bultmann* az újszövetségi kijelentéseket típusokra osztja fel, amely vallásfenomenológiai absztrakciókon alapul. Közöttük megjelenik a két krisztológiai váz, amelynek az egymáshoz való viszonya számunkra kérdéses, a szinoptikus *Emberfia várás és a Krisztussá dicsőülés* páli-lukácsi hagyománya, mint a különböző krisztológiák széles egymásmellettiségeinek a két *extrém szárnya*, amelyeket egymásnak ellentmondó gyülekezeti csoportok képviseltek. De vajon egyébként nem is vonatkoztathatók egymásra?

##### b/ A különböző krisztológiai hagyományok dialógikus kapcsolata

A *maranatha* formula levezetésénél világos lett: A "mi Urunk" és az "Emberfia" címet a gyülekezet krisztológiájában nem egymás mellett használ-

ták. Az Emberfia-igéket a gyülekezetnek inkább mint Jézus önbizonyoságtételét, igényét és vigasztalását mondták, a gyülekezet azonban az Emberfia eljövételéről szóló emez igéket /pl. Lk 12,8/ befogadta, miközben Urának eljövételéért imádkozott. Bizonyos, hogy az Emberfia-igék már most nem egyszerűen a földi Jézus logiáinak a gyűjteményei; ezeket, amint fentebb kimutattuk /19,2 §/, feldolgozták és bővítették. Éppen a feldolgozásuk ténye mutatja azonban, hogy ezek nem szabadon produkált prófétai igék, hanem továbbfejlesztett jézusi-hagyományok. Így fejlődött ki az első gyülekezet *krisztológiája*, megfelelően egykori helyzetének, egyszerre két *sinen*. A húsvéti kérügmából kiindulva dolgozták fel a Jézus hagyományt egyfelől krisztológiailag és másfelől kérügma- és hitvalláskrisztológiát fejlesztettek ki. Mindkét hagyomány a korai időben, a kidolgozásnál állandóan egymáshoz volt viszonyítva dialógikusan. A Jézus-hagyomány a gyülekezeti krisztológia felől megértve formálódott ki és az utóbbira nézve a legelső maradt a kritérium és a forrás akkor is, ha ezt az új helyzet kérügmatisztikus feldolgozása előrelendítette.

A "Krisztus" és "Istenfia" két címet is, amelyek az ősgyülekezetben a Megdicsőült funkcióját körülírták, a szinoptikus evangéliumokban nem azonosan, hanem *dialógikus* megfelelésben használták.

A *Krisztus* titulus a szinoptikus hagyomány alaprétégében csak két helyzetben jelenik meg *egyszer-egyszer*, t.i. mint a tanítványnak a választ adó hitvallása: "Te vagy a Krisztus" /Mk 8,29 par/ és a bírósági eljárásban, mint a zsidóság képviselőjének a kérdése /Mk 14,61 par/. Az ősgyülekezetben azonban általában így ismerték illetve így kérdezték. Ezeken a szinoptikus helyeken tehát nem az ősgyülekezet hitvallását írják le vagy előlegezik; inkább a gyülekezet kerül kérdés elé ez által: a földi Jézus milyen értelemben Krisztus az ő helyzetükben. *A gyülekezet hitvallása nem azt mondja, hogy ki volt Jézus, hanem hogy számára kicsoda a Megdicsőült.*

Az *Istenfia* cím is a szinoptikus alaprétégben csak exponált egyedi előfordulásokban szerepel, amelyek a gyülekezeti helyzetet nem lemásolják, hanem megszólítják. Az Isten-fiúságot a keresztelelésnél és a megdicsőülésnél ítéli oda Jézusnak a mennyei hang /Mk 1,11 par; 9,7 par/. Ezt róla egy tanítvány sem vallja meg, hanem csak a kivégzés vezetője, az idegen /Mk 15,39 par/. Ezeket a helyeket többek között a gyülekezeti hitvallás segítségével a Megdicsőültre és ennek őszövségi hátterére fogalmazzák meg, de nem előlegezik, hanem szándékuk az, hogy előhozzák és tartalmilag meghatározzák. Csak a szerkesztések, mint a Mt 14,33 k veszik alapul a gyülekezeti helyzetet.

Az *Isten Szolgája* megjelölést a Jézus haláláról szóló kijelentések keretében fogalmazzák meg. A Jézus hagyományban csak a Jézus útjáról szóló reflexióként /Mt 12,18/ kap hangot és amint ez látható, ennek a hagyománynak az átfogó komplexumát a gyülekezet helyzetéhez úgy kapcsolják hozzá, hogy ennek elsőbbséget biztosítanak.

*Ebből következik:* A Jézus hagyomány nem mint konkurráló krisztológia keletkezett a húsvéti kérügma kibontakozása mellett. Inkább kezdettől fogva

az üdvtörténeti eredetre akart választ adni. Jézus útja, beszéde és cselekvése, mint igény és ígéret fogalmazódik meg, amelyre a gyülekezetnek a Megdicsőült felől, saját helyzetére tekintve kell feleletet adni. Ez a felelet mindenesetre megfordítva, dialógikus kört megfutva megnyitja a lehetőséget arra, hogy az "akkort" megértsék és feltárják.

#### c/ Teológiai elvek

A Jézus hagyomány alakulása és a húsvéti kérügma kidolgozása közötti dialógikus kölcsönös kapcsolat volt az igehirdetés és tanítás princípiuma az ősgyülekezetben éppen úgy, mint az abban végbemenő teológiai munkában.

Az ősgyülekezet a *Jézus hagyományra és az őskérügma* minden későbbiekől különbözően nem rátalált; mindkettő *alapvetően benne alakult ki*. Lehet hogy sok logiont és példázatot már Jézus földi napjaiban hagyományként adtak tovább, de az igéknek gyűjtés általi visszaadása és a róla szóló elbeszéléseknek a kialakítása csak húsvét után következett be. Ez az összegyűjtés és kialakítás, valamint a húsvéti üzenet kiformalódása, a vallásos hagyományok és nyelvi eszközök áramlása által részben a palesztinai zsidóságban sokféleképpen elő volt ugyan készítve és lehetővé volt téve, de másrésztől ez a kritikai válogatás és értő ábrázolás a teológiai munka alig túlbecsülhető teljesítménye volt. Ennek a középpontjában, mint a zsidóságban, az a fáradozás állt, hogy a jelent, amelyet most a Jézus megjelenése valamint az egyház előállása határoz meg, az *Írás fényében* értsék meg. Analíziseink mindig azzal az eredménnyel járnak, hogy bámulatos mértékben nem csupán a meglevőt vették át, hanem mind a fogalmi nyelvben, mind az Írás értelmezésében lényegesen újat alkottak. Ezt a teológiai munkát, mindenekelőtt a Jézus hagyomány kialakítását, nem egyszerűen "a gyülekezet", mint kollektívum vitte keresztül, hanem az "apostolok, próféták és tanítók" /1Kor 12,28/ elsősorban a jeruzsálemi "apostolok", akik a Gal 1,18 k szerint az egész egyházban mértékadó tanúknak számítottak. Ezt a munkát nem úgy vitték végbe mindenesetre mint krónikások, hanem missziói módon és katekhetikusan "tanítva" és ezért a gyülekezettel való állandó kölcsönös hatásban /ApCsel 2,42; Róm 1,11 k/. A megértés döntő segítségét maga Jézus közvetítette számukra /19.§. 6-9/. A jézusi hagyományt, mint a tanítás centrális tartalmát a gyülekezetekben tovább adták és ezért elsősorban tekintettel a mindenkori értelmezésre is tovább alakították, de míg a szerkesztésig eljutottak Máté és Lukács, úgy értették a múlttól beszámoló híradást, amelyet a gyülekezetnek a húsvéti kérügma felől helyzetükre nézve ma kell megválaszolni. Ez pedig az egyes perikópák és perikópa gyűjtemények minden önállósága mellett is ahogyan a külön anyagnak a stílus formájában kifejezésre jutó egyezése is mutatja, lezárt hagyománykomplexummá növekedett.

Így fejlődött ki a legősibb krisztológia primér módon a jézusi hagyomány és a kérügmatisztikus gyülekezeti hitvallás közötti dialógusból és nem úgy ahogyan legutóbb *Helmut Köster* tekintette, hogy az egymás mellett és egymás után következő teológiai tervezetekből állt, amelyek a jézusi hagyományt

kérügmaticusan interpretálták. Bizonyos, hogy ezt a dialógust már a palesztinai ösgyülekezetben csodálatos sokféleségben folytatták. A gyülekezet tagjai a különböző zsidó hagyományok felől érkeztek és így magukkal hozták a zsidóság nagy vallásos sokféleségét a gyülekezetbe. Az újonnan hozzánk érkező kérdésekre adott állásfoglalás mindenekelőtt a missziói gyakorlatnál valamint a törvénnyel és a templommal szembeni magatartásnál még további differenciálódásokhoz vezettek. A feszültség a "zsidók" és a "hellénisták" között bizonyosan nem az egyetlen volt /ApCsel 6,1/. A palesztinai egyház képviselőire nemcsak Pál hivatkozott, hanem a judaisták Galáciában /2,6-9/ és a pneumatikusok Korintusban /1Kor 1,12/. Péternek és az Úr testvérének, Jakabnak a sajátos álláspontja kisugárzott Antiochiáig és azon is túl /Gal 2,11-13/. Mindenekelőtt azonban a palesztinai egyháztól indult ki nemcsak a szinoptikus jézusi hagyomány, hanem a jánosi hagyomány első vonulatai is. Döntő az, hogy ezt a teológiai sokféleséget nem úgy kell tekinteni ahogyan *Ferdinand Christian Baur* óta messzemenően szokásos volt, vagyis nem a zsidó haireseis, a különböző irányok, mint a farizeusok és esszénusok modellje szerint és éppen nem a hellénista filozófiai iskolák modellje szerint, mert az ilyen iskola-és csoportképződmény ellene mond a gyülekezet lényegének. Abban csak a szolgálat érvényes, amely a különböző lelki ajándékokat felhasználja.

Ezt érvényesítette Pál az első korinthusi levélben /11,18 k; 12,4-6/, amikor a korinthusi gyülekezet az őt körülvevő világ iskola- és csoportképződményeihez alkalmazkodott /1Kor 1,12/. Ez azonban éppen a jézusi hagyományból származik /Lk 11,39-47; Mk 10,41-45/.

Ezért a különböző krisztológiai koncepciókat elsősorban nem a különböző gyülekezetekben és gyülekezeti csoportokban levő modellek szerint osztjuk fel, hanem azt kérdezzük, hogy vajon ezeket nem az igehírdetésnek az egymást kiegészítő sokfélesége szerint érthetjük-e ugyanazon gyülekezetben belül. Ezáltal a különbségeket nem harmónikusan nivelláljuk, hanem a történeti helyzet szerint profilírozzuk. Egyúttal a sokféleség határára vonatkozó kérdés lép előtérbe, amelyeket az iskolai irányoknak a zsidó-hellénista elképzelése relatívvá tesz. Ha így kérdezzük, a palesztinai ösegyház struktúrájának azt a képét nyerjük meg, amely a forrásoknak megfelel, mert a páli levelek szerint is *feszültséggel teljes szolgáló közösség volt az és éppen nem a csoportok egymásmellettisége.*

*A palesztinai ösegyház képét ennek megfelelően továbbá csak a hellén egyházban való működésének a története által kapjuk meg. Hogy vajon a krisztológiának az alapstruktúrája, a párbeszédés kapcsolat a jézusi hagyomány és a kérügmaticus gyülekezeti hitvallás között tovább élt-e a hellénista gyülekezetben, ezt elsősorban "Pál és a szinoptikus jézusi hagyomány" kérdésénél kell vizsgálni /28,4 §/. Azon a széles anyagon, amely Pálnál előttünk van, az interpretálás kérdését is, amelyet a kora keresztyén teológia kidolgozásánál alkalmaztak, még pontosabban fel kell derítenünk /29.§/.*

## Harmadik főrész

### PÁL ÉS A HELLÉNISTA KERESZTYÉNSÉG

#### Bevezetés

#### 27.§: A hellénista keresztyénség problémája

Wilhelm Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus, ZNW 13 /1912/ 320-337 /Neudr. in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg. v. Karl Heinrich Rengstorf, 1964, 124-143/; Reginald H.Fuller, The Foundations of New Testament Christology, 1965; Horst Robert Balz, Methodische Probleme der neutestamentlichen Theologie, 1967 /bes. 129-137/; J.N. Sevens-ter, Do You know Greek? 1968; Martin Hengel, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte, Festschr.f. O.Cullmann, hg. v. Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke, 1972, 43-67; Howard Marshall, Palestinian and Hellenistic Christianity:Some Critical Comment, NTS 19 /1972/73/ 271-287; Bultmann, Theol. § 9-15; Hahn, Hoheitstitel, bes. 11 f; Conzelmann, Theol. § 4.

#### 1. A vitához

a/ *Wilhelm Heitmüller* 1912-ben állt elő ezzel a tétellel:<sup>57</sup> "Pált Jézustól nemcsak az ösgyülekezet választotta el, hanem még egy további lépés. A fejlődés sora így következik: Jézus - ösgyülekezet - hellénista keresztyénség - Pál." Ez *Heitmüller* szerint ezt jelenti: Pál Jézustól és a palesztin keresztyénségtől sokkal távolabb van, mint eddig gondolták. A keresztyénséget nem Jeruzsálemben, hanem a damaszkuszi és antiochiai hellénista gyülekezetekben ismerte meg. Jeruzsálemmel való érintkezése 14 napi látogatásra korlátozódik Péternél és Jakabnál három évvel a megtérése után /Gal 1,18/. Egyébként azonban a hellénista keresztyénségből indul ki. Azok a hagyományok, amelyekre az 1Kor 11,23 k és 15,3 k-ban hivatkozik, nem Jeruzsálemből, hanem Antiochiából származnak. A hellén keresztyénség azonban struktúrájában alapvetően más, mint a palesztinai.

Először *Wilhelm Bousset* kísérelte meg rekonstruálni,<sup>58</sup> hogy milyen volt az a hellén keresztyénség, amelytől Pál kiindult, még pedig oly módon, hogy az olvasó azt a benyomást nyeri, hogy a palesztin és a hellén keresztyénség

két különböző vallás lett volna: Miközben a keresztyének Jézust Jeruzsálemben mint az eljövendő Emberfiát várták, Antiochiában, mint mennyei Kürioszt tisztelték. Miközben az úrvacsora ünneplése Jeruzsálemben eszkatológiai öröm-lakoma volt, Antiochiában mint misztérium-lakomát ünnepezték.

b/ *Rudolf Bultmann* a történelmi jelenségeknek e látása mellett kifejezetten elkötelezte magát és elsőként vázolta fel az újszövetségi teológia keretében a hellénista keresztyénség ennek megfelelő összképét.<sup>59</sup> Éspedig rekonstruálta a hellénista gyülekezetek kérügmáját abból, amit a keresztyén irodalomban a páli levelektől az apostoli atyáig, mint általánosan elterjedt felfogást előfeltételként elfogadtak. Persze ez a rekonstrukció nemcsak hipotétikus, hanem elvont is: Ebben a formában a kérügmát sohasem képviselték. Ez az ábrázolás a hellénista keresztyénség struktúrájának nem felel meg.

## 2. A hellénista keresztyénség struktúrája

*Antiochiában* 40 körül zsidókból és pogányokból keletkezett egy magát a törvénytől szabaddá tevő gyülekezet, mely a "pogánykeresztyénség" anyaggyülekezete volt a hellén világban /ApCsel 11,20-26; Gal 2,3 kk. 11 k/. Alig tíz évvel e kezdet után Claudius császár 49-ben kiutasította a zsidókat Rómából, mert "egy bizonyos Chrestus /impulsore Chresto/ lázítása folytán heves zendülést támasztottak."<sup>60</sup> A nyugtalanság bizonyára a zsinagógában támadt amikor a zsidó-keresztyének, akik a Róma felé irányult világforgalom vonulatában érkeztek oda, a zsinagógában antiochiai jellegű keresztyénséget képviseltek. A Római levél Rómában ugyanazt a gyülekezeti helyzetet veszi alapul, mint az Apostolok Cselekedetei Antiochiában. Ami Antiochiában történt, ugyanaz ment végbe onnan kiindulva vagy ahhoz hasonló módon hamarosan sok hellén városban. Milyen *teológiai problémákat* hozott magával ez a lépés Jeruzsálemtől Antiochiába?

a/ A vallástörténeti iskola itt mindenekelőtt *átmenetet látott az egyik kultúrtérületről a másikra*. Ezzel fontos szempontot vitt bele a kutatásba, amely előzőleg minden különbséget Pál, Péter és Jakab törvény feletti vitájára vezetett vissza. Az evangéliumot éppen úgy, mint az egyház egzisztenciáját persze ténylegesen a palesztínai zsidóság nyelv-és fogalomvilágából a hellénizmuséba kellett átvinni. Ma azonban úgy látjuk, hogy a két terület között a határ rugalmasabb volt, mint amilyennek azok a kutatók látták. A palesztín-zsidó és a hellénista kultúra éppen azokban a körökben hatott igen erősen egymásra, amelyekben a keresztyénség megvetette a lábát. A hellénista világnézet elemei minden védekezés ellenére a palesztínai zsidóságba is nagyon jelentősen behatoltak.<sup>61</sup> Mindenekelőtt azonban már Jeruzsálemben, csaknem egyidejűleg az arámmal együtt, görög gyülekezet is képződött a diaszpora-zsidókból, úgyhogy a keresztyén hagyomány alapjában véve kezdettől fogva kétnyelvűen nyert megfogalmazást /25,5 d §/. De Palesztínán kívül állottak elő és keletkeztek az első gyülekezetek minden fontos helyen a diaszpora-zsidóság körében; közülük legtöbbször jelentős szavuk volt a zsidókeresztyéneknek. E tekintetben a különbséget ezért csak így írhatjuk körül: Jeruzsálemben az evangélium és az egyház túlnyo-

móan a palesztín-zsidó gondolkodás szférájában állott, Antiochiában pedig túlnyomóan a hellén gondolkodásában. Ezzel a megszorítással akarjuk az igeíhirdetés, az egyházi élet és a teológia ebből adódó különböző alakzatait figyelembe venni. A keresztyének életmegnyilvánulásaiban olyan spektrum adódik, amely az arám-zsidó-keresztyénségtől a hellénistán át a hellénista zsidó-keresztyénségig terjed. *Ez a spektrum azonban szociológiailag általában nem gyülekezetekre és gyülekezeti csoportokra való idői és térbeli felosztásban tárulkozik elénk, hanem áramlatokban, amelyek messzemenően egymás mellett futottak.*<sup>62</sup> Ezek, ahogyan a pártoskodásoknál Jeruzsálemben /ApCsel 6,1/ és Korinthusban /1Kor 1,11 k/ látható lesz, ugyanazon a helyen hatnak sokféleképpen. Ezen kívül úgyszólván sohasem "tisztá" típusokként lépnek fel. Ebből a perspektívából nézve azonban ezeknek a típusoknak a megkülönböztetése a korai keresztyén megnyilatkozásoknak a történeti eredetére és jellemzésére szolgál, ha a struktúra-analízis többi szempontjait sem hanyagoljuk el.

Tárgyszerűen azok a folyamatok, amelyek az evangéliumnak az egyik kultúrkörből egy másikba való első átmenetelénél végbementek, különös érdeklődésre tarthatnak számot nálunk, akik ma azonos ázsiai és afrikai folyamatoknak teológiailag mértékadó analízisén és kialakításán fáradozunk. Különösen fontos azt látni, hogy annál az első határátlépésnél az evangélium nem egyszerűen készen levő edényekbe ömlött át, hanem hogy az új *tartalom egyúttal új edényeket is, új fogalom-nyelveket és életformákat is teremtett*. Az új igeíhirdetési helyzetből új hit-megfogalmazások és erkölcsi-tanítási sémák adódtak. Egyúttal azonban a palesztín ősegyházból alapvető hagyományokat vettek át és tartottak meg. A hellénista gyülekezetek nemcsak a hellénista embereket igyekeztek megnyerni, hanem a közösséget is meg akarták tartani a palesztínai gyülekezetekkel. Mind a tanban, mind az élethalakításban felelősöknek érezték egymásért magukat. Nem utolsó sorban ezek végül is szoros, személyes kapcsolatokat szolgáltak. A palesztínai és hellénista keresztyénség ezért nem oly módon élt egymástól elkülönítve, mint ahogyan a fogalmi nyelvük egymástól való távoli eredete ezt első sorban sejtetné.

b/ A Jeruzsálemtől Antiochia felé tartása mégis jóval több volt, mint az evangéliumoknak csupán egyik kultúrkörből a másikba átmenetele, mint ahogyan máig hasonlóan sokszor megisméltődött. *Ez az egyszeri és minden időkre alapvető kilépés volt az ószövetség népének a területéről*. A zsidó-keresztyének Palesztínában az ószövetség Istenétől ehhez a hitvalláshoz érkeztek meg: Jézus a Megígért. Izráelt Isten ígéretéhez hívták. Ők Izráellel együtt éltek a törvény kereteiben. Ki volt azonban Jézus a körül nem metélt pogány-keresztyéneknek Antiochiában? Bizonyára számukra olyan hellénista megváltó istenség volt, mint Serapis és Ízisz, ha nem maradt az Ószövetség Megígértje. Át kellett-e tehát nekik is venniük az ószövetséget mint kanonikus iratot? Ők azonban persze nem részesítették kellő figyelemben, ellentétben a zsidó-keresztyénekkel, az Írásnak a zsidók számára döntő részét, t.i. a törvényt - éspedig éppen a hitükért nem tették ezt. Közel állott a helyzet ahhoz, hogy a zsidó-keresztyének kanonikus iratát egészen félretolják. A gnosztikus mozgalomban, amelynek az előfutárai

ellen fordul Pál az első Korinthusi és Kolossé levélben, Jézust elszakították az ószövetség Istenétől és hellénista megváltónak értették, noha sokféleképpen mégpedig éppen olyan készségesen felvettek ószövetségi-zsidó hagyományokat, mint a hellénistákat. Ha a pogány-keresztyének nem akartak valamilyen szinkretista vallási közösséggé válni ahhoz számukra Jézus megjelenését és az ószövetséget teológiailag új egységgé kellett összekovácsolni. Bár más előjellel, de hasonlóan a jeruzsálemi zsidó-keresztyéneknek szintén erre volt szükségük, ha nem akartak zsidó szektává lenni. Ez a feladat volt annak az órának a döntő egyházi-teológiai problémája, hogy Jézust és az ószövetséget teológiailag összekössék és általa az evangéliumot a zsidókból és pogányokból egy egyház számára kialakítsák.<sup>63</sup>

Hogy ez az egyszeri feladat megoldódjon, erre nyert apostollá elhívást egy férfi, kívül minden kontinuitáson, mert ő Jézust előzőleg nem követte: ez pedig a *Társusból való* diaszpora zsidó, Pál volt. Nem ő alkotta meg, mint teológiailag művelt fő az univerzális keresztyénséget /*Ferdinand Christian Baur*/<sup>64</sup>. Nem is úgy, hogy odaállt, mint meg nem értett nagy teológus a népszerű pogány-keresztyénség élére /*Adolf Harnack*/<sup>65</sup>, mégcsak nem is tisztázta kritikailag, mint vezető teológus a mítizált hellén keresztyénséget /*Rudolf Bultmann*/<sup>66</sup>. Sokkal inkább missziói és pásztori tevékenységgel és alapvető teológiai megoldások által felvázolta az evangéliumot a zsidókból és pogányokból álló egyház számára. Ebben az értelemben volt az, ami lenni akart, Jézus Krisztus apostola a pogányok számára /Róm 1,1.5/.

Keleten való működésének a végén tárta a világ fővárosának tőle függetlenül keletkezett gyülekezete elé az evangéliumot pontosan abban az alakban, ahogyan azt az egyetemes egyházi helyzet megkövetelte, t.i. mint olyan evangéliumot, amely zsidókat és görögöket hit által igazít meg, "függetlenül a törvénytől" és mégis a "törvény és a próféták", azaz az Írás szerint /Róm 1,16 k; 3,21/. Őt mint apostolt az egyházban Antiochia és Róma között ebben az értelemben alapvetően elismerték. Már az első Kelemen levél /kb. 96-ban Rómában/ és Antiochiai Ignác számára a levelei normatív Krisztus-bizonyosságok voltak; ez csak azért volt lehetséges, mert ezeket időközben, mint ilyeneket megőrizték. Történelmileg nem a teológia befolyása volt döntő - ez meglepően csekély volt -<sup>67</sup> hanem evangéliumának, mint kötelező irányvonalnak az elismerése.

### 3. Következmények az újszövetségi teológia bemutatására nézve

Mi következik a hellénista keresztyénség struktúrájából az újszövetségi teológia bemutatására nézve? Az a kísérlet, hogy a hellénista egyház kérdésmája keresztmetszetét előadjuk, ahogyan arra *Bultmann* vállalkozott, történetietlen absztrakciókhoz vezet. *Történelmi realitások csak hagyományok [tradíciók] voltak, valamint az azokból kiinduló mindenkori igehirdetés és életforma teológiai átgondolásukkal együtt.* Történelmileg megragadható és mindenekelőtt hatástörténetileg és teológiailag volt azonban jelentős Pál igehirdetése és teológiája. Ezek azonban csak akkor adhatók vissza eredetüknek és szándékuknak megfelelően, ha tekintetbe vesszük azokat a hagyományokat, amelyekből Pál kiindul és azt a helyzetet, amellyel vitába száll. Ha mindket-

tőt előadjuk akkor előáll a korai hellénista egyházzól az a történetnek megfelelő kép, amely bemutatja az igehirdetés helyzetét és az egyház minden idejére irányt mutató páli evangéliumot.

## 1. Fejezet

## A páli teológia előfeltételei

## 28.§. Pál és a keresztyén hagyományok útja

*A formatörténethez:* Albert Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1911; Rudolf Bultmann, Zur Geschichte der Paulusforschung, ThR 1 /1929/, 26-59; 6 /1934/, 229-246; 8 /1936/, 1-22; A.M. Denis, S.Paul dans la littérature récente, EphTheol Lov 26 /1950/, 383-408; Gerhard Delling, Zum neueren Paulusverständnis, NovTest 4/1960/, 95-121; Beda Rigaux, Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung. 1964 /Lit!/.

*Pál élete és műve egészének a bemutatása:* Wilhelm Bousset, Der Apostel Paulus, 1906; William Wrede, Paulus, 1904 /1907<sup>2</sup>/; Adolf Deissmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze 1911 /1925<sup>2</sup>/; Paul Feine, Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus, 1927; Karl Pieper, Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit, 1929; Arthur Darby Nock, Paulus, 1940; Elis Gideon Gulin, Paulus, 1945; Walther von Loewenich, Paulus. Sein Leben und Werk, 1949<sup>2</sup>; John Knox, Chapters in a Life of Paul, 1950; Giuseppe Ricciotti, Der Apostel Paulus, 1950 /átfogó áttekintés a kortörténeti háttérről és a régebbi kutatásokról!; Martin Dibelius - Werner Georg Kümmel, Paulus, 1951 /1970<sup>4</sup>/; Erich Fascher, Paulus, in: PW, Suppl. VIII, 1956, 431-466; Josto Perez de Urbel, S.Paul, Sa vie et son temps, 1956; Günther Bornkamm, Paulus, RGG<sup>3</sup> V, 166-190; Günther Bornkamm, Paulus, Urban TB 119, 1969 /1970<sup>2</sup>/; Otto Kuss, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, 1971.

*A páli teológia bemutatása:* Ernst Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie, 1929; Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930; Hans Joachim Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959; D.E.H. Whiteley, The Theology of St. Paul, 1964; Robert C. Tannehill, Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology, 1967; Ernst Käsemann, Paulinische Perspektiven, 1969 /1972<sup>2</sup>/; Hermann Ridderbos, Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie, 1970; Georg Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß, 1972. - Az 1-hez: Werner Georg Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, 1929 /Neudruck in: v.ö., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament, 1974/; Hans Windisch, Paulus und das Judentum, 1935; Wilfred Lawrence Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles, 1939; Eduard Pfaff, Die Bekehrung des H. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts, 1942 /régebbi Irod.!; Philippe-H. Menoud, Révélation et Tradition, L'influence de la conversion de Paul sur sa théologie, Verbum Caro 7 /1953/, 2-10; Johannes Münck, Paulus und die Heilsgeschichte, 1954; H.G. Wood, The Conversion of St. Paul: Its Nature, Antecedents and Consequences, NTS 1 /1954/55/ 276-282; Ulrich Wilckens, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, ZThK 56 /1959/, 273-293/ = u.ö., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, 1974, 11-32. - 2.höz. és 4.-hez: Otto Michel, Paulus und seine Bibel, 1929; Hans Windisch, Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich, 1934; Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus, 1964 /1972<sup>4</sup>/; Josef Blank, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung, 1968.

1. Előzetes megjegyzések: a források<sup>68</sup>

Általánosan elismert autentikus források Pálra vonatkozóan a 13 levél nagy része, amelyek az Újszövetségben a neve alatt maradtak ránk, t.i. a Róm, 1.2.Kor, Gal, Fil, Filemon, 1Thessz. Hozzájuk számítható sok sajátosság ellenére a *Kolossé és a 2Thesszalonika levél* is; mégis ezeknél a páli kijelentések belső egységét különösen gondosan meg kell vizsgálni. A *Kolossé levéllel* rokon *Efezusi levél* nyelvben és ábrázolásmódban oly erősen különbözik az eddig megnevezett levelektől, hogy a kijelentései a páli teológia ábrázolásának a keretében mindig csak óvatosan vehetők

figyelembe. Végül a *pásztori levelek* a fogalmak nyelve és a teológiai tartalom szerint egyértelműen a későbbi páli iskolának tulajdoníthatók és sajátos ábrázolást kívánnak. Az Apostolok Cselekedeteinek páli beszédei igazában nem tőle származnak, hanem Lukácstól és az ő hagyományából.<sup>69</sup> Az Apostolok Cselekedetei életrajzi adatainál szükséges a páli levelekben levő páli kijelentésekkel való állandó kritikai összehasonlítás.<sup>70</sup> Az *apokrif páli irodalom* semmilyen megbízható hagyományt nem őrzött meg.

A leveleken belül a terminológiai és tartalmi különbözőségek figyelembevétele a következő kérdésekhez vezetnek: Mennyiben nyugszanak idegen hagyomány feldolgozásán? A Páli teológián belül számolnunk kell-e fejlődésekkel?<sup>71</sup> Részt vettek-e a munkatársak a levelek megfogalmazásában?

## 2. Fejlődési folyamat és út

Pál életrajzánál itt nem bocsátkozhatunk részletekbe;<sup>72</sup> Csak azt rögzítjük, ami teológiájának a megértéséhez fontos.

a/ *Az apostol fejlődéséből*<sup>73</sup> három dolog fontos a teológiáját illetően:

1. Pál, mint "a zsidók közül való zsidó", vagyis az atyák hagyományai iránt elkötelezett családban, bizonyára az időszámítás fordulópontját Ciliciában, a hellénista városban, Tarsusban született /Fil 3,5 k; ApCsel 21,39; 22,3/. Tehát diaszpóra zsidó volt és mint ilyen, ifjúságától fogva ismerte a hellénista világot, amennyire egy törvényhez hű zsidónak az elérhető volt.
2. A zsidósághoz való kötődése Jeruzsálemben az Írás tudományának a tovább tanulásával mélyült el /ApCsel 26,5/. Ha Pál a Gal 1,22-ben megjegyzi, hogy Júdea keresztyén gyülekezeteit nem ismerte személyesen, ez semmiképpen sem jelenti szükségszerűen azt, hogy vitassuk Pálnak a Jeruzsálemben tartózkodását a keresztyénné létele előtti időben, <sup>74</sup> még ha az Apostolok Cselekedetei adatai közül, mely üldözői tevékenységéről szól, egynéhányat törölni is lehet.<sup>75</sup> Pál ennek megfelelően a megtérése előtt farizeusi irányú rabbi tanítvány volt. Ez utóbbit maga hangsúlyozza a Gal 1,14-ben, az előbbi pedig a legjobban magyarázza az Írás intenzív és művészi értékelése.
3. Ennek az útnak megfelel amit a Gal 1,13 k-ben a Jézus mozgalom iránti, keresztyén voltát megelőző magatartásáról mond: Buzgólkodott a törvényért és üldözte a megfeszített Krisztus gyülekezetét! A damaszkuszi élmény számára nem valamilyen lelki fejlődésnek a megoldást jelentő lezárása volt, hanem váratlan kemény törés az eddigivel szemben /Fil 3,6/. Ebben csak a Feltámadottnak kívülről hozzá érkező önkijelentését láthatta, amelyet a régi apostoloknak a hűsvéti élményei mellé helyezett /IKor 15,8; 9,1; Gal 1,15 k; v.ö. ApCsel 9,1-9; 22,3-11; 26,9-18/. Ez egyúttal hitre és apostolságra való elhívást jelentett számára. Eddigi útja alapján a törvényért való buzgóság és a Messiásban, mint Megfeszítettben való hit egymást kizáró ellentéteknek tűntek számára. Itt van mind a keresztyén egzisztenciájának, mind a teológiájának a kiindulópontja.

b/ *Pálnak, mint apostolnak az útja* a következő fázisokat tette meg: 1. A korlátozott tevékenység előkészítő ideje a nabateus terület és Ciliciában mely mintegy 32-34-től egészen 40 körül tartott /Gal 1,15-24; 2Kor 11,32 k; ApCsel 9,19-30/. Ez időszakra esett a jeruzsálemi gyülekezet képviselő-

ivel való figyelemreméltó találkozása a megtérése után 3 évvel /Gal 1,18 k/. 2. A tulajdonképpeni feladat akkor nyílt meg előtte, amikor az antiochiai pogány-keresztényen anya-gyülekezetbe vitték /ApCsel 11,25-30/. 3. Innen kezdte el az úgynevezett *első missziói útjával* azt a messze ívelő missziói és pásztori tevékenységet, amely által történetileg nézve az akkori világ kulturális centrumában vagyis Kisázsia görög világában és Görögországban az egyház megalapozódott. Ennek a működésnek a tetőpontja a jeruzsálemi apostoli zsinat /Gal 2,1-10; ApCsel 15,1-35/ és a Jeruzsálembe vezető gyűjtő út volt, amely letartóztatásával végződött /Róm 15,25-32; ApCsel 21,15-36/. Ez a szakasz, amely által az apostol azzá formálódott ami volt, átfogta a 46-56 közötti egész évtizedet. 4. Az utolsó szakasz volt a Cezáreában és Rómában bekövetkezett fogság kb. 56-tól kb. 62-63-ig. Ez Rómában a mártírsággal végződött /1Kel 5,4-7; 2Tim 4,16/; talán a közbeeső időben rövid ideig szabadon engedték és meglátogatta Keleten a gyülekezeteket /Eus KG 2,22, 2 kk 2Tim 4,13 szerint./

### 3. Az evangélium eljutása Pálhoz

a/ A kezdet és a probléma

Honnan ismerte meg Pál a fejlődése alapját szolgáló evangéliumot, melynek képviselője élete tartalma lett, három évtizeden át?

Erre a kérdésre Pál egymásnak ellentmondó feleletet ad a Gal 1-ben és az 1Kor 15-ben, amelyeknek ellentéte az itt rejlő alapvető problémát megismerteti. Gal 1,11 k: "Tudtotokra adom testvéreim az evangéliumot...mert én ezt mint hagyományt /nem embertől vettem, nem is tanítottak rá, hanem Jézus Krisztus kinyilatkoztatásából." És az 1Kor 15,1.3: "Eszetekbe juttatom, testvéreim, az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek...; mert én elsősorban azt adtam nektek /mint hagyományt/, amit én magam is kaptam, hogy tudniillik Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint és eltemették..." Így az evangélium a Gal 1 szerint az a kijelentés, hogy a Megfeszített Isten képviselője és az 1Kor 15 szerint egy hagyomány, amely üdvörténeti eseményekről tesz bizonyosságot hitből /36,4 §/.

Hogyan viszonyul egymáshoz az evangélium e két meghatározása? Az exegeták válaszai a különböző teológiai és egyházi irányok tükrösképe.

*Rudolf Bultmann* szerint a Gal 1 eredeti, az 1Kor 15 az apostol inkonzekvens nyilatkozata.<sup>76</sup> Az evangélium lényege szerint pneumatikus-kérügmátikus hagyomány: ezt nem lehet tanbeli megfogalmazásokban megállapítani, hanem mindig csak igehirdetés által továbbadni, amely ismét igehirdetést támaszt. A kérügma-teológiának e látásával szemben a katolikus *Heinrich Schlier* és az anglikán patrisztikával foglalkozó *J.N.D.Kelly* az 1Kor 15-re teszik a hangsúlyt, miközben kiemelik, hogy az evangélium a szilárd hagyomány alkalmazása a mindenkor helyetthez.<sup>77</sup>

Tehát Pál következetlen volt-e vagy a két nyilatkozatnál túlságosan is a helyzet sodrásába került? Bizonyos, hogy a Gal 1-ben a történelmileg legitimizált júdaizmussal szemben a felülről való *kijelentés közvetlenségét* és az 1Kor 15-ben a történetitlen pneumatikusokkal szemben a *történelmi hagyományt* hangsúlyozza. Megteheti, hogy mindkettőt egyformán hangsúlyozza, mert számára összetartoznak. Útján, melyen járt, ezek egymással

összekapcsolódtak; Damaszkusz előtt feltárult előtte az, hogy a Megfeszített Istenné magasztosult és ez Jézus történeti megjelenésének az értelme. Ez azonban csak azért volt lehetséges, mert a történeti kijelentést, ebben a formájában, a keresztény hagyomány által már ismerte. És nemcsak azt a tiszta állítást ismerte, hogy a Megfeszített a Messiás, hanem a húsvéti kérügmát is, és bizonyára néhány Jézus-hagyományt, talán a kiküldési prédikáció alapanyagát /25,1 §/. A saját tulajdon tapasztalata által azonban alapvetően világos lesz: *az evangélium lényege szerint mindig történeti hagyomány és pneumatikus kérügma egyszerre*. Amennyiben ugyanis az a Jézus útjáról, művéről és személyéről szóló hírvé, tehát a történeti folyamatokról is szól, akkor csak mint megfogalmazott történeti hagyomány adható tovább. Istentől való evangélium és üdvüzenet azonban ez a hagyomány csak akkor lesz, ha kérügmátikus megszólításként találkozunk vele. Mert hiszen Pál az 1Kor 15-ben nemcsak a hagyományt idézi fel, hanem a rész folyamán kérügmátikusan interpretálja. Ugyanígy az evangélium hagyományos krisztológiai átfírását a Róm 1,2-4-ben valamint a Római levél /1,16 k/ témamondataiban azonnal szóterológiai interpretálja és ebben az értelemben a továbbiakban egészen a levél végéig kérügmátikusan kifejti.<sup>78</sup>

Ennek megfelelően a páli teológia tartalmilag a húsvéti kérügma hagyományából és egyúttal a damaszkuszi élményből indul ki. A közvetlen kijelentés megnyitja neki a megértéssel párosult utat a hagyományhoz. Eközben mégis alapvetően nem történik más vele, mint mindenkivel, akit a pneumatikus kérügma megérint. Ezért teszi Pál mind a Róm 1-ben, mind az 1Kor 15-ben a hagyomány útján átadott húsvéti üzenetnek a kérügmátikus kifejtését és nem a damaszkuszi élményt teológiája alapulvévé.

b/ A páli evangélium mögött álló hagyományok

Kifejezett utalások és formatörténeti analízisek által a levelekben a *hagyományok három különböző jellegét* lehet felismerni:

1. Alapvetően észrevehető olyan *tanbeli és hitvallási megfogalmazások*<sup>79</sup>, amelyek Jézus halálát és feltámadását krisztológiai és szóterológiai írák körül. Ezek részben a palesztinai egyházakra utalnak vissza /1Kor 15,3-5; Róm 1,3 k; 4,25; talán a 3,25 k is többek között/, részben a helénista egyházra is /1Kor 12,3; Róm 10,9 többek között/. Az utóbbiakat az 1Thessz 1,9 k-ban; 1Kor 8,6-ban Istenről szóló hitvallások egészítik ki, a Fil 2,6-11-ben; a Kol 1,15-20-ban pedig himnuszokban bontakoznak ki.
2. Emellett Pál átveszi az egyházi hagyományból a *parainetikus hagyományt*. A Róm 12 k-ban a parainézis érintkezik például többszörösen az 1Péter 2,11-3,22-ben lévővel. Ezek az érintkezések, ahogyan ma általában szemlélik<sup>80</sup>, nem irodalmi alkalmazáson alapulnak, hanem közös szájhagyományon. Így magyarázható a részben szó szerinti érintkezések a Róm 12,17 és az 1Péter 3,9 között, valamint a Róm 13,1-7 és az 1Péter 2,13-17 között.
3. Csak négyszer utal Pál a leveleiben "az Úr szavaira", amelyek számára a *földi Jézus logionjai*. Ezeket az igéket különösen kiemeli: miközben mindig

pneumatikus véleményét és utasítását a gyülekezetben munkálkodó Léleknek megtárgyalására kiszolgáltatja /1Kor 14,37/, ezzel szemben az Úr igéi a Lélek ismérvei /1Kor 7,10/. Mégsem képeznek semmiféle saját hagyomány-komplexumot; sokkal inkább a parainetikus /1Kor 7,10; 9,14/, liturgikus /1Kor 11,23-k/ vagy az apokaliptikus hagyomány belül helyezkednek el /1Thess 4,15/. Mindenekelőtt az első hagyomány-komplexumban, a parainetikusban figyelhetők meg, hogy a közvetlen idézeteken túl a hagyomány-történeti analízisen át vezet az út további Jézus logionok hallgatólagos elfogadásához; itt csak a Róm 12,14.17; 13,7.10; 14,14; 1Kor 4,12; 6,1 k 7-t nevezük meg.

Igy Pál azt a Jézus hagyományt, amelyet a halála utáni két évtizedben a szinoptikus evangéliumokban lefektettek, sehol sem hozza szóba és nem is említi szó szerint. Hogy ezt a különös tényállást érthetővé tegyük, szükség van a Pál és Jézus közötti kapcsolat átfogó tisztázására.

#### 4. Pál és Jézus

a/ Ismerte-e Pál személyesen Jézust?

Az Apostolok Cselekedetei életrajzi adatai szerint, mint rabbinus növendék Jeruzsálemben átélhette Jézus életének végét /ApCsel 22,2 k; 26,4/. Ő maga e kérdésben egyetlen helyen nyilatkozik: a 2Kor 5,16-ban olyan ellenfelekről beszél, akik apostolságát kérdésessé teszik és vele szemben a földi Jézusra hivatkoznak: "Még ha Krisztust test szerint ismertük is, de most többé nem ismerjük." A "test szerint" /kata szarka/ fordulat nyelvtanilag és a tárgyat illetően az igéhez éppen úgy hozzátartozik, mint a tárgyhoz.<sup>81</sup> Ennek megfelelően a mondat azt állítja, hogy a pusztán ember Jézusnak a pusztán emberi ismerete Pál számára elintézett. Jelentéktelen volna tehát az ő számára valami olyan külső benyomás, amilyen Pilátusnak vagy Kajafásnak volt Jézusról. A mondatból nem lehet kivenni, hogy vajon Pál maga Jézust ilyen külső emberi módon ismerte-e; mert ez lehet reális vagy irreális feltételes mondat. A perfektum ugyan inkább az első mellett szól, de végül is a kérdést nyitva kell hagyni.<sup>82</sup> Hasonlíthatatlanul fontosabb most mindenesetre egy további kérdés:

b/ Mit jelent Jézus földi működése a keresztyén Pálra és teológiájára nézve:

Rudolf Bultmann a 2Kor 5,16-ban levő "test szerint"-et az ügyben kizárólag "Krisztusra" vonatkoztatja és ebből következően hangsúlyozottan azt a tételt képviseli, hogy a földi Jézusnak Pál szerint a hitre nézve többé nincs jelentőséggel. Ez a tétel helyes volt, ameddig Bultmann ezt liberális tanítóinak a történeti Jézusa ellen irányította, hiszen ez egy pusztán történeti megismerés produktuma volt, tehát "test szerinti" ismereté.<sup>83</sup> De ennek általános alkalmazása semmiképpen sem jogosult.

Első pillanatra ugyan minden ponton igazoltnak látszik az, amit Pál közvetlenül a földi Jézusról megállapít. Ha az említett dátumokat nézzük, bizonyosan igaznak vehetjük: "Jézus történetéből számára csak az a tény jelentős, hogy Jézus, mint zsidó a törvény alatt született és élt /Gal 4,4/ és

hogy megfeszítettet/ 3,1; 1Kor 2,2; Fil 2,5 k stb." "Jézus halála és feltámadása... alapján véve az egyetlen dolog, ami Pál számára a Jézus személyénél és sorsánál fontos, - beleértve itt Jézus emberré lételetét és földi életét, mint tény, vagyis Pált a dolgok pusztán léte érdekli - ennek hogyanja csak annyiban, amennyiben Jézus konkrét, meghatározott volt, egy zsidó... Ezzel szemben Jézus életfolytatása és működése... semmi szerepet nem játszott számára, mint ahogyan az igehirdetése sem."<sup>84</sup> Ez a tényállás kiélezve teszi fel a kérdést: Pált valóban csak a pusztán "tény" érdekelte - hogy az Isten küldötte megfeszítettet, Isten azonban megdicsőítette őt - vagy a "hogyan"-ja is érdekli őt? E ponton a Jézus igehirdetése és a Pál teológiája közötti tartalmi összehasonlítás juttathat el továbbvívó tisztázáshoz.

#### c/ Pál teológiája és Jézus igehirdetése

Jussunk el a tárgyalás által a ma szóban forgó kérdésig! William Wrede 1905-ben, a vallástörténeti iskola szószólójaként, ezzel a provokáló tétellel állt elő: Pál a keresztyénség második megalapítója. "A keresztyénséget váltás-vallássá tette." Pál szerint az embernek a megváltás tetteiben kell hinnie, Jézus szerint azonban magát Istennek kell odaadnia. "Jézus semmit sem tud arról, ami Pál számára az egyetlen és minden."<sup>85</sup> Ezt a tárgyi valóságot Wilhelm Heimüller történetileg azzal a már említett tétellel magyarázta, hogy Jézus és Pál között nemcsak az ögyülekezet, hanem a hellén keresztyénség is ott áll /v.ö. 27,1 §/. És ez úgy jelenik meg végtére a Wilhelm Bousset rekonstrukciójában is, mint egy másik vallás.

Rudolf Bultmann, aki ezt a történeti-vallástörténeti képet átvette, <sup>86</sup> mégis ahhoz a teljesen más teológiai ítélethez jutott el, hogy Pál a törvényről és a megigazulásról szóló tanításában a tárgyat illetően Jézussal megegyezik. <sup>87</sup> Ez a megegyezés mindenesetre nem egy történelmi hagyomány-történeti összefüggés által, hanem azonos gondolkodásbeli kiindulópont által magyarázható: Jézus Pállal együtt úgy látja, hogy az ember helyzetét Isten eszkatológiai beavatkozása határozza meg.<sup>88</sup>

Ezzel szemben a Pál és Jézus közötti alapvető tárgyi megegyezés Adolf Schlatter<sup>89</sup> és Julius Schniewind<sup>90</sup> szerint a Jézus hagyománynak ama szempont szerinti feldolgozásán alapul, hogy a Megdicsőült a Megfeszítetttel személy szerint azonos. Az utóbbi ebben a hermeneutikai programban foglalta össze megállapításait: "Az evangéliumok egyetlen igéje sem olvasható úgy, hogy az végül is Páltól való." És "Pálnak egyetlen igéjét sem lehet úgy érteni, hogy az az evangéliumokból való lenne."<sup>91</sup> Egyik sem tudja azonban felmutatni, hogy tulajdonképpen hogyan ment végbe ez a feldolgozás. Így ér kérdésünk vizsgálata ahhoz a döntéshez, hogy Schlatter, Schniewind és Bultmann Pál és Jézus kérdésének olyan három megoldását képviselik, amelyek ma komolyan vitathatók; az utóbbinak mégis meg kell adni az előnyt, mert világos hermeneutikai kulcsot nyújt.<sup>92</sup>

Ebből a következő tényállás adódik: Pál látszólag lényeges kijelentésekben tárgyi szempontból megegyezik Jézussal; a Jézus hagyomány értékelése ezzel mégsem dől el. A probléma tehát abban a hermeneutikai kérdésben csúcsosodik ki: Ismerhette-e és átdolgozhatta-e Pál a külső hallgatása ellenére a Jézus-hagyományt?

#### 5. Pál hermeneutikai eljárása a jézusi hagyománnyal

a/ Ismerhette-e Pál a Jézus-hagyományt, noha nem említi azt?

Ha átvizsgáljuk az evangéliumokon kívüli egyéb korai keresztyén irodalmat analóg kérdéseket feltéve, akkor kitűnik: ez éppoly kevésbé idézi az evangéliumi hagyományt, mint Pál, noha kétségtelenül ismert volt számára.

Lukács pl. az Apostolok Cselekedetei egyetlen missziói prédikációjában sem utal vissza az evangélium tartalmára; az egyetlen jézusi ige, amelyet az ApCsel-ben idéz /ApCsel 20,35/, egy agraphon! Éppoly kevésbé idézi a János 1 levelének szerzője a 4. evangéliumot. Maga a 2Kelemen levél egy 2. század közepe táján leírt homília, alig használja az általa kétségtelenül ismert evangéliumi hagyományt. Ennek megfelelően Pál is ismerhette a szinoptikus evangéliumokban későbbben rögzített jézusi hagyományt, jóllehet nem idézi. Ez annál valószínűbb, minél inkább megállapítható az elmaradt idézés oka.

#### b/ Egy magyarázat-kísérlet, mely egészen egyéni

A kutatás egy iránya újból keresi, hogy milyen ok szerepel a szinoptikus hagyomány előfokainak a Pál által történt egyéni objektív elutasításában. A 2Kor 10-13-ban Pál elutasítja a vándormissionáriusokat, akik Jézust, mint csodatevő hősöt, mint *theios anér-t* ábrázolják és így a szinoptikus csoda-elbeszélések előformáját fejlesztették ki, amelyet azután Márk mindenestre a szenvedés-kérügmára felül igazított tovább.<sup>93</sup> Hasonló értelemben sejtethető továbbá, hogy a bölcsesség-tan, amelynek az 1Kor 1,18-3,23 ellene fordul, a Q-hoz közelálló logion-hagyományt képvisel; ezért vesz fel az 1Korinthusi levélben Pál maga néhány logion-hagyományt, de elutasítja a bölcsesség-beszédnek ezt a gyűjteményét.<sup>94</sup> Eszerint Pál a szinoptikus hagyomány kialakítását a maga idejében, messzemenően tárgyi okokból utasította el, mert az Jézust, mint csodatevő hóst vagy mint bölcsesség-tanítót ábrázolta. Még akkor is, ha ezek a hipotézisek szerény igazság-momentumokat tartalmaznak /15,3 %/, azt a tulajdonképpeni problémát nem magyarázhatják, hogy Pál miért nem használja fel az egész kora-keresztény levéltudományhoz hasonlóan az evangéliumi hagyományt.

#### c/ A hermeneutikai alap

A levél-irodalomnak ez az általános hallgatása tárgyilagosan abból a megfigyelésből magyarázható, hogy a földi Jézus működése egyenesen az ő különleges eszkatológiai szituációjára vonatkozott és mindenestre az esemény történeti befejezésével a tárgyi középpontot, tudniillik magát a személyt elveszti. Ez mint ilyen, nem vihető át arra a gyülekezeti helyzetre, amely minden irányában a húsvéti eseménytől indul el.

Ez különös nyomatékka a Jézus földi működésének ama darabjain lesz világossá, amelyeket viszonylag közvetlenebbül és gyakrabban átvettek, mint másokat, tudniillik az utasításokon. Ezeket a parainetikus hagyományban általában más formában adták tovább, mint a szinoptikus hagyományban. Az ellenség szeretete parancsának pl. a Róm 12,17; 1Thessz 5,15 és az 1Péter 3,9 egymáshoz messzemenően egybehangzó megfogalmazásaiban tipikusan más alakja van, mint a Lk 6,27-ben és a Máté 5,44-ben: az evangéliumokban ez Jézus eszkatológiai megtérésre hívásának a keményebb kifejezése. Az intelmekben *olyan emberekhez szól, akik már az eszkatológiai megtérés útján járnak*. Azért, hogy ezek az intelmek a történelemben való tájékozódáshoz segítséget nyújtanak az eszkatológiai egzisztencia megvalósulására nézve, történelmi tapasztalatokat hordozó bölcsességmondással kapcsolódnak össze, de úgy, hogy ez kiválasztás-kritérium marad mindenki számára. Így az éppen nem "betű" lesz, betű szerint idézett erkölcsi eszmény vagy törvény. Jézusnak a házassági elválással kapcsolatos tilalmát is bár az 1Kor 7,10-ben, mint a döntés végső instanciáját idézi, de ez nem lesz törvényt. Pál az 1Kor 7,15-ben a különböző vallásúak házasságára

nézve az elválást ugyan szabaddá teszi, ha a nem keresztény partner sürgeti azt: ez az utasítás beilleszkedik abba a kérügmába, amely üdvre hív. Ezzel szemben az evangéliumokban az eszkatológiai megtérésre hívás kiélezetten fogalmazódott meg: magának a kérügmának a húsvét előtti formája!

A földi Jézusnak maguk a rendelkezései tehát nem voltak direkt felvehető a páli igehirdetésbe; ezeket át kell tenni egy nemcsak történetileg, hanem üdvtörténetileg más helyzetbe! Az evangéliumok azonban primér módon Jézus múltbeli működését akarják előadni; a gyülekezeti helyzetre való alkalmazás megszerkesztésük során többnyire csak utalásszerűen történik. A pálihoz hasonló átformálás csak a János evangéliumában történik meg, mindenestre úgy, hogy másként mint Pálnál: a hagyomány, mint szöveg megmaradt. A János 6,1-15-ben elsősorban a csodálatos megvendéglést mondja el, miközben a húsvét utáni helyzetre nézve a jelentőségét az azt követő Ján 6,26-58 beli élet-kenyere-beszédben fejti ki.

Kérdésünk tehát mely Pálnak a jézusi hagyománnyal kapcsolatos álláspontjára vonatkozik, éppen ezért csak akkor válaszolható meg helyesen, ha megvizsgáljuk, hogy a páli kijelentések a jézusi hagyomány ilyen átformálásától milyen messzire jutnak. Termékeny hermeneutikai elvnek fog bizonyulni a páli teológia megvilágítására nézve, ha ezt részletesen megvizsgáljuk és megfordítva meg fogja mutatni, hogy az ilyen módon átdolgozott jézusi hagyomány áll eddig alig észrevett mértékben a páli teológia mögött.<sup>95</sup>

Kérdésünk azonban csak akkor vihető keresztül, ha azt az interpretált anyagot látjuk, amit Pál e transzformálásnál felhasznált, amelyek között a húsvéti kérügmára és a mindenkori gyülekezeti helyzet az első helyen áll.

## 29.§: A Krisztus-esemény interpretálásai a környező világból

1. ponthoz: Ulrich Wilckens, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: Offenbarung als Geschichte, hg. v. Wolfhart Pannenberg, 1961 /1963<sup>2</sup>/; Rudolf Bultmann, Ist die Apokalypstik die Mutter der christlichen Theologie? in: Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen, 1964,64-69; Ernst Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalypstik, in: ders., Exeg. Vers. II, 1964, 105-131; Harold Henry Rowley, Apokalypstik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, 1965<sup>3</sup>; Peter Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, 1965 /1966<sup>2</sup>/; Hans Dieter Betz, Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalypstik, ZThK 63 /1966/, 391-409; Johann Michael Schmidt, Die jüdische Apokalypstik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, 1969 /Irod.!: Jürgen Becker, Erwägungen zur apokalyptischen Tradition in der paulinischen Theologie, EvTheol 30 /1970/, 593-609; Klaus Koch, Ratlos vor der Apokalypstik, 1970; Walter Schmithals, Die Apokalypstik, 1973.- 2. ponthoz: Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Hauptgedanken und Wirkungen, 1927<sup>3</sup> /Neudr. 1973/. Carsten Colpe, Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, 1961; Carsten Colpe, Gnosis, RGG II<sup>3</sup>, 1648-1652; Günter Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11, 1962; Hans Dieter Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner "Apologie" 2 Korinther 10-13, 1972.

A kutatás a vizsgálódások hosszú láncolatában nézett utána annak, hogy Pál teológiájának milyen volt a kapcsolata a nem keresztyén környező világban lévő vallásos hagyomány teljességével. Elkezdve a farizeusi rabbinizmuson, az apokaliptikán és a palesztinai esszénizmuson, a hellénista zsidóság különböző formáin át a hellénista szinkretizmus különféle jelenség-világáig, a kyrios-kultuszokig, a misztériumokig, a gnózisig és a népi filozófiáig mindent átvizsgáltak.<sup>96</sup> Eközben két terület vont különös figyelmet magára: az ószövetségi zsidó apokaliptika és a hellénista szinkretizmus.

### 1. Az ószövetségi - zsidó apokaliptika

#### a/ A vita

Az *Albert Schweitzer*-i<sup>97</sup> előzmény után *Hans Joachim Schoeps*<sup>98</sup>, *Ernst Käsemann*<sup>99</sup> és *Ulrich Wilckens*<sup>100</sup> képviselte különböző módokon azt a felfogást, hogy az apokaliptika a páli teológia "anyja". Eközben *Schoeps* az apokaliptikát az újszövetségi korban uralkodó zsidó eszkatológiaként érti, amelyet a zsidó apokaliptikások és a rabbi lényegében megegyezően képviseltek. Ezzel szemben *Wilckens* számára az apokaliptika teológiai rendszer, amelyben az ószövetségi teológia végződik, vagyis az egyetemes történetnek a vég felőli szemlélése, ahogyan klasszikus apokaliptikások /Dániel, az étiop Henoch, 4.Ezdrás, a szír Baruch/ elöadják. Végül *Käsemann* az apokaliptika a közeli beteljesedésre való várakozás jellegét hordozó futurikus-kozmikus eszkatológia szisztematikus rajza. Éppen így különbözően látja a három említett tervezet azt a módot, amellyel Pál az apokaliptikát, mint interpretálásra váró anyagot alkalmazza.<sup>101</sup>

#### b/ Mi az apokaliptika?

Egy tájékozódó áttekintés keretében e kérdéshez a következőt mondhatjuk:

1. A sokféle értelmet magabazáró szó: apokaliptika tulajdonképpen a történelemnek és a kozmosznak azt a sajátos teológiai látását jelzi amely minden variáció ellenére a következő ószövetségi-zsidó írásokban együttesen jelenik meg: Ézs 24-27, Dániel, étiop és szláv Hénoch, 4.Ezdrás és a szír Baruch- apokaliptikák. E látás szerint, amely a Dániel 7-ben klasszikusan kifejezésre jut,<sup>102</sup> az egyetemes végtörténet egy közeli kozmikus vég felé vezet, amelyet egy új világ fog követni. E totális törésen át csak a választottak gyülekezete menekedik meg, amely gyülekezet a végtörténetben hűnek bizonyul. A végtörténet, mint *időknek és korszakoknak az elrendelt sora bontakozik ki*, amelyeknek - a teljességgel fiktív - megjövendölése lehetővé teszi a világ órájának a kiszámítását. Ilyen titkos tudomány által a kegyesek a törvény iránti engedelmisség megtartásában és az üldözések elviselésében már önmagában megerősödnek. Az ilyen módon vég felé rohanó időbeli események felett egy magasabb világ áll, amelyben előre eldöntött és megállapított az, ami az alsóbb világban történik. Ez a magasabb világ messzemenően megfelel a jövendő új világnak, az eljövendő connak.<sup>103</sup>

2. Ez az apokaliptikus eszmevilág és ennek a terminológiája Pálnak ismerős volt részben közvetlenül, mint zsidó hagyomány /de az Ószövetségen túlmenően nem irodalmilag/, részben a kora-keresztyén hagyomány közvetítése által, amely ezt a keresztyén apokaliptikává formálta át/ 44,1 §/.

3. Pál átvette az ószövetségi zsidó illetve a kora-keresztyén apokaliptikából a történeti és kozmikus *képzetek kerete* mellett, amely keretben Jézus megjelenését, az egyház létrejövetelét és ezzel a maga útját is látta, a megfelelő *terminológiát* is.

4. Ennél az átvételnél a *kritérium* a Krisztus-kérügma volt. Ez azt jelenti, hogy ezért lényeges elemek ebből a képzet-világból kiváltak: kiesett a kiszínező kozmológia, mint a történelmi folyamat periodizálása. *Pál különösképpen sohasem beszél "eljövendő eonról"*,<sup>104</sup> mert az eszkaton az ő számára nem azonos egy eljövendő új világgal. Ez ugyanis többé nincs térhez és időhöz kötve, ez sokkal inkább Krisztussal máris megjelent és Vele még hátra van.

5. Ennek megfelelően az apokaliptikus képzetek keretébe új szempontok lépnek be és a terminológia megváltoztatja a tartalmukat. A "feltámadás" fogalma pl. most húsvét felől töltődött fel, és az eljövendő világbíró nem csak Jézusnak hívják, de másként is cselekszik, mint a zsidó apokaliptikában. Ezeket a változásokat Pál részben az éppen kifejlődött kora-keresztyén apokaliptikából veszi át.

#### c/ Az apokaliptika jelentősége Pál számára

Mindezek után az ószövetségi zsidó apokaliptika alkalmazása, mint interpretálási anyag így jellemezhető összességében: Pálnak *történelmi és kozmikus keretet* ad a kezébe, mint ahogyan fogalmakat is, hogy az eszkatológiai helyzetet kifejezze. A döntőt azonban, tudniillik a Krisztus halála és feltámadása által éppen bekövetkezett eszkaton jelenének a jellegét nem tudja artikulálni; mert ez csak egy *eszkatont* ismer, még pedig mint a *történelem végét*, nem pedig mint Pál a *történelmen belül*. Annak kifejezésére, hogy az isteni a történelemben újként jelen van, úgy látszik, hogy Pálnak egészen más eredetű interpretálást kell alkalmaznia. A zsidóság szkopusa pedig, ami Pál számára az ószövetségi hagyományt reprezentálta, speciálisan nem az apokaliptika által, hanem a farizeizmus által volt adva: ez a törvény alatti egzisztencia. Ahogyan nyomatékosan hangsúlyozta, voltaképpen ő maga a farizeizmusból jött /Fil 3,5/.<sup>105</sup>

### 2. A hellénista szinkretizmus

#### a/ A kutatás alakulása

A páli képzetek vallástörténeti analízisének az első hullámban a hellénizmus felől - hogy néhány markáns példát megnevezzünk - a régi filológus *Richard Reitzenstein*<sup>106</sup> az embernek Pálnál található megújulásában a misztérium vallások és a hermeszi traktátusok újjászületés-misztériumát találta meg. *Wilhelm Bousset*<sup>107</sup> ezen túlmenően a Megdicsőültek mint Küriosznak a tiszteletét a küriosz-kultuszokból vezeti le és *Rudolf Bultmann*<sup>108</sup> a préezisztens krisztológia sémáját egy keresztyénség előtti gnózisból nyerte, amelynek megváltója a fény világból száll alá és a megváltottakat, mint a maga testét, oda vezeti vissza. Az utolsó évtizedben mindenesetre a tovább haladó vallástörténeti részlet-kutatás megmutatta, hogy a továbbiakban ezeknek a képzetkomplexumoknak a közvetlen adaptálását az ókeresztyénség által elfogadták -, a konkrét történeti kimutatása nem lehetséges, mert azokban *vallásfenomenológiai absztrakciókról* van szó. Így mutat rá *Carsten Colpe*<sup>109</sup>, hogy Bultmann gnózikus képe a forrásokból nem igazolható, továbbá, hogy a különösen általa feltételezett gnosztikus megváltás-mítosz a

keresztyénség előtt nem mutatható ki. *Günter Wagner*<sup>110</sup> pedig azt derítette ki, hogy a keresztség értelme mint együttmeghalás az együttélést nem vezethető le közvetlenül a misztériumokból.

#### b/ A hellénista szinkretizmus jelentősége Pálra nézve

Ma már látjuk, hogy a páli teológiának és a hellénista egyház előtte járó hagyományainak a hellénizmus vallásos világával való összefüggése sokkal differenciáltabb, mint amilyenek a kutatás úttörő nemzedéke ezt elfogadta. Nem egyszerűen mftikus sémákat vettek át. A hit számára ezek inkább válogatásra készen álló fogalmakul és képzetekül szolgáltak, hogy tartalmát az igehirdetés új helyzetére kifejtse. Emellett Pálhoz a hellénista világnak ezek a képzetek különböző utakon jutottak el, a hellénista embe-  
rekkel közvetlen érintkezés által, továbbá a hellénista zsidóság és a hellénista keresztyénség által.

Az egyes témák analíziséből lesz látható, hogy milyen módon közvetített a zsidó és hellén környezet szüntelenül a Pál teológiája és az előtte járó egyházi hagyományok számára ösztönzéseket, képzetekben és nyelvben kifejezésre jutó segítséget. Egészen más természetű Pálnak e két területhez fűződő kapcsolata, mint a harmadik interpretálási anyaghoz, az Ószövetséghez.

### 3. Az Ószövetség

Miközben Pál a zsidósággal és a hellénizmussal szemben tudatosan elhatárolja magát, a kijelentéseit odakapcsolja hangsúlyozottan ahhoz a dokumentumhoz, amelyet először ő jelöl "Ószövetségnek" /2Kor 3,14/. Az 1Kor 10,1-11-ben a keresztség és úrvacsora hellénista félreértésével szembehelyezi az Ószövetség Istenét: A sákramentumokban ugyanazzal az Istennel van találkozásunk, mint Izraelnek a pusztai vándorlása idején mint olyanoknak akit nem kerülhetnek ki és aki nem áll rendelkezésükre. Ennek megfelelően hivatalozik a Gal 3,6-18-ban az üdv útjának judaista és a Róm 4,1-25-ben zsidó félreértésével szemben Ábrahám megigazulásának az ószövetségi bizonyágtételére. Így látszik, hogy az Ószövetség Pál számára a Krisztus-esemény döntő interpretálási anyaga.

A történeti Írás-kutatás persze már a 19. században alapvetően helyesen ismerte fel, hogy Pál exegetikai módszere formálisan megfelel a korabeli zsidóságénak.<sup>111</sup> Ebből következett mégis ennek a kutatásnak a széles áramlása 150 év óta.<sup>112</sup> Pál a rabbinusokhoz és Filóhoz hasonlóan *teológiáját nem az Írásból nyerte, hanem azt utólag abból megindokolta.* Kapcsolata a zsidósághoz és a hellénizmushoz egyfelől és az Ószövetséghez másfelől éppen ezért pontosan fordított, mint ahogyan Pál maga ezt előadja. A páli teológia alakját a zsidó és hellénista hagyományok segítségével nyerte el és azután utólag az Ószövetségre vonatkoztatta, azaz abba bevonta. Az apostolnak az Ószövetségre vonatkozó utalásai ezért a teológiájára tárgyyszerűen irrelevánsok. Ezzel szemben a 19. század közepe óta a történeti Írás-kutatás egy másik irány<sup>113</sup> megkísérelte, hogy az apostol időhöz kötött magyarázati formái között az Ószövetség értékelésének a tartalmi elveit kiderítse, amelyek tárgyyszerűen relevánsok voltak és azok is. Eltekintve a Pál és Jézus közötti kapcsolat kér-

désétől *éppenséggel* itt van a páli teológia megértéséhez a *kulcsprobléma*. Ezért a következőkben még pontosabban utána kell néznünk ennek.

### 30.§: Krisztus-esemény és Ószövetség Pál szerint

Az 1-3-hoz: N.J.Hommes, *Het Testimonialboek. Studien over O.T. citaten in het NT*, 1935; William David Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948; Charles Harold Dodd, *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, 1952; Earle E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; Philipp Vielhauer, *Paulus und das Alte Testament*, in: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, Festschrift f. Ernst Bizer*, 1969, 33-62.- A 4-hez: Leonhard Goppelt, *Typos*, 1939 /Neudr. 1963/; ders., *Apokalyptik und Typologie bei Paulus*, in: *Christologie und Ethik*, 1968, 234-267; Rudolf Bultmann, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, *ThLZ* 75 /1950/, 205-212; Jean Danielou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, 1950; Samuel Amsler, *L'Ancien Testament dans l'église. Essai d'herméneutique chrétienne*, 1960; Klaus Galley, *Altes und neues Heilsgeschehen bei Paulus*, 1965; Werner Georg Kümmel, *Schriftauslegung*, *RGV* V<sup>3</sup>, 1517-1520; Julius Schniewind - Gerhard Friedrich, *epangelló* usw., *ThW* II, 573-583; Leonhard Goppelt, *typos*, *ThW* VIII, 246-260 /Irod.!/- Az 5-höz: Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1945 /1962<sup>3</sup>/; u.ö., *Heil als Geschichte*, 1965; Ulrich Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 1968; Günter Klein, *Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte in: Rekonstruktion und Interpretation*, 1969, 145-169; Ulrich Wilckens, *Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4*, in: u.ö., *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, 1974, 33-49; u.ö., *Zu Römer 3,21-4,25. Antwort an G. Klein. u.ott.*, 50-76; Otto Michel *oikonomia*, *ThW* V, 154 f.

#### 1. Az ószövetségi kánon alapvető elismerése

##### a/ Az átvétel

Pál az Ószövetséget általában "az Írás-nak" /*hégraphé*/ nevezi és gyakran alkalmazza ezt az idézés-formát: "meg van írva" /*gegraptai*/. Ezáltal jelöli kánonnak<sup>114</sup> az Ószövetséget zsidó nyelvhasználat szerint. A kánon terjedelmét ugyan a Jabne-i szinédrium csak Pál után 50 évvel határozta körül, de a lényeges iratok érvényessége már régóta megszilárdult.<sup>115</sup> Pál hasonlóan a többi újszövetségi irathoz semmit sem idéz, mint Írást /eltekintve a Júdás 14 kk-tól/, ami a Josephusnál /Ap I.40/ felsorolt 22 könyvön túl van, amelyeket egyébként a Qumran is érvényesnek tartott.<sup>116</sup> Az Apokrifusok - a 16. század óta általánosan így hívják ezeket - amelyek a LXX-kéziratokban a héber kánonon túl maradtak ránk, Filonál sem kánonikus értékűek.

##### b/ Az új perspektívák

És Pál mégsem csupán formális tekintélyként vette át az Ószövetséget. Talán éppen a terminológia eltolódása ad utalást új látásmódjára: Mialatt az

Ószövetséget a zsidó nyelvhasználatban szokásosan mint "Szentírást" és csak alkalomszerűen mint "Írásokat" vagy "Írást" jelölik, Pálnál megfordítva az "Írás" az uralkodó megjelölés és ezzel az egész könyvet egységként szemléli.<sup>117</sup> Eltekintve a Róm 1,2-től, nem nevezi "szentnek" és sohasem emeli ki az egyes kijelentések inspirációját, miközben ezt a pásztor-levelek /2Tim 3,16/ és a 2Péter levél /1,20 k/ ismételtlen, ugyanúgy mint a zsidóságban, hangsúlyozza. Pál mindenestre tudja, hogy az Írás, mint olyan "bettű" /*gramma*/ is lehet, "amely ő" /2Kor 3,4-11/. Számára ugyanis az Írás belső struktúrája a zsidósággal szemben alapvetően megváltozott. A deuteronomium óta, amely az ószövetségi kánon alapkövét képezi, a Tóra iránti engedelmesség és a prófétaian értelmezett történelem-tapasztalat az Írás egymásra vonatkoztatott pólusai.<sup>118</sup> Pál szerint azonban a hívő számára Krisztus és többé nem a Tóra az egzisztencia alapja /Róm 10,5/. Ezért számára az Ószövetség többé nem elsősorban Tóra, hanem az ígért-történet /Róm 4,13-15; Gal 3,17 k/. Jóllehet a Tóra is "szent" /Róm 7,12/, de az Írás elsősorban az Istentől magától létrehozott kötelező érvényű bizonyítéktétel Izráellel való történelmi vonatkozású beszéde és cselekvése felől, amely a most bekövetkező végidőre mutat /1Kor 10,11/. Az Írásnak ez a struktúrája éppen úgy, mint az értelme természetesen csak annak tárul fel, aki Krisztusban való hittel fordul felé /2Kor 3,12-18/. Pál talán azért jelöli az Ószövetséget szingulárisan mint "Írást", mert neki az "Írások" az új állásponttól kiindulva ebben az értelemben egységként jelennek meg. Mindenesetre az Ószövetség számára ennek megfelelően semmi esetre sem az az örökölt tekintély, amelyből teológiáját apologetikus érdeket követve bizonyítja. Új perspektívában látja ezt.

### c/ Az új autorizálás

De éppen ebben az új látásban helyesli ezt, mert vele az Ószövetség Istene új módon, mint az ő Istene találkozott. A hitre való elhívás számára nem a zsidó vallásról a keresztyénre való átmenetel volt, hanem az Írás Istene-nek az új kijelentése, aki mindig is az Ő Istene volt. Ezt a fordulatot az ószövetségi híradásra támaszkodva Jeremiás elhívása nyomán így adja elő: "Amikor úgy tetszett annak, aki engem anyám méhétől kiválasztott, és kegyelme által elhívott, hogy kinyilatkoztassa fiát énbennem." /Gal 1,15/. Az evangélium az ő számára nem olyan mint Marcion számára, egy addig ismeretlen istennek az üdvüzenete, hanem az Ézs 52,7-ben megígért végérvényes proklamáció: "Istened uralkodik" /Róm 10,15/. Ennek a tartalma is, mint Pál már az 1Kor 15,3-5 versbeli óskérügmával elfogadja az "Írások szerint" való. A Róm 1,2-ben teszi Pál kifejezetten a sajátjává ezt az egyetemes egyházi felfogást a Rómában levő idegen gyülekezettel szemben /hagyományosan szólva/: "...Isten evangéliuma, amelyet a prófétái által a szent Írásokban megígért." De hogyan találhatja Pál a Jézus Krisztusról szóló evangéliumot olyannak, mely az Ószövetségben megjelentetett?

## 2. A formális hermeneutika

Az apostolnak az Írással való formális kapcsolatánál rajzolódni ki beállítottsága *jellegetes vonásai*.

a/ Az idézetek<sup>119</sup> statisztikája mutatja, hogy az Írásra történő utalásokat *tartalmilag* a mindenkor tárgyalt téma, nem pedig a tekintélyre való formális támaszkodás szükségessége határozza meg. Messzemenően a legtöbb idézet a Rómabeliekhez frott levélben található, t.i. 52, abból 28 a Róm 9,11-ben, ahol Pál saját egzisztenciális problémájával foglalkozik és nem írástudói apologetikával. A majdnem ugyanolyan hosszú 1Korinthusi levél csak 16, a 2Kor-i levél csak 9, ezzel szemben a lényegesen rövidebb Galata levél 10 idézetet tartalmaz. A többi páli levélben vannak ugyan célzások, de kifejezett idézetek nem találhatók.

b/ *Idézet-formulaként*<sup>120</sup> Pál a szokásos zsidó fordulatokat alkalmazza: "meg van írva" /Róm 1,17; 2,24; 3,4.10; 4,17; 8,36; és máshol 29-szer/, "az Írás mondja" /Róm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gal 4,30; v.ö. 1Tim 5,18-al/, "Dávid mondja" /Róm 4,6; 11,9/, "Ézsaiás mondja" /Róm 10,16.20; 15,12/, "Mózes mondja" /Róm 10,19/, "a törvény mondja" /Róm 3,19; 1Kor 14,34/, "Isten mondja" /2Kor 6,16; v.ö. Róm 9,15; 2Kor 6,2; Róm 11,4-el/, vagy "ő mondja" ahol ezt Istennel /vagy az Írással/ kell kiegészíteni /Róm 15,10; 3,16/. Ezekből az idézet-formulákból a Róm 10,20 k ellenére nem az vonható le, hogy Pál Isten kijelentése és az emberi szerzők közötti különbséget akarja kiemelni, hanem éppen az idézet-formulák nagy változatossága azt mutatja, hogy ő ellentétben Filoval,<sup>121</sup> nem az ihletés-elméletből indul ki, hanem formálisan nagy mozgékonytánságot tanúsít az Írással szemben és a döntő számára az egyes ószövetségi kijelentések tartalma.

c/ Ugyanez vonható le az *idézetek alakjából* is. Itt, Filóhoz hasonlóan a LXX-t követi - akkor is, ha a héber szövegtől eltér /pl. Róm 4,3.7 k/. Az idézeteinek több mint egyharmada azonban távol van minden azonosítható textustól.<sup>122</sup> Ez nemcsak emlékezet kihagyáson múlik - Filólól vagy az esszénusoktól eltérően utazás közben írt - hanem intuitív kiválasztáson és interpretáláson. Ezért is a kevert idézetek halmaza, a textusok egymásba fonódása, mely egyenesen páli sajátosság.<sup>123</sup> Az Újszövetségben levő más ószövetségi idézetekkel összehasonlításban csak alkalmi megegyezések adódnak az idézetek összerendezésében, amelyek mégsem a szó szerinti szövegre vonatkoznak.<sup>124</sup> Ebből következik, hogy a kora keresztyénség a Qumran-szektékkal ellentétben, nem szöveggyűjteményekkel dolgozott, hanem a csupán hasonló idézeteket és idézet-csoportokat hagyományként használta.<sup>125</sup>

d/ *Az eljárásra és a módszerre* nézve a magyarázatnál jellemző, hogy ezek Pálnál sokkal kevésbé egységeseek, mint a rabbiknál, vagy Filónál. Pál gyakran úgy jár el, hogy az ószövetségi mondatokat idézés nélkül beleszövi /pl. Róm 12,20/ vagy magyarázat nélkül bizonyító helyként idézi /Róm 1,17/. Máskor oly módon jár el, hogy az igéket és az eseményeket az Ószövetségből exegetikailag részletesen kifejti /Róm 4 és 1Kor 10,1-11/.

Módszer szempontjából e fejtegetéseknél alkalmanként abból a hét szabályból, amellyel Hillel a rabbinusi exegézis számára felvázolt,<sup>126</sup> kettőt tud alkalmazni, tudniillik a *következtetést a kisebbről a nagyobbra* /Róm 5,15.17/ és az analógia szerinti következtetést /Róm 4,3-8/. Másfelől egyszerű Filó módján allegorikus magyarázatot talál megokoltan /1Kor 9,9 k/.

Ugyanígy összeköti a rabbinusi és a hellén-zsidó magyarázat-hagyományokat: Az 1Kor 10,4-ben a palesztinai Midrással együtt mondhatja, hogy a vizet ajándékozó szikla kísérte a pusztában Izráelt és azt azután hasonló módon a préegzisztens Krisztusra értelmezi, mint ahogyan azt a hellénista zsidóság a szofiára vagy a logoszra vonatkoztatta.

Összefoglalóan megállapítható, hogy inkább a palesztin-rabbinusi, mint a hellén-zsidó magyarázási módszerek és hagyomány iránt elkötelezett; döntő azonban, hogy mind a rabbinusoktól, mind Filótól megkülönböztetetten, egyetlen határozott magyarázási szabályt és hagyományt sem követ, hanem eklektikusan jár el. Ennek az eljárásnak már a korabeli gondolkodás számára sem lenne elfogadható konzekvenciája, ha mögötte állnának képviselhető tárgyszerű hermeneutikai elvek.

### 3. A hermeneutikai szempont és problematikája

a/ Pál maga látja, hogy Írás-értelmezése egyetlen zsidónak sem igazolható: "az Ószövetség felolvasásakor ugyanaz a lepel mind a mai napig felfedetlenül megmaradt, mivel az csak Krisztusban tűnik el." "De ha majd megtérnek az Úrhoz, elvétetik a lepel." Ezek az idézetek a 2Kor 3,14 és 16-ból elmondják, hogy az Ószövetség tulajdonképpen értelme csak a Krisztusban való hit felől ismerhető fel.

b/ Hogyan ítéltető meg ez a szempont? 1. Philipp Vielhauer<sup>127</sup> a Rudolf Bultmann<sup>128</sup> által képviselt kutatási irány értelmében magyarázza, hogy az Ószövetségnek ez a Pál általi értelmezése nem csak magától érthetően nem utánozható a történeti Írás-kutatás során, az sokkal inkább a korabeli exegézis szabályait sem tartja meg. /Ebben az egyes irányok ugyan az Ószövetséget mindenkor a helyzetnek a hagyomány által feltételezett értelmére vonatkoztatták, de ez eljárás során kizárt az erőszak az exegetikai szabályok által és a magyarázati hagyományhoz való kötődés által/. Pálnál annak a felülvizsgálása, "amit ő a 2Kor 3,14-ről indirekt elmond, azt mutatná, hogy Pál a "dolgot" mindig már előre tudja és nem az Ószövetségből nyeri, hanem ő helyezi be a szövegbe azt, amit azután kifejt." Az egyetlen hermeneutikai elv az a bizonyosság, hogy az Ószövetség Istene azonos a keresztyénekével, tudniillik az az Isten, aki az istentelent megigazítja.<sup>129</sup> Egyedül csak ezt rögzíthetjük le mi is, mint kapcsolatot az Ó- és Újszövetség között.<sup>130</sup> Ez a bizonyosság azonban csak a Krisztus-eseményből nyerhető: az Ószövetség eszerint megfordítva sem járul hozzá a Krisztus-esemény megértéséhez.<sup>131</sup>

2. Az ellenkező felfogást Gerhard von Rad képviseli. E felfogás szerint az Ó- és Újszövetség kölcsönösen magyarázzák egymást, akkor éppen úgy, mint ma! Mégpedig, von Rad számára, az Ószövetség saját tulajdon intenciója szerint végül Jézus Krisztusra irányult magyarázható és megfordítva, az Újszövetséget végül az Ószövetség beteljesedéseként kell értelmezni.<sup>132</sup>

Hogy Pál iránt igazságosak legyünk, ennek megfelelően meg kell vizsgálni, hogy vajon eljárását ma is képviselhető hermeneutikai elvekkel fejti-e ki.

### 4. Hermeneutikai elvek

Az a hermeneutikai szempont, amelyet Pál a 2Kor 3-ban kifejt, nem marad pneumatikus posztulátum; azt világos hermeneutikai elvek szerint alkalmazza, amelyre nézve Pál részben saját terminológiát fejleszt ki.

a/ Az ígélet

Pál nem visz be az Ószövetségbe, miként Filó, valamiféle filozófiai-vallásos rendszert az allegorikus magyarázat segítségével, mint valami örök igazsá-

got. Ez számára egyáltalában nem az evangéliumot tartalmazza, hanem ígéretet /epangelia/ és törvényt /nomos/. Az Ószövetségnek ezt a sematizáló szerkezeti képét abból a hit-felismerésből nyerte, hogy Krisztus az Igen Isten minden ígéletére /2Kor 1,20/ és egyúttal a törvény vége /Róm 10,4/. Pál az Ószövetségnek ezt a látását abban a paradox kulcsmondásban foglalja össze, amellyel a megigazulásról szóló evangéliumnak a kifejtését bevezeti: "Most pedig Isten a törvény nélkül tette nyilvánvalóvá igazságát, amelyről bizonyosságot tesznek a törvény és a próféták" /Róm 3,21/. "Törvény és próféták" körülírás az "Írás" számára.<sup>133</sup> Az Írás maga tehát a hit által való megigazulás üdvútjára utal, amely a törvényt megszünteti és a mózesi szövetséget "ószövetséggé" teszi. Ez, amennyiben a Krisztus által történő üdvöt meghirdeti, epangelia.

Csak röviddel az újszövetségi idő előtt használták az epangelis szót a görögül beszélő zsidóságban alkalomszerűen az ószövetségi ígéletre; LXX csak hagyományos görög értelemben használja: "a meghirdetés", "az ígélet". Csak Pál ad a szónak pregnáns teológiai jelentést.<sup>134</sup> "Ígéletek" illetve "ígélet" - többesszám és egyszám szinonimként váltják egymást - az eszkatológiai üdv bejelentése, amely mindenkit megelőzve először Ábrahámnak adatott /Gal 3,16.18; Róm 4,13/. A Róm 4-ben és Gal 3-ban Pál kifejti, hogy ez az ígélet a körülmétkedést és a törvényt meghaladja s azoktól függetlenül érvényes úgy, hogy azok számára teljesedik be, akik az Ábrahámmal hasonlóan hisznek /Róm 4,23 k/. A Róm 9,8 k-ban éppen úgy, mint a Gal 4,21-31-ben, azt erősíti meg, hogy az ígélet csak Isten választottainak, nem pedig egyszerűen Ábrahám testi utódainak adatott. Pál valószínűleg, amikor az ígéletekről és az ígéletéről Ábrahámmal való kifejezett hivatkozás nélkül beszél, az Ószövetség többi üdvígéreteire is gondol /Róm 9,4; 15,8; 2Kor 1,20; 7,1/. Így teszi ő az "ígéletet" az üdvígéretek gyűjtő megjelölésévé, ennek tartalmát pedig fölélemli annak, amit az egyes ószövetségi helyek mondtak; az ígélet tartalmaként az életet /Gal 3,21; Róm 4,17/, az igazságosságot /Gal 3,21/, a Lelket /Gal 3,14; v.ö. Ef 1,13/, a fiúságot /Róm 9,8 k; Gal 4,22 k/, röviden az eszkatológiai üdvöt jelöli meg. Az ígéletnek diathéké jellege van mint valami kötelező testamentumi rendelkezés /Gal 3,17; v.ö. Ef 2,12/.

Így az Ószövetségnek a Krisztusra vezérlő vonalát nem jövendőlésként, hanem ígéletként érti. Nem az a lényeges, hogy a jövendőlésnek a megvalósulása apologetikusan kimutatható lesz, hanem az, hogy Isten az ígéletét megvalósította, hogy az ígülethez hűnek bizonyult /Róm 15,8/. A Krisztus-eseményt ennek megfelelően mint Isten "Igen"-jét /2Kor 1,20 v.ö. Róm 15,8/ vagy mint az ígélet "megszilárdulás"-át /Róm 4,16/ jelöli, ellentétben Mátéval, aki "beteljesedés"-nek tekinti.<sup>135</sup> Ezzel Izráelnek az egész Ószövetségben közölt történetére előjelként az "ígélet" kerül, de nemcsak erről van szó, hanem az maga lesz ígéletté.

b/ A typos

A Róm 4-ben először az Ábrahám megigazulása felőli hír magyarázása történik meg /1-8 v./, azután az ószövetségnek mind a zsidó, mind a törté-

nelmi hatásával szemben megállapítja, hogy ez az igazsá nyilvánítás függetlenül a körülméltékedéstől és a törvénytől, érvényes /9-12. 13-17 v./, és végül a 18-25 versben megvonja az Ábrahám megigazulásától a keresztyénekig húzható ívet: A kettőt *nem a történelem kontinuitása köti össze*, - az ilyen kontinuitás a körülméltékedés és a törvény által adatott és mindketővel együtt félre is tétetett. Ábrahám a keresztyénekkal a hitre való hívás azonos jellege által kötött össze, amely hit ott az ígéretről indult el /18-22 v./ itt pedig annak megvalósulásától /23-25 v./: "de az, hogy beszámította neki igazságnak, nem egyedül érte van megírva, hanem értünk is, akiknek majd beszámítja, ha hiszünk abban, aki feltámasztotta a halálból Jézust, a mi Urunkat" /4,23 k/. Egy hasonlóan hangzó helyen, és ez mely az 1Kor 10,11, vezet be Pál azt a kifejezést, amellyel az ó- és újszövetségi történet között itt értelmezett kapcsolatot kifejezi: "ezek pedig /t.i. a pusztai idő eseményei/ példaképpen /*tipikós*/ történetek azokkal, de figyelmeztetésül írtak meg nekünk, akik az utolsó időkben élünk". A pusztai idő eseményei, amint röviden előbb mondtuk, az üdvidő ígéretek előképei /*typoi*/. A Róm 5,14-ben Pál Ádámot *typos tou mellontos*, az eljövendő /Ádám/ előképének nevezi: Ádám a második Ádámnak, Krisztusnak az antitetikus előre történő meghírdetése.

A gazdag jelentésű görög *typos* szó kezdettől fogva a kifejező előképet jelenti, mintegy a pecsét nyomát, amelyet lenyomnak. Pál ezt a szót hermeneutikai szakkifejezéssé<sup>136</sup> teszi, hogy ezen a módon az ószövetségi történelmet értelmezze, ez a mód az ószövetségi hagyományban Deuteroészaiás óta közkeletű volt: a végbement kiválasztás-történet eseményeit Isten eszkatológikus beavatkozása meghírdetéseként értették. Az első exodus a másodiknak a meghírdetése, amely dicsőségesebb lesz /Ézs 43,18 k/, Dávid utalás a dávidi üdvösség királyára /2Sám 7,12; Ézs 11,1/ és Mózes a végidőbeli prófétára /Dt 18,18/<sup>137</sup> Jézus a kiválasztás történetének ezt az értelmezését a végidő várására, elsősorban nem az eszkatológiai jövőre, hanem saját jelenjére vonatkoztatta /7.§, 3/. Pál őt követi e szemlélet-módban. Az *Ószövetség tipológiai értékelése nem exegetikai módszer, de annál inkább világosan meghatározott szemléletmód*, amelyet meditativén 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 kapcsolatait, melyről az Ószövetség tesz bizonyosságot, ezek megfelelő, de egyúttal eszkatológikusan felfokozott, beteljesedett Isten-kapcsolatot hírdetnek meg pozitívan vagy antitetikusan. A meghírdetés-jelleg Istennek ígéretei iránti hűségén nyugszik. Ezért a tipológia az ószövetségi történelemábrázolás történetiségétől megszemenően független. Ábrahámnak Istennel való kapcsolata, pl. amely az Gen 15,6-ból szólal meg, prófétai kijelentés, amely függetlenül is érvényes Ábrahám történelmi vallásosságától.

Hogyan nyer Pál ószövetségi típusokat? Már az Ószövetségben alkalmazott tipológikus deuteronómiai hagyomány alapján a tekintete a Krisztus-esemény és az ószövetségi történelem között ide-oda jár, hogy a kettőt egymásból értelmezze. Ily módon támad az Ádám-Krisztus tipológia a Róm

5,12-21-ben /v.ö. 1Kor 15,21. 44-49/, amely az emberiség egész történelmét átfelvi, továbbá az Ábrahám tipológia a Róm 4,1-25-ben és a Gal 3,6-18-ban amely a kiválasztástörténetet világítja meg. Ily módon az 1Kor 10,1-11-ben meg tudja tenni mintegy pontszerűen is a pusztai vándorlás tipológiája által, hogy a sákramentumok félreértését elhárítja és ezek etikai alkalmazásának a megvilágítását adja. Tehát valóban nem lehet szó arról, hogy csupán apologetikai érdekből kerüljenek be újszövetségi meglátások az Ószövetségbe.

A tipológiák ugyan az apostolnak az Ószövetségre való számos utalása között szám szerint csak kis részt<sup>138</sup> tesznek ki, de az "Ígéretre" utalással együtt az egész Írás-használatára jellemzőek és reá nézve azt az előjelet hordozzák: Pál az egész Szentírást e két vezérszó "ígéret" és "típus" megadott keretében egységnek látja, mégpedig mint az "ó szöveget" /2Kor 3,14/.

### 5. Írásmagyarázat, mint interpretament

E látás felől az Ószövetségnek, mint interpretálandó anyagnak a teológiai jelentőségét illetően kell kérdést feltennünk. Mit eredményez az Ószövetség értékelése a Krisztus-esemény értelmére nézve?

a/ *Az ígéret és beteljesedés közötti egyezés és az Ó- és az Újszövetség közötti tipológiai megfelelés éppen úgy, mint az ószövetségi ígének a keresztyén helyzetre való általános vonatkozathatósága, amely ebben a keretben van, tudósítanak Isten cselekvésének az önállóságáról. Ez az önállóság megvéd a Krisztus-eseménynek a hellén vagy judaizáló Isten-képzetek felőli félreértésétől* /v.ö. 1Kor 10,1-11; Gal 3,1-5/. Megakadályozza, hogy az eszkatológiai üdvüzenet a teremtés és a történelem horizontjától eloldódjék és lebegő utópiává legyen. *Az Isten, aki Jézus által magát kijelenti, megmarad a Teremtőnek és a történelem urának* úgy, hogy pl. a szeretetnek a Róm 12,9-21-ben található proklamációjára következhet a Róm 13,1-7-ben lévő elkötelezettség a politikai hatalom iránt. Kijelentésének, mint emberek által történő megszólításnak a jellege a mindenkor történelmi helyzettel valóságos kapcsolatban van, melynek következtében az alapjában véve történelmi perspektívában szemlélt Ószövetség erőteljesen kerül szemünk elé. Így pl. a keresztről szóló kijelentés nem oly könnyen szorítható ki a spekulatív bölcsesség önmagára épülő rendszere által /1Kor 1,19,31; 2,16; 3,19 k/<sup>139</sup> Isten cselekvésének az önállósága által végül is a Krisztus-esemény bensőleg lesz a hit számára igazolt: az Ábrahám-tipológia után pl. az egyedül hit által történő megigazulás nem önkényes ötlet, hanem Isten kiválasztó cselekvésének az alapvonalából következik /Róm 4,23 k/. Hasonló értelemben lesz a törvény szerepe bensőleg belátható.

b/ *Az ószövetségi Isten-kapcsolat tipológiai többlete és a Krisztus-esemény karaktere, mint az ígéret beteljesedése azonban hírvül adja: itt van az eschaton a kaine diathéké, az új szöveg alakjában* /1Kor 11,25; 2Kor 3,6/, a végérvényes, szent Isten-kapcsolat, amely által minden szent lesz! Ez a Lélekre áll és nem a betűre, Isten akaratával többé nem mint rendelkezéssel találkozunk, hanem ez belülről ragadja meg az embert, ez többé

nem "kőtáblákra", hanem a "szívbe" van írva /2Kor 3,3/. Az eszkhaton jelenvaló lett, akkor is, ha a történelem tovább fut; a Krisztus-eseménynek az Ószövetségre való vonatkozásából az következik, ami az apokaliptikából nem vezethető le, az tudniillik, hogy az eszkhaton a hit számára jelenvaló /2Kor 5,17/, - még ugyan nem mint konstátálható világelváltozás a látásra nézve, hanem mégis, mint univerzális, testet öltött újjáéltel, amely a teremtésből következik /Róm 8,18-30/. Ezért választja el Pál a jelent a nagy "Most"-tal /*nyn*/ az eddigiétől: "Íme most van a kegyelem ideje! Íme most van az üdvösség napja!" /2Kor 6,2/. Ez a Most nem pusztán kronológiai időpont vagy időszakasz. Ez inkább Jézus feltámadása óta mindig adva van, ha az üzenet róla hangzik és ezt elfogadják. Ez a kérésmatikus-időti értelme van a *nyn*-nek talán már a Róma 3,21-ben, bár itt csak adverbatív értelemben hangzik a "most pedig", de mindenképpen ez az értelme a Róm 3,26-ban /*en tó nyn kairó* = "a mostani időben"; éppen így a 11,5; 2Kor 8,14; Róm 5,9.11; 6,19; 8,1; 11,30; 13,11; /16,26/; 2Kor 5,16; Gal 2,20; 4,9.29.<sup>140</sup>

## 6. Krisztus és a történelem

Annál a kérdésnél, hogy miképpen hozza kapcsolatba Pál a Krisztus-eseményt a világtörténelem befolyásával, elvállik a páli teológia összértelmezése a kutatásban. Éspedig a különböző felfogások sematikusan a Róm 4 magyarázatánál rajzolhatók meg és kritikusan megkérdendő: Mennyiben helyesíthető az a mód, ahogyan Pál a Róm 4-ben a Krisztus-eseményt az Ábrahámotól kiinduló történelemmel kapcsolatba hozza?

a/ Oscar Cullmann a "Christus und die Zeit" /1945, 1962<sup>3</sup>/ és a "Heil als Geschichte" /1965, 1967<sup>2</sup>/ c. könyveiben Krisztus megjelenését "az idő közepének" jelöli. Krisztus az a metszőpont, amelynél összefut Isten kinyilatkoztatásának minden vonala a történelemben, hogy ismét tőle induljon ki. Pál számára azonban a Róm 4-ben és a Róm 5,12-21-ben a tipológikus vázlatok nem metszetek az univerzális üdvtörvből; nem tolhatók egymásba. Pál kidomborítja az *epangelia* és a *typos* fogalmakat, de nem fejleszt ki semmiféle fogalmat az "üdvtörv" vagy "üdvtörv" számára. Az *oikonomia* szó mely t.képpen "házirend", először az Ef 1,10-ben és a 3,2,9-ben kezdetszerűen kapja meg az "üdvégzés", "üdvtörv", "üdvrend" jelentést,<sup>141</sup> azt, ahogyan a 2.század teológiájában használták /Ign Eph 18,2; 20,1/. Csak Iréneusnál lesz vezérfogalom az üdvtörténeti folyamatra, amelyben Krisztus, Cullmannhoz hasonlóan, "az idő középpontjaként" áll.<sup>142</sup> A *mysterion* /titok/ apologetikus fogalom azonban Pálnál Isten titkos tanács-végzését jelenti a végidőre, nem pedig történelmi tervet.<sup>143</sup>

b/ És az még kevésbé felel meg a Pál véleményének, ha Ulrich Wilckens<sup>144</sup> a Krisztus-eseményt egy *apokaliptikus egyetemes történelemben* berajzolja látja. Pál a Jézus feltámadását, a gyülekezet egybegyűjtését és a parúziát, mint egyetlen apokaliptikus végtörténetet látja együtt; így ábrázolta az 1Kor 15,20-28-ban. A Róm 4 szerint azonban ez a végtörténet kontinuitásban a kiválasztás hagyományainak a történetéből nő ki; mert Krisztus a törvény vége, mint annak beváltása.

c/ Ezzel szemben Rudolf Bultmann<sup>145</sup> szerint csak a kérésmatikában, még pedig mint a történelemhez szóló eszkhatológikus döntésre hívásban található Krisztus, aki abban az egyes embernek új önértelmezést ad. Az apokaliptikus keret csak a vég közelsége által jelzi az eszkhatológikus karakterét; ugyanezt juttatja kifejezésre a krisztológia beöltöztetése a gnosztikus megváltó-mítoszba, amelyben az Krisztust a dualista másik, felsővilágból ebbe a világba lépteti és ismét oda visszatéríti. Mivel Bultmann Krisztust, mint döntésre felhívást érti, abban, ami az Ószövetségben előzőleg végbement, csak a "meghiúsulás" történetét, tudniillik Isten hívása elutasítását láthatja, így aztán az Ószövetség, mint a kijelentés történeti jellegére való utalás, fontos neki. Ezen a vonalon interpretálja Günter Klein<sup>146</sup> Ulrich Wilckens-sel vitatkozva a Róm

4-et: Ábrahám itt Krisztussal csak a "példa időtlen szempontja alatt" kapcsolódik össze, de elvállik tőle "a kronológiai távolság történeti szempontja alatt", mely "Izráel történetét megfosztja a szentségtől és pogányosítja" és "a hívőt a történelem hatalma alól" megszabadítja.

d/ Pálnak azonban, amikor a Krisztus-eseményt az Ószövetséggel egybefűzi, véleményem szerint sem nem üdvtörténeti vagy egyetemes történeti együtt-látás, de nem is mítikus körülírt döntésre való felhívás van a szeme előtt, hanem az *ígéret-és a beteljesedéstörténet közötti megegyezés*. Számára azonban mindkettő nemcsak megszólítás, hanem a szövetségi kapcsolat megállapítása. Bizonyosan nem a történelmi kontinuitás által vannak egymással összekötve, hanem annál inkább az ígéret íve által. Az ígéret megvalósítása azonban nem véletlenül kezdődött el most; inkább Isten "szándékának" és "elválasztásának" felel meg, amely mint "elhívás" lesz hathatós a történelemben /Róm 8,28-30; 11,28 k/. Így Pál az "üdvtörténetet" nem történeti folyamatnak ismeri, hanem a szövetség megvalósításainak a történelemben, amelyek előjelet képeznek azon történelmi folyamatokra nézve, amelyek egymással ugyan csak az ígéret íve által vannak összekötve, de Isten "üdvhatározata" szerint egy meghatározott "Most"-ban, mint "elhívás" találkozhatnak. Ő az üdvtörténetet, mint kiválasztás-, ígéret- és elhívástörténetet ismeri.<sup>147</sup>

Pál az 1Kor 15,20-28-ban és a Róm 8,18-30-ban apokaliptikus fogalmak által mondja ki, hogy a beteljesedés a hit "Már"-jában a látásban való beteljesedés által megy végbe. Ezek az apokaliptikus kijelentések azonban mégsem bázisok, hanem az ígértörténeti motívumból való következmények.

Sokat jelentett a 20. században a teológiai diskusszió egészére nézve, hogy Gerhard von Rad-nak alapjában véve megegyező módon sikerült Pálnak az ígéret-teológiai tipológikus látását az Ószövetségen végzett újkori történetkritikai munkában igazolni. Bultmannnak abból a minimális téziséből, mely Istennek mindkét szövetségében való pusztá identitásáról szól, Herbert Braun-nál<sup>148</sup> azonban bizonyos konzekvenciával a "Chiffre" Isten lett. Ha az Isten-kérdés ma jobban, mint valaha, minden teológia próbakövévé lett, akkor a *Krisztus és az Ószövetség* témája Pál szerint nemcsak Pál interpretációjának, hanem minden teológiának a kulcskérdése.

Pál ily módon annak az órának a döntő teológiai-egyházi kérdését oldotta meg /27.§, 2b/, azt, hogy mimódon köthető össze Jézus és az Ószövetség a zsidó és pogánykeresztyének számára új egységgé. Ezért nem véletlen, hogy itt az Ószövetség struktúrája új látásával találkozunk arra nézve, hogy milyen a kapcsolata Krisztussal. Ez megfelel a Jézus igehirdetése és útja által megadott szempontoknak és az egyház számára irányt mutatónak kell lennie, még ha a teológia csak ritkán fogadta is el explicit módon.

Pált az evangélium az Ószövetséghez való közvetlen visszanyúlás nélkül is megszólíthatja. Az 1. és 2. Thessalonika levélben éppen úgy, mint a Filippi, Kolossé és Filemon levélben hiányoznak közvetlen idézetek. Ha azonban az evangéliumot centrálisan és jellegzetesen zsidó-és pogány-keresztyének részére kell hirdetni, akkor ezt az Írás segítségével kell előadni úgy, mint az ígéret beteljesedéséről és a törvény érvénytelenné lételéről szóló üzenetet, mint ahogyan ez a Római levélben történik.

### 31.§: A páli teológia vázlata

Irodalom: lásd 28.§-nál

Milyen elrendezésben kell előadnunk azt a teológiát, amely az apostol leveleiben megszólal, de sehol, a Római levélben sincs szisztematikusan összefoglalva? Pál nem járja az objektivizáló teológia útját, amely tanokat és üdvtényeket ad elő, sem pedig a spekulatív-apologetikus teológiát, amely szubjektív megtapasztalásokat és belátásokat tesz bázissá és kritériummá. *Teológiája dialógus a hitre nézve* /v.ö. Róm 1,16 k/. Ő Istennek Krisztus által történő bátorító megszólítását akarja kifejezésre juttatni és az embernek a választát, mint Istenre való bizakodó ráhagyatkozást felébreszteni. Ezért az ő kijelentései nem zárt elméletet képeznek, amelybe minden valóság besorolható és befogható volna.

a/ Ezzel a belátással igyekszik *Rudolf Bultmann* számolni, amikor a páli teológiát a megszólított ember felől adja elő: "Minden mondat Istenről egyúttal az emberről szóló mondat is és megfordítva. Ezért és ebben az értelemben a páli teológia egyúttal antropológia". Útmutató lesz a struktúrája megértésére nézve egyúttal ez a belátás: "...minden mondat Krisztusról, mondat az emberről is és megfordítva; és a páli krisztológia egyúttal szoteriológia. Ezért tárgyyszerűen a páli teológiát akkor lehet kifejezni, ha azt mint az emberről szóló tant adjuk elő."<sup>149</sup> Ennek megfelelően *Bultmann* a páli teológiát *kérügmaticus antropológia* alakjában adja vissza. Noha ugyan, ennek az iránynak köszönhetően, sikerül neki az, hogy nagyon lényegeset mondjon, mégis túlnyomóan csak az egyik oldalt nyújtja, Isten kijelentésének a visszatükröződését az ember egzisztenciájában, de túl keveset mond a kijelentésről magáról.

b/ Ezzel szembe helyezkedik *Georg Kümmel*<sup>150</sup> és *Herman Ridderbos*<sup>151</sup> az üdvtörténeti kerettel, amelyben Pál gondolkozik, azaz a Róm 4-el. Ez a keret azonban - ezt mindkettő bevallják - nem mértékadó gondolkodási szempont magára Pálra nézve. Pál ezt csak Jézus fellépésének az Írás felőli interpretációja által nyeri.

c/ Ezért véleményem szerint igazán tárgyyszerű, hogy a páli teológiát a *Krisztus-hagyomány elfogadásából kiindulva fejtsük ki*. Ez a Római levél vázlata által is közelünkbe jön: ő az evangéliumot először úgy jellemzi, mint *Jézus Krisztusról* szóló megígért üzenetet /Róm 1,2-4/, utal egyúttal annak az *apostol igehirdetése* általi közlésére /Róm 1,1.5-15; 15,14-33/ és azután szoteriológiailag kifejti /Róm 1,16 k, mint a levél témáját/. A *szoteriológia* azonban a történelemben, *mint gyűlékezé*<sup>152</sup> és *mint új etikai magatartás* nyer alakot /v.ö. Róm 12 k/ és vár a *látásban való beteljesülésre* /v.ö. Róm 8,18-30/. Ezt a vázlatot követve akarjuk a páli teológiát előadni.

### II. FEJEZET

## JÉZUS KRISZTUS /a krisztológia/

### 32.§: A kérdés feltevése

Otto Michel, *Der Christus des Paulus*, ZNW 32 /1933/, 6-31; Oscar Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, 1943; Nils Alstrup Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, in: *Neutestamentliche Studien f. R. Bultmann z.s. 70. Geburtstag*, 1954, 3-9; Ernst Käsemann, *Liturgische Formeln im Neuen Testament*, RGG II<sup>3</sup>, 993-996; Oscar Cullmann, *Christol.*, 169-185; Ingo Herrmann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, 1961; Hans Lietzmann, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses*, *Kleine Schriften III*, 1962, 163-181; Eduard Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1962<sup>2</sup>; Ferdinand Hahn, *Hoheitstitel*, 218-225; Anton Vögtle, *Der Menschensohn*, in: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, I, 1963, 199-218; Wilhelm Thüsing, *Per Christum in Deum*, 1965; Horst Robert Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, 1967; Erhardt Güttgemanns, *Christos in 1Kor 15,3 b - Titel oder Eigenname?*, *EvTheol* 28 /1968/, 533-554; Joachim Jeremias, *Nochmals: Artikelloses Christos in 1Kor 15,3* ZNW 60 /1969/, 214-219; Ferdinand Hahn, *Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments*, VF 15 /1970/, 3-41; Christoph Burger, *Jesus als Davidssohn*, 1970; Walter Grundmann, *ThW IX*, 545-555.

#### 1. Krisztológiai kijelentések hagyománytörténeti struktúrája Pálnál

A Pál által képviselt krisztológia címekről, megfogalmazásokról és rövid kijelentésekről szól. Ez a krisztológia leveleiben sehol sincs kifejtve tematikusan; ez a tárgyalások és fejtegetések szempontja és kritériuma, de nem témája.

Címek és megfogalmazások, mint ahogyan majd az analízisük mutatja, az általános egyházi hagyományból vették. Éspedig e hagyomány Pálnál található rétegeiből a hellénista egyház krisztológiája szóval meg. Ez a krisztológia világosan elválik a palesztínaitól, amely Pálnál közvetlenül formulák által jelenik meg, melyeket átvesz, de mint pl. a Róm 1,3 k-ban, kontextus és átdolgozás útján szerkeszti egybe. A hellénista egyház Pál által elfogadott hagyományai éppen fordítva, nem adják egyszerűen vissza annak a krisztológiáját. Ez Pál által véghezvitt válogatás, amely meghatározott hagyományáramlatoknak felel meg. Ezek mellett már a páli időben voltak olyan hagyományok, amelyek - tovább képződve - az 1Péter levélben, a szinoptikus hagyományok későbbi rétegeiben, a Zsidókhöz írt levélben és a jánosi írásokban kerülnek napvilágra.

Az a krisztológia, amelyet Pál, anélkül hogy külön témákra bontana, kifejleszt, ennek megfelelően önálló, mert az a hagyomány kritikai kiválasztásán alapul, amely sok tekintetben nem állhatott elő közreműködése nélkül, ezt azután elhatárolja és kibontakoztatja és ilyen módon történő alkalmazás által interpretálja.

Függetlenül a szükséges hagyománytörténeti megkülönböztetéstől, a Pál által elfogadott hagyományokban tükröződnek a hellénista krisztológia alapvonásai, amelyek általában tipikus módon különböznek a palesztíni ősegyház krisztológiai elemeitől.

## 2. Változtatások a palesztíni ősegyházzal szemben

### a/ A cím

A hellénista egyházban, ahol Pált reprezentatívnak tekintik, a krisztológiai címet alapvetően másként alkalmazzák, mint a palesztíniában.

A szinoptikus hagyomány uralkodó címét, az "Emberfiát" Pál valószínűleg ismeri; az 1Kor 15,28-ban a 8. Zsoltárt Krisztusra értelmezi, amely az Emberfiáról beszél, mindenesetre anélkül, hogy ezt a fogalmat egyúttal idézné. Talán e megjelölés adott neki alkalmat arra, hogy Jézust második Ádámnak nevezze /35 §,6 c/. A további újszövetségi levéllírodalomban és ennek megfelelően a hellénista egyház gyülekezeti nyelvében sem alkalmazták ezt a megjelölést, miután ez a hellénista embernek eleve érthetetlen volt. Ez az evangéliumi hagyományban élt /19 §/ és mellette csak elvétve jelenik meg az apokaliptikus látomásokat ecsetelésében /Csel 7,55 k; Jel 1,13/.

Már a palesztíni egyházban is csak tartózkodással használt *Dávid Fia* kifejezés /Mk 12,35-37 v.ö. 18,3 §-al/ sem Pálnál, sem a további újszövetségi levelekben nem fordul elő. Csak Jézus dávidi leszármazásának a hagyománya maradt fenn Pálnál /Róm 1,3 k/ és a továbbiakban /2Tim 2,8; Jel 5,5; 22,16/.

A palesztíni gyülekezeti nyelv négy krisztológiai címéből a ritka *Isten Szolgája* Pálnál eltűnt. Az uralkodó cím a *Krisztus* névvé lett, az *Istenfia* és az *Úr* új képzetekkel töltődnek meg és a krisztológiai kijelentések döntő hordozóivá lettek.

### b/ A tartalom

Hogy miképpen változik e kijelentések tartalmi struktúrája, példászerűen a Róm 1,3 k-ban, a palesztíni megfogalmazás kontextusán lesz látható. Pál elébe helyezi ennek a "Fiáról" fordulatot és a Dávid törzseiből való születést a préegzisztens Fiú inkarnációjává teszi. A végén kiegészíti: "ez a Jézus Krisztus a mi Urunk", aki "Isten hatalmas Fiává" dicsőült meg, Őt most "Jézus Krisztusnak" nevezi és a "mi Urunknak" jelöli meg.

Az a kérdés, hogy ezek a változatok egy másik környezethez való nyelvi asszimilációt jelentenek-e és tárgyyszerű kifejtést a kérdések új színtere

számára avagy Jézus megjelenése értelmezésének a felváltását jelentik egy másik által? *Herbert Braun* szerint ez a változás tárgyi törés volt, úgyhogy a krisztológia variálható Nagyság és csak az antropológia volna az Újszövetség maradó része.<sup>153</sup> E kulcskérdésre tekintettel az új címeket és kijelentéseket most egyenként meg kell vizsgálnunk.

## 3. A "Jézus Krisztus" név

### a/ "Krisztus" mint név

Pál megközelítően sem vesz egy főnevet oly gyakran az ajkára, mint a *Christos*-t; kb. 400-szor található meg nála. Tudja, hogy a *Christos* eleve zsidó méltóság-jelzés, ezért köti össze pl. a 2Kor 1,21-ben a *chríó* igével. Számára azonban, mint az egész hellénista egyház számára, többé nem zsidó vagy őskeresztyén cím, hanem tulajdonnév.

Hogy a *Christos* Pálnál teljesen tulajdonnévként használatos, a névelőből még nem ismerhető fel: a szó ugyan legtöbbször névelő nélkül, de többször névelővel is használatos. A görögben ugyanúgy, mint a héberben azonban a szó névelő nélkül is címként<sup>154</sup> fordul elő, másfelől mindkét nyelvben a tulajdonnevek is névelővel vannak összekötve /pl. Mk 15,43 k; Lk 23,25/. Pál azonban a *Christos*-t mondatlanilag úgy alkalmazza, hogy mindenütt névként fordítható és úgy kell fordítani.<sup>155</sup>

Ez nem azt jelenti, hogy ez a hellénista egyház számára idegen cím csupán második névvé merevedett volna. Ez beszédes második név lett. A Jézus név mindennapi volt, a második név, a *Christos* azonban egyszeri. Ez a cím egyfajta kiemelésévé lett és ezért pl. a Kúrjosz címmel soha sincs közvetlenül összekötve, hanem a Jézus nevet mindenkor közé helyezik: *a mi Urunk Jézus Krisztus*. A hellénista keresztyének ezt a hármas hangzást csaknem hasonlóan hallják, mint az *Imperator Cesar Augustus*-t. A különös név nyomán nevezi a nem keresztyén környezet őket "keresztyéneknek" /ApCsel 11,26; 1Péter 4,16/.

### b/ A nevek alkalmazása

Mivel beszédes nevek voltak, szándékosan megfelelő kijelentésekbe helyezik őket: "Jézus" többnyire a Földi, csak elvétve a Feltámadott, és az Eljövendő /1Thessz 1,10; 2Kor 4,5/. "Krisztus" egyedül Pálnál és már az átvett kifejezésekről szóló hagyományban<sup>156</sup> legtöbbször a meghalással és a feltámadással van összefüggésben. A "Jézus Krisztus" kettős név szívesen a Megdicsőültet és a paruziában megjelenőt nevezi meg /pl. Róm 1,4,6; 6,3; 1Kor 1,8/. Az ünnepi kiemelésre pl. a levelek kezdetén és végén, a "mi Urunk Jézus Krisztus" összekapcsolás szolgál /Róm 15,30; 1Kor 1,2; 2Kor 1,3; Gal 6,14.18/ vagy "Jézus Krisztus a mi Urunk" /Róm 5,21; 6,23; 7,25; 8,39; 1Kor 1,9; 15,31/.

Miközben a Krisztus cím ilyen kifejező és ezért ezt a nevet használják első sorban, az *Istenfia* és az *Úr* megjelölések új dimenziókkal bővülnek. A megértés új horizontjában az egyik jelzi Jézus kapcsolatát felfelé, a másik kapcsolatát lefelé.

## 33.§: Istenfia

1-3-hoz: Oscar Cullmann, *Christol.*, 276-313; Ferdinand Hahn, *Hoheitstiel*, § 5; Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, 1975; Eduard Schweizer, *hyios*, ThW VIII, 364-395.- 4-hez: Eduard Schweizer, *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Pulus*, in: ders., *Neotestamentica*, 1963, 105-109.- 5-höz: Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11*, SAH 1927/28, 4. Abh., 1928 /Neudr. 1961/; Dieter Georgi, *Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11*, in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R.Bultmann zum 80. Geburtstag*, 1964, 263-293; Ernst Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2,5-11*, in: *Exeg. Vers. I*, 51-95; Georg Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11*, ZNW 55 /1964/, 63-78; Gottfried Schille, *Frühchristliche Hymnen*, 1965; Joachim Jeremias, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, in: u.ö., *Abba*, 1966, 269-276; Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, 1967; R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, 1967; Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1967 /1973<sup>2</sup>/; Claus-Hunno Hunzinger, *Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3*, in: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Festschr. f.J. Jeremias, hg.v. E. Lohse, 1970, 142-156; Martin Rese, *Formeln und Lieder im Neuen Testament. Einige notwendige Anmerkungen*, VF 15 /1970/ 75-95; J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical and Religious Background*, 1971.- 6-hoz: Christian Maurer, *Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Kolosser 1,15-20*, WuD NF /1955/, 79-93; James M. Robinson, *A Formal Analysis of Colossians 1,15-20*, JBL 76 /1957/, 270-287; Ernst Käsemann, *Eine urchristliche Tauf liturgie*, in: *Exeg. Vers. I*, 34-51; Hans Jakob Gabathuler, *Jesus Christus. Haupt der Kirche - Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre*, 1965 /Irodalom! / Nikolaus Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12-20*, 1967; Eduard Lohse, *Meyer-K IX/2*, 1968, 77-103; Theodor Ahrens, *Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961*, Diss. /masch./ Hamburg 1969; Rudolf Schnackenburg, *Die Aufnahme des Christushymnus durch der Verfasser des Kolosserbriefes*, in: *Evangelisch-katholischer Kommentar. Vorarbeiten Heft I*, 1969, 33-50; Eduard Schweizer, *Kolosser 1,15-20*, ebd., 7-31.

## 1. A megértés hellénista horizontja

## a/ Hellénista istenfia-képzetek

Hellénista emberek az "Istenfia" jelöléssel más képzeteket kötöttek össze, mint a zsidók. Az ószövetségi hagyományban Istennel való különböző szintű szövetségi viszonyt fejez ki és ebben az értelemben alkalmazták azt a szinoptikus hagyomány kidolgozásánál és már a palesztinai egyházban a Jézusról szóló hitvallásban /19 §, 9/. A hellénista gondolkodásban azonban

már messzemenően nem egy isten-családhoz való tartozást mutat, annál inkább azonban az *isteninek a kinyilvánítására* utal és ennek megfelelően emberekre alkalmazták. Így valami isteni mutakozhat meg egy uralkodónak a sikeres politikai bölcsességében és tetterejében, mint *Augustusznál* és egy vándor filozófusnak az életet segítő filozófiájában és csodatettében, mint a *Tyana-i Apollonius-nál*. Az olyan emberek, akik által, mint a héroszok által is, az mutatkozik meg, hogy az isteni jelleg a világot jótékonyan megváltoztatja, élénk tárják a *theios anér*, az isteni ember vallásfenomenológiai típusát. Ezeket az antik világban, természetesen korlátokkal "Isten fiai-nak" nevezik.<sup>157</sup> Az isteni jellegnek egy teljesen más manifesztációját képviseli a gnosztikus kijelentő a Kr.u. 100 körül előállott *Hermesi Traktátusokban*: emlékezteti a világosság ebbe a világba alásüllyedt lelkeit isteni eredetükre, hogy visszavezesse őket a fenti világba, mégis nem azért, hogy ezt a világot megjavítsa. *Simon mágus*, aki magát "Isten nagy erejének" nevezte /ApCsel 8,10/, valószínűleg a gnózis előfutára, későbbi híradások<sup>158</sup> szerint magáról ezt mondta: "én Isten vagyok vagy Isten fia /*theou pais*/ vagy isteni Pnuma".<sup>159</sup>

## b/ Az átvitelemélet

*Bultmann* szerint a hellénista keresztyének az "Istenfia" hagyományos megjelöléssel gondolkozási feltételeik alapján Jézusnak "isteni lényezet", "isteni természetet" tulajdonítottak, amely által ő "az emberi szférától megkülönböztetett" és "isteni *dynameis*-szal teljes".<sup>160</sup>

Részleteiben az újszövetségi szövegekben a hellénista istenfia képzetek fő típusai Jézusra átvéve újra megtalálhatók.

1. A szinoptikus hagyományban mindenekelőtt Márknál Jézust, mint Istenfiát egy *theios anér* értelmében ábrázolják, "aki a csodái által az isteni *exousia*-ját nyilatkoztatja ki".<sup>161</sup>

2. A Pál előtti Krisztus-himnuszról a Fil 2,6-11-ben és ezzel összehasonlítható helyeken hasonló Fiú-képzet szólal meg, mint a közel-keleti fiúistenségek Ozirisz, Adonisz, Attisz himnuszaiból, amelyeket mindenekelőtt a misztérium-kultuszokban tiszteltek; a fiúistenség emberi halálósorsot szenved el és ebből úgy jön elő, mint azoknak a szabadítója és *káirosz*-a, akik tisztelték őt.

3. A szóteriológiai jellegű példák mellé egy *kozmológikus* típus lép. A gnosztikus megváltó-mítosz fiúistensége az ósidőben az emanáció közvetítője volt, amelynek folyamán az isteni-jelleg fokozatosan mélyebbre süllyedt az anyagba és abba bezárult. A fiúnak a második alászállása által a kozmoszban fogvatartott világosság-lelkek megszabadulnak és a felső világba hazavitetnek. Ezt a mítoszt ugyan ahogyan *Bultmann* is elismeri, expliciten egyetlen Pál előtti szövegben sem adják elő, mégis állítólag a hellénista keresztyénység ebből vette azt a gondolatot, hogy a Fiú préegzisztens, "Isten képmása", a teremtés közvetítője és az alá-és felszállása által az a Megváltó lesz, aki a megváltottakat, mint saját testét, maga után vonja.

*Bultmann* analízisét közben módszertanilag hasonlóan Helmut Köster<sup>162</sup> viszi tovább és korrigálja. Itt a *theios anér*-krisztológia szélesen kiépül, a gnosztikus megváltó-mítoszból való levezetés helyébe lép a zsidó szófia, a zsidó misztérium-típus és a hűsvéti kérium. Ebben lesz világosság dokumentumok által, hogy a vallástörténeti analíziseket, amelyekből *Bultmann* ezt a három vallásfenomenológiai típust kifejlesztette, közben jelentős részben a történeti kutatás tálhaladóttá tette. Annak a gnosztikus megváltó-mítosznak, amelyből a hellénista krisztológia legfontosabb nyilatkozatait Pálnál ő levezette, nem mutatható ki keresztyénység előtti jelleg.<sup>163</sup> Miközben ezt a nézetet messzemenően érvényesítették, mégsem lett eléggé tudatos, hogy a *theios anér* tipizálást is e kutatási irányban kritikailag felül kellene vizsgálni és vallástörténetileg differenciálni és pontosítani.<sup>164</sup> Ezen túlmenően sem az "isteni emberek", sem a misztériumok

meghaló és újból életre kelő istenségei eleve nem "istenfiak", még ha azokat sokszor, de semmiesetre sem állandóan, így jelölték is.<sup>165</sup>

#### c/ Alapvető történelmi és tárgyi ellenvetések az átvitelemeléssel szemben

A vallástörténeti egyes korrektúrákon túl a korai hellénista krisztológiának az átvitel-elmélet által történő magyarázatával szemben két alapvető kétség támad:

1. A hellénista isten-fia-fogalmak itt kiemelt típusai és méghozzá a krisztológiának az átvitel által azokból támadó típusai vallásfenomenológiai absztrakciókon alapulnak, amelyek a vallástörténeti jelenségek között túl kevésbé tesznek különbséget. A hellénista krisztológia történeti analízise azt eredményezi, hogy itt nem egyszerűen mítikus sémákat vittek át Jézusra, hanem hogy igen különböző tényezők és motívumok hatottak közre a krisztológiai képzeteknek a kialakításánál. A vallástörténeti iskola előzményeiről kifejlesztett átvitel-elmélet módszerkritikai szempontból szimplifikálásnak bizonyul.
2. Az átvitel-elmélet szerinti rekonstrukció elvétől egyúttal a döntő tárgyi szempontot. A hellénista keresztyének az Isten-fiúságot többé nem az istenségről való hellén képzetek felől, hanem az Ószövetség Istene felől értelmezik; mert az azoktól való elfordulás és az ehhez való odafordulás lett a megtérésük központi tartalma /1Thessz 1,9/. Ezért az "Isten fia" megjelölés számukra éppen nem "isteni lényeg", "isteni eredet" stb. juttatja kifejezésre. Az itt mindig visszatérő "isteni" szót Pál sohasem alkalmazza Jézusra; ez az egész Újszövetségben csak kétszer fordul elő, még pedig krisztológiai vonatkozás nélkül /ApCsel 17,29; 2Pét 1,3 k/. Az "Isten fia" cím Jézust a hellénista keresztyének számára is különleges kapcsolatba hozza az Ószövetség Istenevel, aki nem a kozmosz mélysége, hanem minden világius léthez a személyes Partner. Így néz keresztül az átvitel-elmélet a hellénista krisztológia előállítására nézve döntő tárgyi alapkérdésen, t.i.: hogyan kerülhetett a néhány éve meghalt Jézus az Ószövetség Istenevel olyan kapcsolatba, ahogy azt az "Isten fia" cím a hellénista egyház Pál által elfogadott hagyományában szóhoz juttatja.

#### 2. Áttekintés az "Istenfia" elnevezés alkalmazásáról

##### a/ A szóhasználat

Már a szóhasználat tanulságos. az "Isten fia" címet, és közvetlenül "a Fiú"-t Pálnál csupán egyetlenegyszer találjuk /2Kor 1,19; v.ö. Ef 4,13 és 1Kor 15,28/, különben a "Fiú" mindig birtokos névmással van, "az Ó Fia"; mert a kijelentés alanya Isten. Ennek megfelelően ezt a fordulatot nem hagyományos címként, hanem sajátos tartalma szerint használja, hogy Jézusnak Istenhez való viszonyát jelentse ki. /Isten/ Fia "a páli használatban az üdvhordozónak a megjelölése az Istenhez való tartozása szempontjából".<sup>166</sup>

#### b/ Az előfordulás

Pál ezt az elnevezést egészében véve viszonylag ritkábban használja, mint a Zsidókhoz írt levél vagy a János evangéliuma, t.i. 15-ször. E helyek közül 6 hagyomány-történetileg ugyan átvett formulákhoz és fordulatokhoz tartozik /Róm 1,4; 8,3,32; Gal 2,20; 4,4 k; 1Thessz 1,10/, 9 azonban az apostol saját megfogalmazása /Róm 1,3,9; 5,10; 8,29; 1Kor 1,9; 15,28; 2Kor 1,19; Gal 1,16; 4,6/<sup>167</sup>.

A hagyományos kijelentések - eltekintve a palesztínai egyházból származó megdicsőülés formulától, Róm 1,3 b. 4-ben - egy küldetés-formula /Róm 8,3/, kettő odaadás-formula /Róm 8,32; Gal 2,20/ és egy parúzia-formula /1Thessz 1,9 b.10/. A páli formulákat nem lehet sajátos kijelentés-körökre felosztani.

Ha a kijelentések tartalmára nézünk összességében, akkor a palesztínai egyház Róm 1,3 k-beli hitvallása és Pál között tekintélyes fejlődés rajzolódik ki.

#### 3. A Fiú működésének a kezdete

a/ A palesztínai egyház legősibb hitvallása szerint Jézus a feltámadás ill. mennybemenetel által "Isten hatalmas Fiának bizonyult" /Róm 1,3 k; 26 §, 4/. Mi volt előzőleg? Isten fia erőtlenségben? Ezt nem mondja! A hitvallás munkálkodásra való elhívást, nem pedig egy létet akar kifejezni.

b/ A palesztínai mennybemenetel-krisztológiának ez a kijelentése a munkálkodásról, mint Fiúról, *egyfelől a történelmi megjelenésére tekintettel, másfelől a kozmoszhoz való viszonyára tekintettel* hangzik el.

1. A szinoptikus hagyomány nagyon korai rétege szerint Jézus a János-kereszttségben nyer elhívást, mint "szeretett/egyetlen/ Fiú" /Mk 1,10 k; 5 §, 3/. Így földi munkálkodása e jel alatt áll.

A Máté és Lukács szerinti előtörténetekben megjelenésének a történeti eredetére kérdeznék vissza és azt magyarázzák: Jézus történeti élete eredetétől kezdve Isten lelke által meghatározott. Ezért kell a Lk 1,35 szerint születésétől kezdve "Isten fiának" nevezni - nem azért, mert a születése egy istenség általi mitológiai nemzés szellemének felelne meg /v.ö. 4 § 2/.

E két nyilatkozat Pálnál nem fordul elő, noha az elsőt bizonyosan, a másodikat valószínűleg már az ő idejében a palesztínai egyház hagyományaiban képviselték. Ezek beletartoznak az evangéliumi hagyomány kereteibe.

2. Pál ezzel szemben azt fogadja el, ami a hellénista egyház hitvallásában a megdicsőülés-krisztológiából következett: *Jézus a préegzisztens Fiú inkarnációja!* Hogyan jelölhetnek egy embert a halála után alig 15 évvel ilyen módon? Hogyan állt elő a préegzisztens-krisztológia?

#### 4. A préegzisztens-kijelentés keletkezése

##### a/ A tárgyi motívum

Ha, mint ahogyan a vallástörténeti iskola elfogadta, csupán a mítikus sémának a Jézusra átviteléből állott volna elő a krisztológia, akkor nem volna érthető, hogy miért nem mondták ki éppen a szinoptikus hagyományban az Emberfia préegzisztenciáját; mert az Emberfia a zsidó apokaliptika<sup>168</sup>

szerint az örökkévalóság óta a Felséges trónján van elrejtve. Éppen így Jézusnak, mint préegzisztens bölcsességnek az értelmezése a Mt 11,25 k-ban a bölcsesség préegzisztens képzetét maga után vonhatta volna /Péld 8,22 kk; 24,3 kk/. A préegzisztens krisztológia mégis csak abban az órában fejlődött ki, amikor a kérügmáért és a hitért szükséges volt, tudniillik amikor az evangélium hellénista emberekkel találkozott. A palesztin-zsidó ember a világot, *mint történelmet* tapasztalta meg: ezért értette úgy Jézust, mint a történelem eszkatológikus beteljesítőjét. A hellén ember számára azonban a világ a kozmosz, amely a hatalmasságok által uralt világ-épület. Minden olyan Jézusról szóló kijelentés, mely a hellénista ember léteire jelentőséggel bírhatott, ezért a kozmoszra is vonatkozott. E motivációból megérthető tárgyyszerűen a préegzisztens kijelentés keletkezése: *olyan hitismeretet fejlesztettek ki, amely Jézus eljövését lényege szerint a kozmoszra vonatkoztatta.*

#### b/ A nyelv eszköze

E hitismeret kifejezésére a hellénista zsidóság különböző nyelvi és fogalmi eszközöket kínált. A megszemélyesített bölcsességet a kozmoszra vonatkoztatta. A közeli érintkezések azt mutatják, hogy a hellénista kereszténység e képzetekhez kapcsolódott.<sup>169</sup> A Gal 4,4 úgy szól a Fiú elküldéséről, mint a Bölcsesség 9,10 a bölcsességről: "küldd el őt a szent egekből és dicsőséged trónjától küldd el őt". Mint a Gal 4,6-ban úgy következik a Bölcsesség 9,17-ben a paralell kijelentés a Lélek elküldéséről, és csak e két helyen alkalmazza Pál a "küldésre" az *exapostelló* ígét, amely a Bölcsesség könyvében is megvan. A világra való eljövétel, azután mindenestre csak a bölcsességnek Izrael idején a Tóra alakjában való lakozásához vezet /Sir 24,11/ vagy prófétai emberek inspirációjában, de nem inkarnációhoz: "nemzedékről nemzedékre bemegy a megszentelt lelkekbe és így terem Istennek barátokat és prófétákat" /Bölcsesség 7,27/.

A világba eljövettel megelőző préegzisztenciáról itt is és ott is az hangzik el, hogy teremtés-közvetítés volt a feladata; így Krisztusról az 1Kor 8,6-ban többek között és a bölcsességről a Péld 3,19; 8,22-31; Bölcsesség 9,1 k.9; Sir 24,3; Filo, Det Pot Ins 54 többek között.

E nyelvi eszköz segítségével a préegzisztenciáról a következőkben összeállított kijelentések adódnak az említett tárgyszerű motívum által.

### 5. A préegzisztens Fiú elküldése és inkarnációja

#### a/ Formulák

A Gal 4,4 k és Róm 8,3-ban a következő kijelentést találjuk: "Isten elküldte Fiát". Ennek formula-jellege van, mert ez függetlenül Páltól visszatér a Jn 3,16./17; 1Ján 4,9-ben. A szinoptikus hagyomány az *élthon* - mondásokban /Mk 2,17; Lk 19,10/ Jézus eljövételéről beszélt és ez alatt csak Isten által való megbízatását értette. Kozmikus koordinátákban ezt az eljövettet úgy kell jellemezni, mint mindazzal szemben amit világnak neveznek partnerként való "eljövettel"; és célja nem a pusztán történelmi megbízatás, ha-

nem az inkarnáció lehetett: "... Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született a törvénynek alávetve" /Gal 4,4/. Úgy születik meg, mint ember és mindenkihez hasonlóan a törvénynek alávetve. És mégis különbözik mindenkétől; "a bűnös testhez hasonló formában" küldetik /Róm 8,3 k/; "testté" lesz /Jn 1,14/, mondhatná Pál is, de nem a "bűnnek a testében". Hozzátartozik a testhez /Róm 9,5; v.ö. 2Kor 5,16/, de ez őt nem határozhatja meg: Nem követi a "test törekvését", a bűnt /Róm 8,5-7/. Az általános ember: léttől való eme különbséget a távolságot kifejező "hasonló forma" jelzi; a Fil 2,6-11-ben pedig ez közelebről meg van magyarázva.

#### b/ Himnuszok

A Fil 2,6-11-ben levő Krisztus-ének nem úgy adja elő Krisztus eljövését, mint Istentől való küldést, hanem mint a Préegzisztensnek az önmaga megüresítését. A Pálnál nem gyakori fordulatoknak a meglehetősen nagy száma valószínűsíti azt, hogy Pál az egész éneket vagy legalább a lényeges elemeit a hagyományból vette át és csak csekély mértékben alakította át.

Az éneket az 5 v.-ben ez az előzetes megjegyzés vezeti be: "Azt törekedjétek megvalósítani magatokban, ami Krisztus Jézusban is megvolt". Négy kettős parallelizmus membrumban képezi a két versszak közül az elsőt.<sup>170</sup>

#### I

/6/ "mert ő Isten formájában lévén nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel

/7/ hanem dicsőségéről lemondott, szolgai formát vett fel, emberekhez lett hasonlóvá, és magatartásában is embernek bizonyult;

/8/ megalázta magát, és engedelmessé lett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig.

#### II.

/9/ Ezért fel is magasztalta őt az Istenmindenek fölé, és azt a nevet adományozta neki, amely minden névnél nagyobb,

/10/ hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieiké, földieké és földalattiaké,

/11/ és minden nyelv vallja, hogy JÉZUS KRISZTUS UR és Atya Isten dicsőségére."

Ez az ének a palesztinai egyház megdicsőülést kifejező krisztológiájának megfelelően halad, valamint a passió szinoptikus értelmezése vonalán /§ 22,2/ az igaz megalázásának és felmagasztalásának az ószövetségi zsidó képzetéből kiindulva.<sup>171</sup> A megalázott igaz ismertetőjele az engedelmeség, amely bizonyos körülmények között végül a mártírságában nyilvánul meg. Ez a folyamat itt kozmikus dimenziókban rajzolódik meg, úgyhogy ebből két kijelentés fakad.

1. A 7 b. és a 8 b. szerint a préegzisztens Fiú "emberekhez lett hasonlóvá" és "magatartásában is embernek bizonyult", azaz Jézus valóban ember volt; de minden mással ellentétben "engedelmes" volt. Ha a szinoptikus hagyományban mindenestől igaznak látjuk, akkor itt engedelmesnek. Ez az abszolút engedelmeség nem erkölcsi kvalitás volt, hanem az Atyától való küldetés teljesítése /Gal 2,20/. Tehát ő nem "tisztán csak ember", mint ahogy *Bulmannal*<sup>172</sup> magyarázzák sokan, úgyhogy ez a krisztológia az evangéliumunk szerinti Jézus ábrázolást kizárna.<sup>173</sup>

2. Ez a sajátos és mégis nem korlátozott emberi mivolt nem olyan volt, mint a szinoptikusokban a történeti folyamat alapján, hanem mint olyan már meglétében megalázás: "megalázta magát" /8a/ "dicsőségéről lemondott" és ember lett /7a/. Ennek a kijelentésnek az alanya a préegzisztens Fiú, ha ez a cím itt nem is jelenik meg. A préegzisztens a 6.v. szerint Isten *morfé*-jét az emberével cserélte fel. A *morfé* itt nemcsak külső alak, hanem létmód, pozíció. Ő azt, ami neki adatott, nem használta ki magának a testi ember szerint, hanem az Istentől való küldetésnek a rendelkezésére bocsátotta: "Dicsőségéről lemondott", Isten létmódjáról mondott le és "megalázta magát", "szolgai formát vett fel" /7b/. Nem úgy lesz "szolga", mint az ószövetségi igaz, Isten eszközként, hanem mint aki a kozmoszban fennálló kénysernek kiszolgáltatója magát.

Azt a minket érdeklő kérdést, hogy a Préegzisztensnek ez a dicsőségről lemondó szubjektuma az Engedelmesnek a szubjektumával miként függ össze, azaz a személyes lét kontinuitásának a kérdését, a himnusz nyitva hagyja!

Jézusra tekintve ezek a Fiú kenézisáról szóló kijelentések hasonlóan az Atyától való küldetésének a kijelentéseihez világossá teszik: Jézus nem olyan ember volt, aki vallásos-erkölcsi teljesítmények által magát minősítette, sokkal inkább a minden emberi mivolttal szembeni partnerségből jött. Érettünk "szegényé" lett /2Kor 8,9/. Megfordítva, ő nem is félisten volt, hanem az egzisztenciája szerint teljesen ember, de olyan, aki a rendeltetésének megfelelően élt, az engedelmes ember /Mk 10,45/.

Jézusnak ez a származása, mint a második versszak kifejti, a felmagasztalása által megerősítést nyer. Az, hogy a préegzisztens származásáról szóló kijelentés nem spekulatív, hanem egzisztenciális karakterű, teljesen világos lesz magáról a préegzisztenciáról szóló kijelentések által.

## 6. A Préegzisztensnek a teremtésben való közreműködése

### a/ Formulák

Az 1Kor 8,6-ban kiemelkedik a kontextusból egy kéttagú hitvallásformula:

"Nekünk egyetlen Istenünk az Atya,  
Akitől van a mindenség, mi is Óerte,  
És egyetlen Urunk, a Jézus Krisztus,  
Aki által van a mindenség, mi is Óáltala".<sup>174</sup>

Ha a hellénista keresztyének kozmológiájuk horizontjában Jézusnak Istenhez és világhoz való viszonyáról kérdezősködtek, meg kellett nekik mondani: Isten nem képviseli a világ jobbik részét, vagy nem lakozik abban, hanem inkább mint a Teremtő áll szemben vele /Róm 4,17; 11,36; 2Kor 4,6/. Ez azonban a hellénista embernek idegen ószövetségi képzet.<sup>175</sup> Hogy Jézus nem a teremtmény, hanem a Teremtő oldalához tartozik, azonnal világos lett, amikor a földi /Jézus/ Isten helyén állva az új parancsolatot hirdette

a maga helyén pedig a bűnösöket elfogadta. Isten azonban az ószövetségi gondolkodás számára nem a legmagasabb lét, hanem cselekvő akarat. Ezért a hozzá tartozás a préegzisztens képzet keretében csak úgy fejezhető ki, mint a teremtésében való részvétel, azaz mint a *teremtésben való közvetítői szerep*. Ennek a képzetnek a struktúrája az Isten végidőbeli uralmáról szóló kijelentésekben lesz világos, mely a Megdicsőült által megy végbe /§ 34,2/ A préegzisztens által való teremtés megfelel az általa történő új teremtésnek: "mi is Óáltala" /v.ö. 2Kor 5,17; Gal 6,15/.

### b/ Himnuszok

Ezeket a kijelentéseket úgy alakították ki és költötték át, ahogyan a Kolosse-i gyülekezetben a gnoszticizmus előtti mozgalom Krisztust a kozmoszba beillesztette, mint a világhatalmak között valami közbeeső lényt. Ennek megfelelően vallja a Krisztus-himnusz a Kol 1,15-20-ban:

#### I.

/15/ "Ő a láthatatlan Isten képe, az elsősülött a teremtmények között,

/16/ mert benne teremtett minden a mennyen és a földön, a láthatók és a láthatatlanok, akár királyi székek, akár uralmak, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok: minden Óáltala és érte teremtett.

/17/ Ő előbb volt mindennél, és minden őbenne áll fenn.

#### II.

/18/ Ő a feje a testnek, az egyháznak, ő a kezdet, az elsősülött a halottak közül, hogy minden tekintetben ő legyen az első.<sup>176</sup>

/19/ Mert tetszett az egész Teljességnek, hogy benne lakjék,

/20/ és hogy általa békéltessen meg önmagával mindent, a földieket és a mennyeieket úgy, hogy békességet szerzett a keresztfán kiontott vére által."

A teremtésben való közvetítés ennek megfelelően nem csupán a kezdeti aktusban való részesedés, hanem a kozmoszsal való megmaradó kapcsolat: Ő "a teremtmények között az elsősülött" /15b/, nem mintha ő volna elsőként teremtve, hanem mert ő "mindenek előtt" van /17v./ Ő "mindenek előtt" van, azt jelenti, hogy minden fölé van rendelve és "minden őbenne áll fenn". Ez a görög gondolkodásra nézve ezt jelenti: ő hozza létre a harmonikus rendet és a bibliai gondolkodásra nézve ez azt jelenti: ő hordozza a mindenséget formálón és irányítón /Sir 43,26; Zsid 1,3/.

## 7. A préegzisztens-kijelentéseknek a maradandó jelentősége

A préegzisztens-képzetnek a hagyománytörténeti struktúrájából és kerygmatis irányából felismerhető az, ami abból egy ma már megváltozott ige-hírdetési helyzetben teológiaiailag fontos marad.

Már az újszövetségi kijelentésekre nézve és iránytmutatóan számunkra az időbeli Előzmény és a térbeli Fent másodlagos kifejező eszköz. Ezeket már Pál többé-kevésbé képszerűen gondolta: mert Isten az ő számára tér és idő felettien fenséges, nem a felső emelet lakója a kozmoszban. Jézus tehát itt nincs az antik világtérbe beillesztve, hanem a hellénista ember világtértelemezésére vonatkozott.

Ha hagyjuk, hogy a kozmológiai terminológia az újszövetségi szándékkal egybehangzóan, háttérbe szoruljon, akkor a *préegzisztens kijelentések kétségtelesenül az extra nos-t juttatják kifejeződésre*: Ami Jézusban történik, az a minden világi léthez való teljes partnerségből ered. Ezt az egzisztencialista interpretáció is hangsúlyozza,<sup>177</sup> de a préegzisztens kijelentések még többet akarnak. Ezek a palesztínai hagyománnyal szemben Jézus új dimenzióját akarják felfedezni, még pedig a Teremtővel és teremtménnyel való kapcsolatát. Jézusban nem az isteni principium találkozik egy Istentől elidegenedett, tisztán szekuláris világgal, hanem a Teremtő, mint Megváltó. Isten, aki Jézusban új lehetőség megélését indítja el, ugyanaz, mint akivel mint Teremtővel és a világ Urával, mindig is dolgunk volt, persze leplezetten.

És ez egyúttal ezt jelenti: Isten nem oldódik fel az ember Jézusban és az ő művében. Jézusban, amint ez lezáróan a János 1,14-ben megfogalmazódik, a Logosz, az eszkatologikusan magát kijelentő Isten, nem maga Isten lett emberré.

### 8. A Fiúság lényege

A palesztínai egyház számára Jézus a Fiú volt, mert Istennel egyedülálló szövetségben volt és a Lélek irányította. A préegzisztens krisztológia számára ő az, mert a munkássága Istennel egységben van és ezért Isten lényegét tükrözi vissza.

a/ A 2Kor 4,6-ban Pál arról tesz hitvallást, hogy ő, amikor hitre jutott, Isten dicsőségét /doxa/ Krisztus arcán szemlélte. Az, aki kivonja magát a hit alól, nem látja "a Krisztus dicsőségéről szóló evangélium világosságát, aki az Isten képmása /eikón/" /2Kor 4,4. "Isten képmása /eikón," a 2Kor 4 szerint Krisztus, mint Megfeszített és Megdicsőült, a Kol 1,13 szerint "szeretett Fiú" préegzisztenciájától fogva.

A Gen 1,27-ben az eredeti Ádám Isten képmásaként van jelölve és Pál ezt a helyet az 1Kor 11,7-ben az Adámtól származó emberre vonatkoztatja. A krisztológiai kijelentésekben azonban bizonyára követi e helynek a bölcsességre való alkalmazását, amely a Bölcsesség 7,26-ban "az ő jósága képmásának" és "az örök világosság visszfényének *lapaugasma!*" van nevezve. E képzet segítségével mondja ki Pál azt, amit hitben Krisztuson észrevett: Isten lényegét a világhoz való odafordulásában. *Eikón* nem csupán képmás, hanem a tárgynak az alapja maga /v.ö. Róm 1,23/<sup>178</sup>. A Zsid 1,3 erre azt mondja, hogy a Fiú "Isten dicsőségének a kisugárzása *lapaugasma!*" és lényének képmása". A János 1,1-18 szerint Istennek a Logosza maga; aki őt látja, az Atyát látja /Jn 14,9/.

b/ Pál Krisztust "Isten képmásának" nevezi de nem "Istennek". A Róm 9,5 amelyet gyakran ebben az értelemben magyaráznak, Isten és nem Krisztus doxológiája,<sup>179</sup> Krisztust azonban Pál fokozatos sorrendben helyezi Isten mellé: "minden a tiétek, ti viszont a Krisztuséi vagytok, Krisztus pedig az Istené" /1Kor 3,23 v.ö. 11,3/. Ezért várhatja a beteljesedéstől: "amikor pedig majd alávetett neki mindent, akkor maga a Fiú is alávetettik annak."

aki alávetett neki mindent, hogy Isten legyen minden mindenkben." /1Kor 15,23 k. 28/. A vég nem Istennek az identitása a mindenséggel, ahogyan azt hasonló hellénista megfogalmazások mondják,<sup>180</sup> hanem az ő kizárólagos üdvuralma, amelybe beleolvad az ebből kihelyezett Fiú.

c/ Ennek az egymáshoz rendelésnek megfelelően a kettő egymáshoz való viszonyát perszonális egységnek írják le: Isten kiküldi és odaadja a Fiút; a Fiú azonban engedelmes, megalázza magát /Fil 2,6 kk/ és odaadja magát /Gal 2,20/. Csak ezáltal lesz ő az, ami a gyülekezet számára; a préegzisztens-krisztológia nem üresíti meg, amit a palesztín megdicsőülés-krisztológia kiemelt. A Róm 1,3 k szerint a préegzisztens "Fiú" csak a földi útja és a megdicsőülés által bizonyul "Isten hatalmas Fiának". A megdicsőült más értelemben Fiú, mint a préegzisztens;" ezért fel is magasztalta őt" /Fil 2,9/, ő lesz a *kyrios* /Fil 2,10 k/.

### 34.§: A Kyrios

Wilhelm Bousset, *Kyrios*, 75-104; Werner Foerster, *kyrios*, ThW III, 1081-1094; Oscar Cullmann, *Christol.*, 199-244; Siegfried Schulz, Maranatha und Kyrios Jesus, ZNW 53 /1962/, 125-144; Ferdinand Hahn, Hoheitstitel, 67-125; Werner Kramer, *Christos*, § 15-23; Philipp Vielhauer, Aufsätze zum Neuen Testament, 1965, 147-175 Joseph A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels*, in: *Jesus Christ in Historie und Theologie*. Festschr. f. H. Conzelmann, hg. v. G. Strecker, 1975, 267-298.

A páli levelekben a *kyrios* /úr/ nevet kizárólag Krisztus megjelölésére és olykor a LXX-hoz kapcsolódva Isten megjelölésére alkalmazzák. A formulaszerű változatok felismerhetővé teszik, hogy Pál itt a hellénista egyház centrális krisztus-megjelölését fogadja el.

#### I. A hellénista egyház kyrios-hitvallása

a/ Pálnál háromszor található ez a formula: "Jézus Úr" /Róm 10,9; 1Kor 12,3; Fil 2,11/. Ez bizonyára a hellénista egyház alapvető hitvallása volt; mert erre mutat már a Pál előtti himnusz, Fil 2,6-11 versekben, különösen a 11. versben. Ezt a hitvallást vallották meg a megkeresztelendők a kereszteléskor; mert a Róm 10,9 úgy hangzik mint valami keresztelési ígéret: "ha tehát száddal Úrnak vallod Jézust, akkor üdvözülsz". Egyúttal ennek megvan a helye az istenisztetizmus rendben: a Fil 2,10 k-beli himnusszal juttatja ezt ideiglenesen a gyülekezet az egész teremtséget képviselve kifejezésre, amíg a beteljesedésnél majd univerzálisan hangzik. A gyülekezeti összejövetelen egyúttal ez az a kritérium, amelynél a lelkek szétválnak /1Kor 12,3/.

E formula elmondását a Róm 10,9-ben és a Fil 2,11-ben kifejezetten hitvallásnak /*homologein*/ jelölik. E hitvallásban a Róm 10,9 szerint az a hit szólal meg, amely a Megfeszített mellett, mint Ura mellett foglal állást, mert Isten feltámasztotta Őt és ezzel a kozmosz feletti eszkatologikus Úrrá emelte. A Fil 2,9-11-ben ez a hitvallás a keleti trónralépés ceremóniájában való ujjongás helyét foglalja el /§ 33,5/. Az ujjongás az antik

világban<sup>181</sup> a tömeg spontán kiáltása a népgyűlésen, amely a helyzet követelte elismerést fejezi ki. Ez az elismerés jogi aktusként érvényes és mint ilyen, okiratban rögzítenek.<sup>182</sup> A hitvallás akkor veszi fel ezt a jellegét, amikor a beteljesedésnél minden teremtmény elismeri Teremtőjét. A gyülekezetben azonban a *kyrios*-hitvallás nehezen szólal meg ebben a formában, mindenesetre a kötelező volta soha sem valamilyen kollektív jogi aktusé, hanem a tényleges személyes hité. Ezért ezt nem a gyülekezet ujjongásának kell jelölnünk.<sup>183</sup>

b/ Már e hitvallásért a keresztyéneket úgy jelölik, mint "akik az Úr nevét segítségül hívják" /Róm 10,12 k a 9.versre való vonatkozással/. E hitvallással ismerik el Jézust a *kyrios* /Fil 2,9-11/ névvel és a hitvalló magát a védelme és az irányítása alá helyezi, "őt segítségül hívja". Ugyanez történik tovább minden istentiszteleti cselekmény által, amelyeknél az "Urát" megnevezik, hogy így ígérete szerint tevékeny legyen. Az ő nevére tekintettel tisztít meg a keresztség /1Kor 6,11/, és "az Úr Jézus nevében gyülekeznek össze", az ő "hatalmával" kell felmondani a közösséget a vérfertőzővel /1Kor 5,4/. Az ősgyülekezet "kenyérmegtörése" a hellénista egyházban "úrvacsorává" /*kyriakon deipnon*/ lett, amely sokféleképpen az Úrra vonatkozott /1Kor 11,20.26; 10,21/. Ezért jelölik úgy a keresztyéneket magukat, mint "akik az Úr nevét segítségül hívják" /1Kor 1,2; v.ö. ApCsel 2,21; 9,14; 22,16/.

c/ Ha a két eddig megtárgyalt formula túlnyomóan a belső gyülekezeti életre vonatkozott, akkor ez a formula "Jézus Krisztus Úr" /*heis kyrios Jésous Christos*/ /1Kor 8,6/ a missziói-apologetikus gyülekezeti hitvallásban kapja meg a helyét.

d/ Végül azt lehet megkérdezni, hogy a páli levelek befejező üdvözlete "a mi Urunk Jézus kegyelme /*charis*/ legyen veletek / illetve a ti lelketekkel vagy mindnyájótokkal!", mennyiben származhat más forrásból, mint a beköszönő üdvözlét, vagyis a gyülekezet liturgiai formulájából. Ez az 1Kor 16,23-ban a 20. és 22. versben levő liturgikus darabokhoz kapcsolódik és Páltól függetlenül a Jel 22,21-ben újra visszatér. Ha a *charis*-ra utalás itt, mint ahogyan a bevezető üdvözlletben Páltól származhat, a "mi Urunk Jézus /Krisztus/" fordulat hagyományos gyülekezeti szólásmód lehetett; ez pedig az úrvacsorát bevezető hagyománnyal is összhangban áll /1Kor 11,23/. Ugyanez érvényes talán "a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja" fordulatról /2Kor 1,3; 11,31 v.ö. Róm 15,6/ és a hálaadásról "a mi Urunk Jézus Krisztus által" /1Kor 15,5-7; Róm 7,25; Kol 3,17/ de kevésbé mondható ez el az üdvjavak megjelenéséről e szólásmóddal /Róm 5,1.11.21; 1Thessz 5,9 v.ö. Róm 15,30/.

Mindezeknél a formuláknál és szólásmódoknál természetesen elmosódó a határ a Pál előtti hagyomány illetve a gyülekezeti nyelv és a saját páli megfogalmazás között, ugyanakkor messzemenően igaz, hogy az első sem az apostol hozzájárulása nélkül alakult ki.<sup>184</sup> Hogyan alakult ki a már mindenesetre Pál előtt és tőle függetlenül használt cím, mint olyan?

## 2. A hellénista *kyrios*-fogalom eredete és tartalma

A páli levelekben a *kyrios* megjelölés a hellénista egyházon kívül három *kyrios*-képzetre vonatkozott. Ezek hagyomány-történetileg három lehetséges szempontként jelentkeznek az eredetükre nézve. *Wilhelm Bousset* alapvető "Kyrios Christos" /1913/ monográfiája óta a kutatásban hevesen vitatott, hogy

e három fogalom melyikéből származik és melyik felől formálódott tartalmilag a hellénista egyház *kyrios*-címe primér módon vagy éppen kizárólagosan.

a/ A liturgikus megfogalmazások között az 1Kor 16,22-ben megjelenik a palesztinai egyház *maranatha*-ja /§26,5/. A hellénista egyház az üdvvárásnak ezt a centrális összefoglalását hasonlóan az *abba*-hoz arám szóhasználatból vette át. A tulajdonképpeni *kyrios*-kijelentésnek a középpontjában álló "Jézus Úr" hitvallás mégis formájában és tartalmában alapvetően különbözik tőle: ott a "mi Urunk" áll, itt abszolút értelemben "az Úr"; ott az üdvöt, mint a történelem beteljesedését várják, itt, "az Úrral" ez jelen van. E különbség láttán meg kell kérdezni: Támadhatott-e ez a második megfogalmazás a megváltozott igehirdetési helyzet alapján az előzőből: *Bousset* óta gyakran elfogadott, hogy a *kyrios*-hitvallás kizárólag hellénista gyökerekből fejlődött ki<sup>185</sup> és mégis kínálkoznak olyan hidak is, amelyek egyikőtől a másikig vezetnek: Az ősgyülekezet kérte "Urát", hogy jöjjön el, eközben azonban nemcsak az eljövendőre gondolt, hanem a Megdicsőültre is; mert hívásának kellett, hogy címzettje is legyen és meghallgatásra találjon. Ennek a hagyománynak meg lehetett az *indítéka*, hogy a *Megdicsőültet Úrnak vallják*, amikor a gyülekezetet a hellénista világban a kozmoszhoz való jelenlegi kapcsolata felől kérdezték. Épp olyan nyilvánvaló azonban e hitvallás kialakulásánál a hellénista környezet *kyrios*-képzeteinek a közrejátszása úgy, hogy általa a forma és a tartalom lényegesen formálódott.

b/ A hellénista *kyrios*-fogalomra Pál maga utal, amikor a hitvallásformulát az 1Kor 8,6-ban /3 §, 6/a/ ezzel a megjegyzéssel vezeti be: "...mint ahogyan van sok isten és sok úr..." Pál tehát tudja, hogy a *ho kyrios* vallásos terminus, - ami az arám *mare* /másképpen, mint a héber *adonai*/ sohasem volt.

A *ho kyros* az első században Kr.e. a Közel-Keleten azoknak az üdvözítő istenségeknek az állandó megjelölése lett, amelyeket a tisztelők exkluzívan segítőtjükné és parancsolójuknak tekintettek. Úrnóként és úrként különösen gyakran szólították meg ebben az értelemben az Egyiptomból származó Izisz és Ozirisz istenségeket, valamint az Efezus-i Artemiszt.<sup>186</sup> Jellemzők a vallásosság e típusára nézve a fogadalmi írások: "köszönöm az Úrnak, Szerapisznak, hogy engem megsegített, amikor a tengeren veszélyben voltam.<sup>187</sup> Az imádó ezt az istenséget személyes védő urának és élete irányítójának látja s kéri és közbenjáró imádsággal ugyanúgy felé fordul, mint dicsőítéssel. Kultikusan tiszteli a zarándoklat szentélyeiben, Efézusban, az Artemiziumban és Alexandriában a Szerapiumban, mint ahogyan az istentiszteleti közösségekben, amelyet a hellénista városokban az ilyen istenségek körül kialakultak. Ezek a kultuszok sokszor misztérium-formákat vettek fel; ez azonban nem függ össze a *kyrios*-képzettel. Figyelemreméltó, hogy a *Kyrios* nem a történelem vagy a kozmosz ura, nem az, hanem a *heimarmené* illetve a *fatum* ura az egyetemes történelmet. Hívei számára csak "egyítheti a sors viharait",<sup>188</sup> mert csupán relatív hatalma van a természet és a történelem felett. Ebben az értelemben gondolták azt a következő felkiáltást, amely közvetlenül az 1Kor 8,6-ra emlékeztet: "*heis Zeus Serapis megale Isis hé kyria*/ van Zeusunk, t.i. Szerapis és nagy /istenő/ számunkra Isis, az úrnő/.

Ha ezt a formulát az 1Kor 8,6-tal összehasonlítjuk, akkor kiderül: 1. Ez a missziói hitvallás nem csupán a hellénista *heis-theos-formulák*<sup>189</sup> ellen keletkezett, hanem egyszersmind a hozzá való formális támaszkodásban fogalmazódik meg. 2. Éppen így a Megdicsőültnek, mint *Kyrios*nak a megjelölése erre a *kyrios*-képzetre való apologetikus támaszkodásban fejlődött ki. És mégis a *heis /egy/,* valamint a *ho kyrios /az Úr/* a Krisztus-hitvallásban tartalmilag messze túlmegy azon amit ott gondoltak: *heis* az 1Kor

8,6-ban nem csupán "az egy" számunkra, hanem az egyetlen abszolút. Ezt tárgyszerűen úgy értették, mint az ószövetségi zsidó gyülekezet alap-hitvallását, a Dt 6,4-et, amely a LXX szerint így hangzik: *kyrios ho theos hémón kyrios heis estin /az Úr, a mi Istenünk, az egy Úr /azaz az egyetlen/.*

Hasonló értelemben, mint az 1Kor 8,6 szerint Isten az egy, vagyis a Megdicsőült, az egyetlen Úr; a keresztyének nem adnak szabadságot arra, mint a *kyrios*-kultusz, hogy egy másik *kyriost* is segítségül hívjanak.

Így ajánlják a Megdicsőültet a hellénista emberek a *kyrioi*-al analóg módon, mint azt az Urat, aki a kozmosz hatalmaival szemben megvédi őket és irányítja életüket, ha magukat neki alárendelik és őt imádkozva segítségül hívják. Ezt mindenesetre *nem* azért, mint ahogyan a Kol. levélben a tévútra jutott teológia félreértette, *mert ő volna egyike a kozmikus hatalmaknak /Kol 2,8 k/, hanem mert ő állítja fel az eszkatologikus királyságot.* Nemcsak az üdvistenségeket váltja fel, hanem a *heimarmené*-t is! Ez a keresztyének számára nemcsak a hagyományos Krisztus-fogalom alapján, hanem közvetlenül a *kyrios*-megjelölés által is kézenfekvő volt; ezt jelentette a *maranatha* és ezen túlmenően, mint ahogyan mindjárt kimutatjuk, ezt egy másik asszociáció is közvetítette.

c/ Éppen a Páltól átvett *kyrios*-megfogalmazásokban, mind a Fil 2,9-11-ben, mind az 1Kor 12,3-ban és tovább a saját fejtegetéseiben a LXX *Kyrios*ról = Jahveről szóló kijelentéseit viszi át a Megdicsőültre, mint a *Kyriosra*.

Ez az átvitel filológiailag előkészített volt. Már a görögül beszélő zsidóság az ószövetségi isten-nevet, a Jahve-t a közel-keleti *kyrios* isten-névvél adja vissza. A LXX-ben ugyan, ahogyan az csak röviddel ezelőtt lett világos, a tetragramm */hwh/* állt, de az olvasásnál a *ho kyrios*-szal */Urral/* adták vissza.<sup>190</sup> Az újszövetségi szövegekben azonban a LXX-idézeteket kezdettől fogva állandóan így is írták le. Ha már most a hellénista egyházban a Megdicsőültet ugyancsak *kyrios*-ként jelölik, akkor az ószövetségi kijelentések reá való átvitele a *kyrios* = Jahve-n túlmenőleg nyelvilag kínálkozott és egyúttal ezt a jelzést formálhatta is.

Ez az átvitel azonban most éppen a fontos helyeken nem válogatás nélkül történt, hanem meglepően tartalmi vonatkozással. A Megdicsőültre a Jahve eszkatologikus fellépéséről szóló kijelentések átvitele előnyben részesült. Ezt megfigyelhetjük két *centrális megfogalmazáson*, amelyet Pál bizonyára készen talált, mint hagyományt:

"az Úr nevét segítségül hívni" formula, amint a Róm 10,13 kifejezetten kiemeli, a Jóel 3,5-re támaszkodik; ott a Jahve napján történő eszkatologiai megmenekedést annak ígéri, aki az Ő nevét segítségül hívja. Ez az ígélet most a Megdicsőült segítségül hívása által teljesebbé válik.

Hasonlíthatatlanul fontosabb a másik példa: a Fil 2,9-11, a Krisztus-himnusz második strófája /v. 33 §, 5/ több fordulatot vesz át a Deuteroézsaiai 45,23-ból, amely a következőkben kurzív frással kerül nyomtatásra:

/9/ "Ezért fel is magasztalta őt az Isten mindenek fölé és azt a nevet adományozta neki, amely minden névénél nagyobb,

/10/ hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieiké, földieké és földalattiaké,

/11/ és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére."

Ez a versszak az ősi keleti trónralépés ceremóniája szerint fogalmazódott, amelyet az 1Tim 3,16; Zsid 1,3-13 és Jel 5,6-14 is átvész / de a Mt 28,19 k mégis alig/. A trónralépés a 9.v. szerint az új uralkodó bemutatásával és nevének proklamálásával kezdődik. A nevet *kyrios*-nak mondják, s ezzel új helyzetére történik utalás. Ez összekapcsolódik a "Jézus" ember-névvél, amely a megdicsőülés alapját és előfeltételét reprezentálja. Ezért a 10.v. szerint odahelyezi a név megnevezéséhez a kozmikus proskynézist, amely a 11. versben következő felkiáltással összetartozik. Ily módon a beteljesedésben a *kyrios*-t jogilag kötelezően az egész teremtettség elismeri; ez azonban eddig a kozmosz hatalmai által mégsem történt meg. Ebben a himnuszban, mint a Jel 5,13-ban kérügmaticus indikatívusban kijelentetik, ami csak a történelem végén következik be, ami azonban az Engedelmesség tesztvallást ezzel a himnusszal a teremtettség számára helyettesítőleg Jézusról, mint *kyrios*ról.

Ez a megjelölés itt az Ézs 45,23-ra /LXX/ való intenzív támaszkodással kapja meg tartalmilag a töltését. A támaszkodás itt ugyan nem szó szerinti, valószínűleg az egész rész előtte van, amelyből merített; mert a szerző a kijelentésnek a tartalmában közvetlenül konform. A Deuteroézsaiai számára olyannyira központi hely, az Ézs 45,18-25 minden történet teológiájának az alapkérdését szolgáltatja meg: hogyan lehet Istent a történelem urának nevezni? Úgy adja meg a választ, hogy közben a jelenlegi uralmát megkülönbözteti az eszkatologiai úrrátlététől. E hely elején a látszattal szemben vallástétel hangzik el: Jahve, mint teremő már Ura a történelemnek: "ezt mondja az Úr, aki az eget teremtette, ő a /Mindenható/ Isten, aki a földet...alkotta, ő állapította meg a rendeltetését..." /18.v. LXX/. Azonban csak az üdvödben hívja fel azokat akik a népek közül a katasztrófából megmenekültek arra, hogy őt Istenüknek ismerjék el: "Rám figyeljete a föld legvégéről is... előttem hajol meg minden térd, rám esküszik minden nyelv és ezt mondják: csak az Úrnál van igazság és erő" /22 kk/. Amikor a Krisztus-himnusz ezeket a fordulatokat a LXX-ra való szabad támaszkodásban átvesszi, ezt akarja mondani: a világhoz újból odaforduló Teremtőnek ez a végidőbeli egyetemes elismerése csak e hitvallás által történik meg: "Jézus Úr".

Ha a *kyrios*-hitvallás ily módon az ószövetségi istenfogalomból vette a tartalmát, akkor a *kyrios*-krisztológiára nézve két dolog következik: 1. A Megdicsőült nem valami Isten melletti isteni lény úgy, hogy abból a politeizmus gyanúja állhatna elő, hanem az, aki által Isten végidőbeli munkája történik. *Ő Isten egyetlen voltában benne van.* 2. A Megdicsőült mint *kyrios* ebben az értelemben, ellentétben a hellénista *kyrioi*-okkal, sajátos kapcsolatban van a világgal: ő nem a kozmokrator - az Ef 6,12 szerint ez a hatalmasságokra és az ősegyház szerint a sátánra értendő<sup>191</sup>, - hanem ő a kozmosz eszkatologikus urává lett, amely általa teremtett.

A kozmoszszal szemben megmutatózó uralmának beteljesedése kérdésében az újszövetségi kijelentések eltérőek: a Fil 2,9-11; Kol 2,10.15; Ef 1,20-23; 1Pt 3,22 és a Jel 5,11-14 szerint is a Megdicsőült már minden hatalmasságok Ura. Ezzel szemben az 1Kor 15,25-28 /Jel 6-19; Zsid 2,5-9; 10,13/ szerint még harcban áll velük és azokat csak a történelem végén fogja végérvényesen legyőzni és ekkor viszi diadalra uralmát. Hogyan kell ezt a feszültséget magyarázni? Ernst Käsemann<sup>192</sup> szerint a himnuszokból a Pál előtti enthüziasztikus perfekcionizmus szólal meg, ahogy azt Pál az 1Kor

4,8-ban visszautasítja, hogy szembe helyezze vele az 1Kor 15,25-28-ban saját koncepcióját. A valóságban azonban a himnikus "Már" *doxológikus indikatívusz*. A gyülekezet megvallja, ami Isten részéről a Jézus megdicsőülése által megtörtént /Fil 2,9/, de nem ismeri félre azt, hogy ez a történelemben csak ezután fog érvényesülni. Ezt nemcsak az 1Kor 15,25-28 mondja, hanem a pareinetikus imperatívusz a Kol 2,20-ban és magában az Ef 6,12-ben; és ezek az imperatívuszok éppoly kevésbé a himnuszok utólagos korrektúrái, mint ahogyan a Jel 6-19 nem a Jel 5,11-14 korrektúrája.

Így Krisztus kozmosszal szembeni uralmának az utóbbi nemzedékben vég nélkül tárgyalt Pál szerinti kérdéséhez ezt lehet mondani: Jézus a megdicsőülés által a kozmosz eszkatologikus Urává tétetett, hogy az legyen a gyülekezet hitvallása és Isten ellenségei legyőzése által azzá is legyen.<sup>193</sup> Jézusnak a kozmosszal szembeni Úr-volta a történelemben nem úgy fog érvényre jutni, mint pl. az új császár uralkodása, proklamációval, a propaganda és hatalom eszközeivel, hanem igehírdetés által, amely hitet, mint "új teremtetést" hozhat létre, amelynek az ellenkező oldala az ítélet és amelynek a célja a testet is magábafooglaló beteljesedés. Pál, az egész Újszövetséghez hasonlóan nem ismeri Krisztus uraságának az igehírdetés és a hit mellett végbemenő olyan eljövételét, amely nem ítélet, hanem üdvösség volna az emberek számára. Krisztusnak a világgal szemben érvényesülő uralma szigorúan kérügmaticus, mert eszkatologikus és szóteriológikus jellegű.<sup>194</sup>

Ebből következik a *kyrios*-krisztológia vallástörténeti kialakulására nézve: a formáló motívum a hellénista embernek a felkeresése a kozmoszhoz való viszonyában. Ehhez jön az ósgyülekezetnek Jézusról, mint az Úrról való beszéde által indíttatva, a hellénista *kyrios*-fogalom apologetikus átgondolása, mely össze van kötve Istennek, mint *kyriosnak* teremtményéhez való eszkatologikus odafordulásával és ezt az ószövetségi várakozást a LXX közvetíti. Az utóbbi által a Megdicsőültnek az uralma az Isten uralmának jellegét tartalmazza, amit Jézus akart és hozott és amelyet a *maranatha*-kiáltás töle várva vár. Ebben az értelemben a hellénista egyház *kyrios*-krisztológiája tárgyi folyamatosságát megőrző továbbvitele a palesztinai egyházban Jézusról, mint Úrról szóló képzeteknek.

### 3. A *kyrios* funkciója a gyülekezetre nézve

Ha a *kyrios*-képzeteknek, a tartalmáról eddig közöltek alapján, a funkcióját keressük a gyülekezetre nézve, akkor a következőket mondhatjuk:

a/ Jézus a Fil 2,9 szerint Úr "a keresztre való haláláig engedelmessége" alapján. A *kyrios*-ban Jézus megváltó műve jelen van. Mind Pál, mind az Újszövetség többi része elsősorban nem mint pantokratont szemléli őt, hanem mint szószólót, aki az övéért az Atya jobbán fellép /Róm 8,34; 5,1/, a Zsidókhoz írt levél úgy tekint rá /8,1-10,18/ mint főpapra, aki az Atya elé viszi kiengesztelő vérét és a Jelenések könyve a Bárányt látja halálos sebbel, aki vére által minden népből embereket vásárolt meg Isten számára a *basileia*-hoz /Jel 5,6.9 k/. Ennek megfelelően az uralmának a célja a

történelemben a *koinónia* által valósul meg, amelyet az úrvacsora állít elénk és teremt meg "az Úr asztalánál" és "az Úr pohara" által /1Kor 10,16 k.21/.

b/ A Megdicsőültre azonban sohasem úgy tekintettek, mint ahogyan a hellénista *kyrioiokra* a hívei, csupán mint segítőkre és útmutatókra, hanem mindig mint arra, aki a kozmosz Urává lett, hogy azt eszkatologikusan az új világ mintájára átváltoztassa /1Kor 15,25 k; v.ö. Zsid 1,4-14; Jel 5,10 b. 13 k/. Ez az átváltozás történelmi folyamat, amely mégsem történelmi fejlődés által jut el céljához, hanem azáltal, hogy a kereszttel és a feltámadással meghatározott, azt a testet is magábafooglalva, láthatóan érvényesíti.

Így tartozik elválaszthatatlanul össze a hellénista egyházban is Krisztusnak a címekből megszólaló méltósága és a Krisztus-esemény, mindenekelőtt a saját útja.

### 35.§: Krisztus útja, mint üdvkijelentés: a kereszttel

1-hez: Ethelbert Stauffer, *Theologie des NT*, 1941, /1948<sup>4</sup>/, 26.§ ff; Bultmann, *Theol.* 33,§.5k; Jack T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971.- 2-höz: Johannes Behm, *ThW I*, 172-175; Francois Grandchamp, *La doctrine du sang du Christ dans les épîtres de Saint Paul*, *RevThPh* 11 /1961/, 262-271.- 3-hoz: Werner Kramer, *Christos* 4.§ f; Wiard Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT*, 1967; Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1973<sup>2</sup>; 3-6.§- 4-hez: Friedrich Büchsel, *ThW III*, 319-324; Goppelt, *Typos*, 178 f; Werner Georg Kümmel, *Paresis und endeixis*, in: ders., *Heilsgeschehen und Geschichte*, 1965, 260-270; Dieter Zeller, *Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24-26*, *Theologie und Philosophie* 43 /1968/, 51-75; Wolfgang Schrage, *Röm 3,21-26 und die Bedeutung des Todes Jesu Christi bei Paulus*, in: *Das Kreuz Jesu*, *Forum* 12, hg.v. P.Rieger, 1969, 65-88; Ernst Käsemann, *Zum Verständnis von Römer 3,24-26*; in: *Exeg. Vers.* I, 96-100; u.ö., *Hdb. Röm* /1973/ z. St. /Irod!/, u.ö., *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus*, in: ders., *Paulinische Perspektiven*, 1969, 61-107; Péter Stuhlmacher, *Zur neuen Exegese von Röm 3,24-26*, in: *Jesus und Paulus*, *Festschr. f. W.G. Kümmel*, 1975, 315-333.- 5-höz: Otto Schmitz, *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs*, 1924; Hans Lietzmann, *Hdb, Exk. zu Röm 6,3*; Otto Kuss, *Der Römerbrief*, 1957/59 /1963<sup>2</sup>/, 319-381; Wilhelm Michaelis, *ThW V*, 924-934; Edwin Larsson, *Christus als Vorbild*, 1962; Günter Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1-11*, 1962; Robert C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ*, 1967; Walter Grundmann, *ThW VII*, 786-795 /766 Irod!/, Eduard Schweizer, *Die "Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus*, *EvTheol* 26 /1966/, 239-257; /u.ö., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 1970, 183-203; Erhardt Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, 1966; Eduard Lohse, *MeyerK Kol*, zu Kol 1,24 und 2,12; Ernst Käsemann, *Hdb. Röm*, 150-153.- 6-hoz: Adolf Deissmann, *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu" untersucht*, 1892; Albrecht Oepke, *ThW II*, 537-539; Fritz

Neugebauer, In Christus, 1961; Michel Bouttier, En Christ, Paris 1962; Wilhelm Thüsing, Per Christum in Deum, 1965 /1969<sup>2</sup>/.

### 1. Krisztus útjának az egésze

Amit a méltóság-megjelölések Krisztus rangjáról kijelentenek, az az útjából következik - és megfordítva. Az őskérügmá, az 1Kor 15,3-5 csak a halált és a feltámadást nevezi útjának. A Fil 2,6-11-beli Krisztus-himnusz meghúzza az útját a kozmikus préegzisztenciájától a mindenség feletti eszkatologikus uralmáig. De még ez sem ír az események egyforma következményeiről, mint az Apostoli Hitvallás 2. cikkelye vagy az óprotestáns dogmatika *ordo salutis*-a; inkább az is két aktust hírdet meg, a kereszthalálig való megalázódását és a megdicsőülés választást Isten által. Hasonló figyelhető meg Pálnak a Krisztus útjáról való többi kijelentésénél is.<sup>195</sup> Már ezért sincsenek megnevezve Krisztus útjának a lépései Pálnál és az Újszövetség többi részében mintegy "teljesen felsorolva" azt, mint az Apostoli Hitvallás 2. cikkelyében. ehhez a legközelebb az 1Péter 3,18-22-ben levő bemutatás áll. De ebben is a felsorolás a Megdicsőült uralmával és nem a parúziával zárul le. Az újszövetségi kijelentések befejeződnek, *miközben Krisztus szóteriológiai jóvoltát hírdetik; a személyét nem az útján át írják le*, mint az Apostoli Hitvallás. Emellett a 2. századi helyzetben egy résznek az elhagyása az egész kép megváltozását jelentette volna; ezzel szemben az 1. században még útjának az alapvonásaival az egészet hírdették.

Ha összehasonlítjuk a Krisztus útjáról a páli kijelentéseket az Újszövetség többi részeinek a kijelentéseivel, mindenekelőtt a Zsidókhhoz írt levelével és a János evangéliumáéval, akkor a következő sajátosságok rajzolódnak ki:

a/ *Pálnál Krisztus útjának az alanya túlnyomóan Isten.* Ő a második felét, a feltámadást illetve a mennybemenetelt kizárólag Isten tettének nevezi: Isten támasztotta fel<sup>196</sup> és dicsőítette meg Őt<sup>197</sup>. Ezzel szemben Krisztus a Zsidókhhoz írt levél szerint, mint Főpap, maga viszi az áldozatát Isten elé /Zsid 9,11 k.24; 10,12 k/, János szerint "az életét újra visszaveszi" /Ján 10,17/ illetve az Atyához megy /Jn 13,33; 14,3/. Krisztus útjának azonban már az első felét is Pál kifejezetten Istennek a világegyetért való cselekvéseként említi: Isten elküldte a Fiát /Róm 8,3; Gal 4,4/, odaadja Őt /a halálba/ /Róm 3,25; 4,25; 8,32; 2Kor 5,21/. Emellett azután természetesen itt Krisztus is alany: megalázta magát /Fil 2,6-8/, odaadta magát /Gal 2,20; Róm 5,6-8; 2Kor 8,9/.

Pál ennek megfelelően Jézus útját - alapjában másképpen, mint más újszövetségi szerzők - egyoldalúan Istennek a világba való eszkatologikus beavatkozásaként látja.

b/ *A beavatkozás azaz a Krisztus útjának a csúcsa Pál számára a kereszttel.* Krisztus Pál számára nem úgy áll a történelemben mint testté lett Ige /Jn 1,14/; nem mint velünk szolidaritást vállaló Főpap /Zsid 4,14-16; 5,5-10/, nem is mint az eszkatologiai vértanú-prófeta /ApCsel 3,13; 4,27/, hanem mint a Megfeszített. "Mert úgy határozom, hogy nem tudok közöttek másról, csak Jézusról, róla is mint Megfeszítetttről" /1Kor 2,2/.

Ezt Rudolf Bulmann szerzőlött hangsúlyosan kiemeli: Pál számára Krisztus egész útja a kereszten van összefoglalva; minden más darab alapjában csak azt juttatná kifejeződésre, hogy a kereszttel Isten tette volt!<sup>198</sup> A kereszttel azonban csak a *kérügmá által lesz hatásos*; üdvöseménnyé úgy lesz, ha a keresztről szóló beszéd, mint Isten megszólítása, egy embert arra ösztönöz, hogy az eddigi önértelmezését feladja és Krisztussal együtt megfeszíttessék.<sup>199</sup>

E két tétel által a két előttünk levő probléma élesen vetődik fel, de mégis valójában egyoldalúan oldódik meg:

1. Milyen jelentősége van az üdvösségre Krisztus útja egyes lépéseinek? Mi - homiletikailag kérdezve - a keresztyén ünnepek különös üzenete? *Ethelbert Stauffer* így felelt:<sup>200</sup> Krisztus útjának minden állomása a világ állapotának a megváltozása Isten dicsőítésére, további következménye az Isten-ellenes hatalmak legyőzése és az ember üdvössége. Észrevehetően Pálra nézve sokkal kevésbé találó a mintegy előre haladó apokaliptikus világ-megváltozásnak ez a koncepciója, mint a vele élesen szembehelezkedő *Bulmanné*, aki egy kissé messzebbre menve az individuális döntésre hívást hozó gnosztikus Megváltóhoz igazodik.<sup>201</sup>

A kereszttel Pál számára a Krisztus-esemény csúcsa, de csak azért, mert az *Engedelmesnek a halála volt az* /Fil 2,8 k/, az Istentől küldött és mert a Megfeszített feltámadott illetve mennybe ment /1Kor 15,17-22/. Ezek a kijelentések, melyek közül az egyik a kereszttel megelőző a másik a kereszttel követő Krisztus utat tárgyalják, nemcsak szimbolikusan jelzik ennek az útnak a jelentőségét, mint Isten üdvöztetését, hanem mindkettő által - jóllehet rejtett történésről van szó - ez az út formálódik is.<sup>202</sup>

2. Hogyan lesz a Krisztus útja a világban hatóvá? Nem közvetlenül mint apokaliptikus világ-megváltozás, de nem is csak mint igehírdetés. Krisztus, az útja által, amint előttünk érthető lett, már *kyrios* lett a világgal szemben, de csak úgy az, hogy az urasága az igehírdetés és annak a visszaja, az ítélet által érvényre jut.

De egymással szemben sem szabad kijátszani azt, ami a Krisztus útja által Isten és a világ között már érvényes és ami az igehírdetés által még csak történik; az igehírdetés megüresedik, ha az - efelé hajlott *Karl Barth* - a már érvényre jutottól tájékoztatás és túlzott igénnyel lép fel ha Istennek a döntő beavatkozása nem előzi meg mindig; azaz ha minden csak benne és általa kell hogy megtörténjen. Ezek a határok különösen világossá lettek, amikor 1970 körül az ige teológiája és a kérügmá teológiája a belőlük formált homiletikai koncepciók háttérbe húzódtak.

Miután a probléma horizontja világos lett, elsősorban még világosabban tisztázni kell, hogy *milyen értelemben csúcsa a kereszttel a Krisztus-útjának*; a megelőző, a testben eljövettel és a következő, az Úrrá felmagasztalás a cím vizsgálatánál már szem elé került /33.§, 34/. Azt, hogy mimódon érti Pál a kereszttel, azt a terminológián és a formula-hagyomány befogadásán és továbbképzésén kell leolvasni.

### 2. A Kereszttel: a terminológia

Pál gyakran szól Krisztus "haláláról" úgy, ahogyan már az őskérügmá /1Kor 15,3 k/<sup>203</sup>. Párhuzamosan állítja a *thanatos*-szal /halál/ /Róm 5,10/ a Róm 5,9-ben a Krisztus vérével /*haima*/. Ez egy olyan fordulat, amely itt, mint egyébként az Újszövetségben /v.ö. Zsid 9,14-19/ Jézus halálának a képe. A mögötte álló kép, az úrvacsorai-hagyomány kehely szavának rövidítéseként fejlődött ki bizonyára: ez ajánlja Mk 14,24 par Máté szerint a szöveg vérével, "amely kiontatik"; ennek hellénista megfogalmazása az 1Kor 11,25-ben: "az

újszövetség az én vérem által", azaz a halálom által.<sup>204</sup> Pál azonban olyan terminust vezet be, amely a sajátja marad: *ho stauros /a kereszt/*.

Természetesen adja hírül a szenvedéstörténet, hogy Jézusnak, mint elítéltek a keresztjét */stauros/* a kivégzés helyére kellett vinnie /Mk 15,21 par/, hogy megfeszítettet és gúnyosan felszólították arra, hogy szálljon le a keresztről /Mk 15,30 par. 32 par/. A misszionáriusi polemika a zsidókat teszi felelőssé a keresztre feszítésért /ApCsel 2,36; 4,10; Jel 11,8/. A teológiai jelentés a *stauros* fogalmat mint olyat a keresztthozzás által történő követésre felhívásban veszi át, amely mint képet alkalmazza /Mk 8,34 par; Mt 10,38 par/, ez történik azokról az emberekről való megjegyzésben, akik "a Jézus keresztjénél álltak" /Jn 19,25/ és "a kereszt gyalázatáról" szóló megjegyzésben, amely keresztet Jézus magára vett /Zsid 12,2/. Pálnál azonban a "kereszt" teológiai rejtjeles írás a Krisztus halálára a maga teológiai értelmezésében és a "megfeszítettet" melléknév Krisztus teológiai ismertető jele.<sup>205</sup> Ez a szóhasználat jelentkezik amikor Pál a Fil 2,8 himnuszba beilleszti a kifejezést "keresztalálig", bár a kereszt itt még mindig, mint a Kol 2,14-ben, a kivégzés eszköze. Ezzel szemben teológiai terminus lesz az 1Kor 1,17; Gal 5,11; 6,12.14; Fil 3,8; Kol 1,20-ban v.ö. Ef 2,16-ban. Nekünk a származása által otthonos szó Pál kortársai számára olyan visszataszító volt, mint nekünk az "akasztófa" szó; a páli szóhasználatot ezért egyetlen másik kora-keresztjén szerző sem alkalmazza.<sup>206</sup>

Hogy miért alkalmazza Pál ezt a sokkoló teológiai képet, az a kontextusnál lesz világos, amely teljesen polemikus. Pál a "keresztről" való beszéddel a Jézus halálának a judaista vagy bölcseleti oldalról történő ártalmatlanná tételével szemben polemizál! A judaisták törvény által való megigazulást, morális Jézust és morális embert akartak, mert ki akarták vonni magukat a kereszt alól; hiszen ez az ember csődjének és Isten által való elítélésének a jele, amely a törvény embere ellentmondását hívja ki /Gal 6,12; v.ö. 5,11/. A Fil 3,18 k szerint a libertinusok, "akiknek a hasuk az istenük", "a kereszt ellen-ségei", mert azon nyilvánvalóvá lesz az önuralomra törő vágyaiknak a vége. Mindenekelőtt azonban szembehelyezi Pál a korinthusi bölcsesség-tanítókkal, akik hamis pneumatikus securitas-ban ezt a tételt képviselik: "minden szabad nekem", mert nekünk "ismeretünk" van /1Kor 6,12; 8,1/. Az 1Korinthusi levél első két fejezetében a *theologia crucis* nagy tételeit szegezi ezekkel szembe: "Krisztus...azért küldött engem...hogy az evangéliumot hírdessem, de nem ékesen szóló bölcsességgel, hogy a Krisztus keresztje el ne veszítse erejét". "Mi a megfeszített Krisztust hirdetjük, aki a zsidóknak megütközés, a pogányoknak pedig bolondság" /1Kor 1,17.23; v.ö. 1,18; 2,2/. Pál ily módon a keresztre utal polemikusan, mert a Fil 3,4-11 szerint maga tapasztalta meg, hogy az a kíséret, hogy az életet bölcsen, azaz a tapasztalat és ennek törvényszerűsége szerint alakítsuk, embertelenségbe vezet. Annak azonban, aki a kereszt által az önmagára irányuló lét akarata és a világ hatalmának a bűvöletétől megszabadul és a feltámadás Istenéhez engedi magát vezetni, annak a kereszt "mint Isten ereje és Isten bölcsessége" hathatós lesz a létet megalapozva és megvilágítva /1Kor 1,24 k/.

Ezt a kereszt teológiáját nemcsak tanítva képviseli Pál, hanem éli is. Az életét, egészen a testi mivoltig elmenően a kereszt határozza meg; "Jézus halálát mindenkor testünkben hordozzuk /2Kor 4,10 v.ö. 6,4-10/. Az imája a krónikus betegségből való gyógyulásért nem testileg, hanem ama ígéret által, talál meghallgatásra: "elég néked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlen-ség áltaj ér célhoz" /2Kor 12,9/.

Így érti a Jézus halálát, mint "a keresztet", azaz mint olyan jelet, amelynél az embernek az öntörvényűsége és önös akarata meghíúsul, hogy általa Isten

számára, mint olyan Istennek teremtődjék tér, aki "létrehívja a nem létezőt" /Róm 4,17/.

Pál, Jézus halála eme megértéséhez bizonyosan annak a botránynak a legyőzése által jutott el, amelyet mint a törvény embere élt át a Megfeszített-nél; ez azonban csak azért volt lehetséges, mert a keresztjén hagyományban már olyan alapvető értelmezésre talált, amely magától Jézustól származott.

### 3. A hyper-formula

Már az óskérügmá, amelyet az 1Kor 15,3-5-ben mint hagyományt idéz, tartalmazza a formula által rögzített kijelentést: Krisztus "meghalt a mi büneinkért az írások szerint". Ez az "ért" /görögül legtöbbször hyper genitivusszal=" javára valakinek"/<sup>207</sup> Pálnál, mint meglévő fordulat gyakran visszatér. Ezért jelölik ezt a fordulatot *hyper-formulának*. Eközben azt mindenekelőtt hagyjuk nyitva, hogy vajon részleteiben mindenképpen igazi formuláról van-e szó, amelynek megvolt-e önállóan a Litz im Leben-je, vagy egy olyan meglévő szólásmódról van szó, amelyet a különböző szövegekbe be lehetett illeszteni.

Ha az "ért"-kijelentéseket megvizsgáljuk, akkor két *formula-hagyomány* rajzolódik ki:

#### a/ A meghalás-formula

Az óskérügmának az éppen előadott kijelentése, amint már világos lett /19.§, 8/, Jézusnak saját halála jelentőségéről szóló szemléletes szavainak az értelmét, formulaszerűen leegyszerűsítve ragadja meg. A fogalmazás ugyanazon jellegzetes címszavakkal tér vissza /Krisztus, mint alany - *apethanen-hyper/* a Róm 5,8-ban: "Krisztus meghalt értünk". Az 5,6-ban Pál magyarázóan teszi hozzá: "amikor még istentelenek voltunk". A Róm 14,15-ben és az 1Kor 8,11-ben /itt *di' hón/* levő fogalmazás a kontextusokban dolgozódik fel; a Gal 2,21-ben *hyper* nélkül van, az 1Thessz 5,10-ben és a 2Kor 5,14-ben az alany körülírásával /v.ö. 1Kor 1,13/. A közvetlen páli hagyományon kívül az 1Pét 3,18-ban jön elő: "Krisztus is meghalt egyszer a bűnökért /peri/". Az 1Pét 2,21-ben a "meghalt" helyett "szenedett" van. Ez az *epathen /szenedett a halálig/* előfordul tovább is gyakran: Ign Sm 2,1; 7,1; Barn 5,5; Mart Pol 17,2.

Minden más helyen ahol a bűnök eltörlése, mint az 1Kor 15,3-ban és 1Pét 3,18-ban nincs kifejezetten említve, a "halált valakiért" helyettes engesztelő halálnak gondolja. Ebben az értelemben magyarázza Pál ezt a fogalmazást pl. Róm 5,1-11-ben.

#### b/ Az odaadás-formula

Az a kijelentés is, amely Jézus halálát odaadásnak /*paradidonai*/ jelzi, hagyományozott formula keretében fordul elő, t.i. a Róm 4,25-ben: "aki halálra adatott bűneinkért és feltámasztatott megigazulásunkért".

E hagyomány kiinduló pontja valószínűleg a magára Jézusra visszavihető szenedés-bejelentésénél /Mk 9,31 par/ lehet: "az Emberfia emberek kezé-

be adatik" /t.i. Istentől/ /19.§, 6/. Ez a logion Jézus halálát mindenekelőtt csak mint Isten végidőkbeli üdvterve megvalósulásaként mutatja be, nem tulajdonít azonban mint olyannak üdvjelentőséget. Ez csak akkor történt meg, amikor a szenvedés-bejelentésből a Róm 4,25-beli katechetikus tanítási-formula lett. Eközben nyilvánvalóan az Ézs 53,12 hatása érvényesült, amely a végén a LXX szerint így hangzik: "és odaadatott a mi bűneinkért".<sup>208</sup> Krisztus halálát, mint helyettes elégtételt jellemzi. Ezt a formuláshoz megfogalmazást találjuk a Róm 8,32-ben: "mindnyájunkért odaadta". További helyeken Krisztus az alany: "aki önmagát odaadta bűneinkért" /Gal 1,4; 2,20/. A Gal 2,20-ban a szeretet és az Ef 5,2.25-ben az áldozat motívuma járul még hozzá.

Végül meg kell kérdezni: milyen alakban volt közkézen a halál- és odaadás formula? Az 1Kor 15,3-5-ben és a Róm 4,25-ben kétségtelenül önálló hagyomány-darabok vannak. Ezeket a darabokat az építőszekrény-elv szerint állították össze rövid formulákból?<sup>209</sup> Valószínűleg a Róm 5,8 és 8,32-ben lévő rövid formulák csak meglévő szólásmondások voltak; csak akkor lettek önálló kijelentések, amikor kontextus összefüggésébe kerültek. Csak ebben az értelemben jelöljük formuláknak.

#### 4. A hyper-formula kifejtése

Jézus halálának, mint helyettes engesztelésnek az értelmezése a pohár- és váltásigéjében /Mk 14,24; 10,45/ Jézus földi működéséből fejlődött ki /19.§, 8/; ez a hyper-formulákban rögzítődött formula-szerűen a gyülekezeti katekizis számára. Ezeket azonban most teológiailag azok felől közelítve kifejtették. Pálnál ez azoknak a különböző fogalmaknak a segítségével történt, amelyeket számára részben már a keresztyén hagyomány felkínált. Ezek a fogalmak elsősorban, mint képi illusztrációk jelennek meg, mégis a továbbiakban azoknak a tárgyi összefüggéseknek a kifejezései, amelyekre a Jézus halála vonatkozott. Különösen fontos a kultikus kiengesztelésnek az első fogalmi köre.

##### a/ Az ószövetségi engesztelő rítusok

Az Ószövetség szerint a kultikus engesztelést Isten hozza létre, mert meg akar bocsátani, de egyúttal az általa létrehozott rendhez hű akar maradni /19.§, 8/. Az ószövetségi engesztelési rítusokra való vonatkozás többé vagy kevésbé világosan áll előttünk a Jézus haláláról szóló következő kijelentésekben:

1. Az 1Kor 5,6-8-ban Pál a páska-homília hagyományát veszi át és magyarázza meg: "a mi húsvéti bárányunk a Krisztus, már megáldoztatott." Ahogyan a páskabárányok halála, amely a rabbinusi magyarázatban engesztelésnek számított, az első megváltást hozta, úgy hozza a Jézus halála az utolsót és ez végérvényesen megszabadít az eddigi életmódtól.<sup>210</sup>
2. A páli gyülekezet úrvacsorai liturgiájában a kehellyel kapcsolatos ige az 1Kor 11,25 szerint így hangzik: "E pohár amaz új szövetség az én vérem által". E megfogalmazás emlékeztet az Ex 24,8-ra, mely szerint a Sínai-szö-

vetség a népnek "a szövetség vérével" való meghintésével pecsételtetett meg. Valószínűleg azonban ez a hellénista-zsidó-keresztyénség azon elképzelésén alapul, amelyet a szövetség megújításának ószövetségi zsidó hagyományai ösztönöztek<sup>211</sup> anélkül, hogy azokkal azonos lenne: A Róm 3,25/b szerint a Jézus halála az Ószövetség alatt elkövetett bűnöket - és az ömber minden vétke idetartozik - amelyet Isten eddig várakozó türelemmel /*anoché*/ valóban nem büntetett meg, hanem "elnézte" /*pareisis*/, kiengesztelte úgy, hogy Isten önmagához hűnek bizonyult. Ennek megfelelően, de még világosabban hangzik a Zsid 9,15.22. Ennek az engesztelésnek az alapján a Jézus halála által, azaz az "Ő vére által" váltja fel az új szövetség vagyis egy új kapcsolat Istennel, legitimen az eddig. Az engesztelést azonban, amely által ez történt, a Róm 3,25 egy további fogalom-hagyomány által jellemzi, amely a Zsid 9-ben is összekapcsolódik a már említettel.

3. A *hilastérion*-ról szóló centrális ige a Róma 3,25-ben így hangzik: "Isten Őt /t.i. a megfeszített Jézust/ rendelte engesztelő áldozatul azoknak, akik az Ő vérében hisznek /*hilastérion en tó autou haimati*/, hogy igazságát megmutassa."

Mit ért a *hilastérion* alatt? A görögben a szó a kiengesztelőt, a kiengesztelés eszközt jelzi /v.ö. 4Makk 17,22/. Ha itt, mint sokszor történik,<sup>212</sup> ezt az általános jelentést érvényesítjük, akkor egy nagyon halvány kijelentés adódik: Jézus nyilvános halála kiengesztelési eszköz volt és ezért "Isten igazságának a megmutatása." Azt azonban senki sem tudja megmagyarázni, hogy miért kell egy engesztelési aktus, mint olyan, Isten szövetségi hűségének, az igazságnak a megmutatására. A Római levél olvasóinak azonban, akik a LXX-t ismerték, ez a görögben nagyon ritka szó a maga középponti alkalmazásával megszokott volt: a LXX *hilastérion*-nal fordítja a héber *kapporet* szót.<sup>213</sup> A *kapporet* a szövetségláda fedele az első templom szentek-szentjében, Isten kegyelmes jelenlétének a jele népe között. Ezt a fedelelet /illetve a második templomban annak a helyét/ a Lev 16,14 k szerint a nagy engesztelési ünnepen/ pontosabban: "az engesztelés napján", *hémera exhílasmou*, Lev 23,27; v.ö. 16,30; 25,9/ hinti meg a főpap az engesztelő áldozat vérével. Isten, aki jelen van e helyen, itt fogadja el az általa szerzett engesztelést. Az engesztelés napja még az újszövetségi időkben is a zsidók számára a nagy elengedés napja; ezáltal az engesztelési aktus által a letelt év minden megbánt bűne eltöröltetett.<sup>214</sup> Erre az engesztelési rítusra emlékeztet ez az ige-helyünk csaknem kikerülhetetlenül, amikor az a megfeszített Krisztust "a vére által *hilastérionnak*" jelöli.<sup>215</sup>

A kép mindenestre nagyon nehézkes: a Megfeszítettben jelen van egyszerre "az engesztelési fedél", amely az engesztelést szerző és azt elfogadó Isten jelenlétét reprezentálja, és az engesztelő vér, az engesztelő halál. Ennek ezt kell jelentenie: *Isten a Megfeszítettben jelen volt és halálát engesztelés-ként elfogadta*. Ez a fogalmazás megfelel a páli teológia struktúrájának. Az Pál számára jellemzi, hogy Jézus halálát primér módon Isten cselekvésének értelmezi: "Isten volt az, aki Krisztusban megbékéltette a világot önmagával" /2Kor 5,19/. Ez a mondat fedi a képünket akkor is, ha a megbékéltetni nem azt jelenti: engesztelni /39.§, 3/. Azok a képek, amelyeket Pál használ, természetesen nem kivétel nélkül szerencsések.

A Róm, 3,25-ben méghozzá nem a képszerűségről van szó; Pál nem pusztán illusztrálni akar. A Lev 16 engesztelési aktusa az ő számára nem kevésbé mint a mózisi idő története /1Kor 10,6.11/ a *beteljesedés megtörténése*nek az *ígéretes előrekiábrázolása*, *typos-a*. Ha a Jézus halála a Lev 16 engesztelő aktusának a tipológiai megfelelője, akkor a nagypéntek az eszkhatológiai

engesztelés napja volt, amely egyszer s mindenkorra elhozta az engesztelést minden "bűnért" /Róm 4,25; v.ö. 3,25 b/, és általa a szabadságot a bűnnek, mint hatalomnak a vétekre kényszerítő fogságából /Róm 6,10/. Mivel az engesztelési aktus az Ószövetség Lev 16-szerinti rendelkezésének megfelelően ment végbe, Isten szövetségi hűségének a megbizonyítása volt, más szavakkal: az igazságának a megbizonyítása. *A nagyépente, mint eszkatologikus engesztelési nap Isten igazságának a megbizonyítása.*

A Lev 16-ra való hivatkozás, amely a Róm 3,25-ben implicite a terminológia által megmutatkozik, a Zsid 8-10-ben explicite kifejezést nyer /9,7.11-14.24-28; 10,3/. Ott Krisztus az a főpap, aki a saját vérével viszi Isten elé, miközben itt ő az engesztelés ládájának az a fedele, amelyen Isten a vért elfogadja. Valószínűleg a Zsidókhoz írt levél és Pál ugyanazt a kora-keresztény hagyományt, Jézus halála tipológikus értelmezését alkalmazta a Lev 16 segítségével különbözően /v.ö. 47.§, 4 c/. Több utalás minden további nélkül valószínűsíti, hogy Pál a Róm 3,25-ben hagyomány-elemeket dolgoz fel.<sup>216</sup>

Döntö, hogy ez az írás-meditáció a *hyper*-formulát nem csupán egy gondolati konstrukcióban fejt ki, hanem az Isten és az ember közötti kapcsolat valóságába állítja be, amint az Ószövetséget felfedi és mozgásba hozza s ahogyan azt Jézus által újra formálja: az ember élete eddig egyetemlegesen az átmeneti megtartás és a megtorlás alatt állt, amelyet a Sínai-szövetség Izrael számára explicite leszögez. Ezt a valóságot a keresztéről szóló ige nem teszi semmissé, nem teszi félre mint valami érvénytelen elméletet, hanem az engesztelés által elismeri, felemeli és megtartja. Az empirikus valóságot, amelyet a törvény szövetsége lerögzít, csak így lehet az eszkatologikus szövetség által hitre méltóan megtartani, amely egyedül Isten új kegyelmi végzésén és egyedül az embernek a kegyelem által munkálkodó szabad felelősségén nyugszik. Így segíthet az ószövetségi engesztelési áldozat fogalma abban, hogy a *hyper*-formulát megértsük és bensőleg igazoljuk, amikor ezt a rendet nem úgy értjük mint az antik vallásosság elméletét, hanem mint Isten végzését, amely a valóságnak megfelel és amely egyúttal ígéretesen, mint *typos*, önmagán túlmutat.

Ez a vonal folytatódik, amikor egy második páli kijelentéssorozat az Isten jogrendjét ragadja meg, hogy a kereszt engesztelő jelentőségét kifejtse.

b/ Az Isten jogrendje

*Canterbury Anselmus* elégtétel-tana, amely a nyugati teológiában mindmáig hatott, Jézus halálának engesztelő jelentőségét a germán jogi gondolkodás talaján, azaz történetileg és tárgyyszerűen idegen előfeltételből magyarázza. Ezzel szemben Pál abból indul ki, ami az Ószövetségben Isten jogrendje, amikor a Gal 3,10-ben a Deut 27,15-26-beli átokszertartásnak a végét idézi: "átkozott, aki nem tartja meg ennek a törvénynek az ígét és nem aszerint cselekszik." Ezt az átok-formulát nemcsak a sikhemi tizenkét parancsolatra való elkötelezésnél /Deut 27,11.15-26/, hanem még Qumranban is a szövetséget megújító ünnepen kultikusan elfogadták /1 QS 2,4-19/. Emez ószövetségi, a zsidóságban élt hagyománynak a nyomán látja Pál,

hogy az emberek, akikre a törvény megtorló rendje érvényes, a törvény átka alá esnek és a Róm 2,6 szerint mindenki ide tartozik. Ekkor azonban feltekint a Megfeszítettre és magyarázza tovább a Gal 3,13-ben: "Krisztus megváltott minket a törvény átkától úgy, hogy átokká lett értünk - mert meg van írva: átkozott, aki fán függ" /Deut 21,23/.. Krisztus nem úgy lesz átokká, mint valami elátkozott; Ő a törvény átkát hordozza, nem pedig az emberektől megérdemelt büntetéseinek a summáját. A 2Kor 5,21 megmagyarázza ezt pontosabban: "mert azt, aki nem ismert bűnt, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk őbenne." Ő nem lett bűnössé, hanem a bűn bélyegét hordozóvá. A bűn elválaszt Istentől és kiszolgáltat a halálnak. Ezt az elszakadást és kiszolgáltatottságot szenvedte el Krisztus halálában helyettesítően és engesztelően. *A kijelentéseknek az ószövetségi jogból kiinduló sora többször hangsúlyozza a helyettesítést, sőt az engesztelő rítusokból kiinduló többletet, az engesztelést; mégis mindkettő egymással szorosan összefügg.*

Mivel az átoknak ez a helyettesítő hordozása egyúttal engesztelés volt, ahogyan a Gal 3,13-ban mondja; "megváltott minket". Megváltott a *törvény átkától* és a - Gal 4,5 szerint - egyúttal a *reánk való igényétől*, miközben az istenfiúság kapcsolatába helyezett bennünket. A "megváltani" *lagorazein/* helyett az 1Kor 6,20-ban és 7,23-ban megvásárolni *lagorazein/* lépett előtérbe, hogy világossá tegye, hogy az eddigi köteleket csak egy új válthatja le. Ez a korai kereszténységben hagyományos fordulat /v.ö. Jel. 5,9; 14,3 k/ Jézus halálát nem vételárnak akarja értelmezni, amint azt pl. a rabszolga kiváltásánál megfizették.<sup>217</sup> Még kevésbé gondol azokra a hatalmakra, amelyek ilyen vételárat elfogadnak. Csak azt akarja mondani: a halál jogilag szabaddá tett, mert az engesztelés volt mindenkiért. Ezen túlmenően a szabadállélt a Róm 8,3 k indokolja meg: "amikor /Isten/ a bűn miatt tulajdon Fiát küldte el a bűnös testhez hasonló formában és kárhozatra ítélte a bűnt a testben, hogy a törvény rendje teljesüljön bennünk." Itt: a bűnért végzett áldozat gondolata mellé odakerül a következmény: Isten jogrendje betelik így: "a bűnt a testben" nálunk éppen úgy megítéli, mint Krisztusnál.

Pál a gyülekezet hitvallásának a *hyper*-formuláját nemcsak teológiailag fejtette ki, hanem tovább vitte a *syn*- és *en*-formulához, amely az "értünk"-et követően a Krisztussal való közösséget írja körül. A Róm 3,21-5,21-ben kidomborított *hyper*-t követi a Róm 6,1-10-ben az éppen annyira jellegzetes *syn* /6,4.6.8/.

## 5. A lét Krisztussal /syn Christó/ és a keresztiség

a/ Áttekintés

A Krisztusra vonatkozó *syn*-fordulatok, amelyek részben *verbum compositum*-mal<sup>218</sup> részben *verbum simplex*-el és *syn*-praepozícióval és részeshatározó datívus-szal képződnek, Pálnál négy különböző kijelentéssorra oszlanak fel:

a. Találunk Pálnál olyan *syn*-kifejezőmódot, amely az együttlétet a keresztényekkel való együttlétként érti.

Hasonló jelentéssel találhatók az Újszövetség többi részében kijelentéseknek olyan sora, amelyek kétségtelenül nem *syn*-nel és datívus szociatívus-szal, hanem *meta*-val és genitívus-szal képződtek. Így nyer hangsúlyt a szinoptikus hagyományban a közösség Jézussal, különösen a vele való asztalközösség /Mk 2,16 par; Lk 15,1/<sup>219</sup> és ennek megfelelő közösséget ígérnek a beteljesedéskor.<sup>220</sup> Ennek a vonalnak az átvevése történik meg a Jelenések könyvében: Azoknak, akik kitartanak, a győzelmet és a beteljesedést ígéri a "Báránnyal".<sup>221</sup>

Pálnál az ilyenféle "val-vel" kifejezésnek a súlypontja a halállal kapcsolatos kérdésre adott feleletében van: az elhunyt kereszténynek "Krisztussal", azaz Nála lesznek, legyen az a parúziánál /1Thessz 4,15-17/, vagy attól függetlenül a halál után /Fil 1,23; v.ö. 2Kor 5,8/. Ezt az együttlétet a jelenben és a jövőben Jézus értünk való halála indokolja: "Aki meghalt értünk, hogy akár ébren vagyunk, akár alszunk, Vele együtt éljünk /1Thessz 5,10/.

2. Az eljövendő eszkatologikus Krisztusnál való lét hozza magával a "vele öröklést" és a "vele együtt való megdicsőülést", amelynek megfelelője "a vele együtt szenvedés" a jelenben /Róm 8,17; v.ö. Kol 3,4; 1Pét 4,13; 5,1/. A hívők "hozzá hasonlókká" /*symmorfos*/ lesznek és ily módon részesei lesznek az Isten-képűségnek /Róm 8,29; Fil 3,20/<sup>222</sup> Aki Krisztusnál van, az Hozzá hasonlóvá lesz! Ez volt már a tanítványok követésének az értelme /Lk 10,16/, valamint a vámszedőkkel való asztalközösség értelme /Mk 2,17/. Itt rajzolódik ki a híd, mely két további fogalom-sorhoz vezet, amelyek sajátossága mégsem mosható el.

3. Csak Pál és a deutero-paulinusok ismernek olyan "Krisztussal" való viszonyt, amely nem a vele való együttlétet és ebből következően a hozzá hasonlóvá-lételt érti ezen, hanem a *halálában és feltámadásában való lelki részesedést*. Ezt a vele meghalást, mely a vele való élethez vezet a Róm 6,4,6; Kol 2,12 és valószínűleg a Gal 2,19 szerint is a Jézus halálára és feltámadására való *keresztység munkálja*. A 2Kor 5,14 szerint *iv.ö. 4,14/* ennek közvetlenül a Krisztus keresztje és feltámadása az előfeltétele; itt mindenesetre nem "val-vel" használatos. A keresztység által közvetített "val-vel"-t a Kol 2,13,20; 3,1.3.4 fogadja el *iv.ö. Ef 2,4 kk/*.

4. Pálnál sajátossága az is, hogy Jézus halála és feltámadása ezen túlmenően a Pál létében és munkálkodásában manifesztálódik: Fil 3,10 k; 2Kor 1,4-7; 4,7-15; 6,3-10; Gal 6,17 v.ö. Kol 1,24. Ezekben a kijelentésekben a "val" kétségtelenül csak alkalmanként található /2Kor 4,14/, és egyébként a Krisztus sorsával való közösség csak genitívuszos szerkezet által jut kifejezésre, mint a "Krisztus szenvedése" ill. "Krisztus élete".

Hogyan álltak elő a Pál számára jellegzetes kijelentések a vele való meghalásról, mely a vele való élethez vezet?

b/ A tárgyaláshoz

A vele való együtt meghalásról és a vele való együttéléstől szóló kijelentések keletkezéséről és értelmezéséről szóló eszmecsereben tükröződik a páli teológia mindenkorai értelmezése egészében véve:

1. Pál *pszichológiai értelmezése* e kijelentéseket a "misztikus Krisztus-élményre" és a "Krisztus kultusz felől erőteljesen inspirált kontemplációra" vezette vissza.<sup>223</sup> A kereszt eszerint "történelmi fogalomból teljesen pneumatikusan, misztikusan megjelenített és élő realitás lett".<sup>224</sup> A halál-misztika a keresztény embernek a misztikus-titokzatos halálát a keresztység szimbolikus aktusában írja le, a szenvedés-misztika pedig ennek a halálnak a folyamatosan megélt megbizonyítása.<sup>225</sup>

2. Ezt a pszichológiailag rekonstruáló magyarázatot a kutatásban a *vallástörténeti analízis* váltotta fel. A vallástörténeti iskola felfogását *Hans Lietzmann*<sup>226</sup> a következőképpen foglalja össze: Az együttélést vezető együttthalás a misztérium vallásokból származik. Ezt a fogalmat eszerint Pálnak a hellénista egyház közvetítette; ez a keresztységnek a kezdetét jelentő szertartását a misztériumi beavatások analógiája szerint értelmezte. Az Izisz avatást *Apuleius* szerint /*Metamorphosen* 11,21 és 23/ "az önkéntes halál utánzásaként gyakorolták az imádságok által óhajtott üdvösségért." Az istennő gondoskodik arról, hogy /a beavatottat/ /a halálból?/" előhívja és eme gondoskodása által bizonyos tekintetben újjászülettetet az új üdvösség életpályájára helyezze." Ezt természetfeletti tényezők által, amelyek a rítusnak megfelelnek és kontemplatív szemlélődés által eszközöli: "a halál határához érkeztem és Proserpina küszöbére léptem, minden elemén a földnek átmentem majd visszatértem, éjfélkor izzóan fehér világgal láttam fényleni a napot, a felsőbb és az alsóbb isteneket szemtől-szembe megközelítettem és a legközelebbi közelségből imádtam őket." A keresztiséget a misztériumi beavatás analógiájára értelmezték: "a vízbe való alámerülés átviszi /sákramentálisan hatva/ a testre a halált, a felmerülést /éppen úgy sákramentálisan/ ugyancsak a testre viszi a Krisztus feltámadását." Ez által a megkereszteltnek minden körülmények között garantálja az örökéletet. Pál azonban a hellénista egyháznak ezt a képzetet etizálta: az együtt-feltámadást új erkölcsi magatartásba és a jövőbe helyezi át. A kijelentéseknek ezt a vallástörténeti levezetését *Rudolf Bultmann* átvette,<sup>227</sup> de kérügmatis interpretációval kötötte össze.

Teológiailag interpretálva következtet *Bultmann* ebből a levezetésből a *syn*-kijelentéseknek a *hyper*-kijelentésekhez való viszonyára és ezzel a Jézus halála értelmezésének az egészére: A *hyper*-kijelentések /Róm 3-5/ Jézus halálát az ószövetségi zsidó kultusz- és jogfogalmakkal magyarázzák, a *syn*-mondatok /Róm 6/ a hellénista misztériumok kategóriáival. Mindkét értelmezési mód, mint képek és fogalmak kölcsönösen kiegészítik egymást. *Egészenciálisan magyarázva* a keresztet csak mint kérdést lehet megérteni, "vajon az ember önmagának a régi értelmezéséről lemond-e és magát teljesen Isten kegyelme felől akarja megérteni"<sup>228</sup>, azaz a Róm 6,11 értelmében.<sup>229</sup> Ezzel azonban a keresztet éppen úgy, mint az ember életét önértelmezésre szűkíti le; az ember azonban történetileg él, éppen mindabban a vonatkozásban, amelybe Pál a keresztet elhelyezi. Az ember ahogyan a Róm 3-5 mondja, *e világi állapotának a törvényszerűségei alatt és egy más jövőnek a várásában él*, és amint a Róm 6 mérlegeli, "a bdn és a halál testében" él /Róm, 6,6; 7,24/. A keresztnek, mint együttélést vezető együttthalásnak az értelmezése sajátosan *erre az antropológiai vonatkozás-területre irányul*. Ez világos lesz, ha a keletkezését és értelmét differenciálisan analizáljuk.

c/ A kereszt hatása, mint vele-való-életre vezető vele-együtt-meghalás

E képzet előállításának a kérdésében a kutatás a pszichológiai rekonstrukción éppen úgy túlvezet, mint a historizmus átvétel-sémáján. Véleményem szerint e felfogás előállításánál is az a *három tényező* működött közre, amelyekből általában a páli teológia kifejlődött.

1. Itt is a *környezet*, és pedig ebben az esetben a hellénista, adta kézbe a kijelentés eszközét és a fogalmi-segítségeket. Az együtt-meghalás és az együtt-élés, mint fogalom a *misztériumokra* emlékeztet.

Ezek sokféleképpen a meghaló és megelevenedő istenségekből indulnak ki és beavatási szertartásuk meghalást eszközöl ki az eddigi életnek és újjászületést egy új életre. Ezt az eseményt azonban sehol sem úgy írják le a számunkra hozzáférhető szövegekben, mint együtt-meghalást, mely az együtt-éléshez vezet. Ezt eredményezte az egész anyagnak *Günter Wagner*<sup>230</sup> által való alapos vallástörténeti vizsgálata. Ezért az az átvétel-elmélet, amelyet még *Bultmann*<sup>231</sup> átvett,

többé nem tartható. Másfelől azonban nem kell vitatnunk mindenféle genetikai összefüggést ahogyan Wagner teszi. *A misztériumok gondolkozásmódja más tényezők között, mint az egyik, ezeket a páli kijelentéseket ösztönözte.*<sup>232</sup>

Mivel a misztériumok gondolkozásmódja nem fedi a páli *syn*-kijelentéseket, azt is elfogadják,<sup>233</sup> hogy a meghatározó gondolkozásmód a *testületi személy* képze volt. Ezt a képzetet, amely szerint pl. Ádám minden utódjára hatással volt, Pál nem a *syn*, hanem az *en*- kijelentésekben veszi át /1Kor 15,22/. Az előzőekre nézve azonban azon gondolkodásbeli hatások mellett, amelyek a misztériumokból indultak ki, belső keresztyén hagyomány hatott formálón.

2. Az együtt-éléshez vezető együtt-meghalás tárgyszerűen megfelel a *követési képzetnek*, amely a jézusi hagyomány meghatározó alkotórésze volt /20.§, 2/; mert a követés nem csak együttlételet jelent Jézussal, hanem útja által való meghatározottságot. Ez teljes szakítást eredményez az eddigi élettel, nemcsak a hivatástól és a családtól való elválást, hanem a tulajdon életmódtól is. Ezt az elválást képszerűen is mint meghalást ábrázolják: "Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel a keresztyét" - mint az az elftélt, akit a vesztőhelyre vezetnek /Mk 8,34 par; Mt 10,38 par/. Jézust követni azt jelenti, hogy önmagunkról többé nem tudunk, magunkat halálraítéltnek tekintjük és húsvét után ez azt jelentette: *Hozzá hasonlóan* halálraítéltnek tekinteni magunkat.

Elgondolható-e az, hogy ez a tárgyi megfelelés formálta a páli képzetet? Húsvét után "követni", "valaki után menni" szó szerinti értelemben Jézussal kapcsolatban többé nem volt lehetséges. Ezért nem lehet csodálkozni azon, hogy a páli levelekben ez a szinoptikus terminus sohasem került alkalmazásra. Ha figyelembe vesszük, hogy a jézusi hagyomány sokféleképpen jutott át a gyülekezeti kérügmába, akkor nagy valószínűséggel elgondolható: Pál a követés fogalmát egyebek mellett helyettesítette a vele-való-élésre vezető vele-való-meghalás beszéde által.<sup>234</sup>

3. Végül meg kell magyarázni, hogy miért beszél csak Pál és a közvetlenül tőle származó iratok a kora keresztyén irodalomban a vele-éléshez vezető vele-meghalásról. Ignatiusnál /Sm 4,2; Pol 6,1/ a hasonló kijelentéseknek más az értelmük! Már ez a megfigyelés is valószínűtlenné teszi, hogy Pál ezt a fogalmat a hellénista gyülekezettől vette át. Ezzel szemben *teológiájának sajátos szempontjából ez megmagyarázható*: Krisztus útját szigorúan theocentrikusan Isten beavatkozásának tekinti. Ennél fogva fejt ki a 2Kor 5,14 k-ban a következő teológiai végkövetkeztetést: "ha egy meghalt mindenkiért, akkor mindenki meghalt; és azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek többé ne önmaguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt." Ezt a hatást nemcsak a keresztség hozta létre, hanem ez érvényes már a keresztyén alapján. Már Krisztus halála által mindnyájan a keresztyéni jele alá kerültek, mielőtt tudnák ezt! Miért? Jézus halálában Isten véghezvitte az ítéletet az ádám ember felett /Róm, 8,3/. Ezért Isten szemében minden ádám ember érte a helyettesítéssel végbement halálos ítélet alatt áll. Ők Isten ítélete szerint és ezért Isten szemében meghaltak, hogy - a helyettesítés alapján - az érettek meghaltnak és feltámadottnak

éljenek. Mivel Pál szigorúan theocentrikusan Jézus halálát és feltámadását Isten tettének látja az emberekért, egyúttal Isten *rajtuk* végbement tettének értelmezi, amely mindenkit megjelöl.

d/ A keresztség, mint meghalás Krisztussal

1. A keresztyéneknek e jellel való "összenövéséről" szól a súlyos mondat a Róm 6,5-ben: "Ha ugyanis eggyé lettünk Vele halálának hasonlóságában, még inkább eggyé leszünk Vele a feltámadásában is."<sup>235</sup> A Jézus halálának a hasonlósága /*homoioóma*/ éppen az ádám embernek ez a 2Kor 5,14 szerinti halála; azaz a Jézus halála univerzális esemény. A keresztség előtt a Jézus halála Isten ítéletét jelenti, amely minden emberre áll /Róm 8,3/ és mint ilyet meghirdeti a 2Kor 5,14 értelmében: "mindenki meghalt". A keresztség által ez az igehirdetés az egyes ember testetöltött eseményévé lesz. Az egyes ember egy egyszeri, történeti, egész valóját érintő aktusban ebben az ítéletben részesedik annyira, hogy érvényes lesz rá: vele együtt meghalt.
2. A vele-való-életre történő vele-való-meghalás motívumának eme genetikus levezetése segít egyúttal megmagyarázni, hogy *milyen értelemben hal meg vele együtt minden megkeresztelt* a Róm 6,3 k szerint, hogy vele együtt éljen. Megfigyeljük, hogy Pál a keresztségben való eseményről elsősorban a Róm 6,3-10-ben *indikativusban*, mint történésről szól, amelyet a következő *imperativusos* mondatok /6,11-13/ szerint már csak el kell ismerni mint ami megtörtént. A 4. vers mellett: "a keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba" áll a 11.vers: "ezért tehát ti is azt tartjátok magatokról, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek...!" Az indikativusz és az imperativusz nem olyan egyszerűen viszonyul egymáshoz, mint az elmélet és gyakorlat. Inkább azt akarják kimondani: az együtt-élésre vezető együtt-halás nem készen található tapasztalat; nem is megtérési élmény, sem pedig természetfeletti elváltozás. Az indikativusz inkább a halálos ítéletet hirdeti ki az ádám ember felett, amely helyettesítőleg Krisztuson hajtattott végre és ezért a keresztség ennek alá van vetve. Az imperativusz arra hív fel, hogy ezt az ítéletet az ember a maga számára hagyja érvényesülni: "tartjátok magatokat halottnak...!" "Tartsátok" /*logizesthai*/ azt jelenti, hogy Isten szemével lássátok magatokat, hagyjátok érvényesülni azt, ami Isten részéről megtörtént, azaz higgyetek! Az indikativusznak: "a mi ömberünk /a keresztség által/ megfeszítettett" /Róm 6,6/, ennek megfelelően ugyanaz az értelme, mint a 2Kor 5,18 k-ban levő indikativusznak: Isten megbékéltette a világot, az emberiséget Jézus halála által önmagával, még mielőtt a missziói prédikáció által megtapasztalja azt. Mindkettő arról tesz tanúságot, ami Isten részéről történt. A keresztség, hasonlóan, mint a keresztyén történelmileg nézve kettős értelmű emberi cselekvés. Ami ebben, ezzel és e cselekvés alatt Isten részéről történt, az csak hirdethető és hitből ismerhető fel. Az imperativusz azonban arra hív fel, hogy mi ezt hit által a magunk számára és magunkon hagyjuk hatékonytá tenni.

3. Hogy ez a kijelentés egyetemesen minden megkereszteltre érvényes, azt az a mód erősíti meg, *ahogyan az a vele-való-élést a vele-való-halással összeköti*. Pál sohasem mondja: Ti a keresztségben vele együtt meghaltatok és vele együtt feltámadtatok. A vele-élés inkább hármason következik be a vele-halásból:

3/1. A reménység számára ez az eszkatologiai jövő: "ha pedig meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy élni is fogunk Ővele" /Róm 6,8; v.ö. 6,5/.

3/2. A reménység számára ez jelenvaló: "azt tartásatok magatokról, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek" /Róm 6,11/.

3/3. Éppen azért hangzik a felhívás a hitben való engedelmességre, a szeretet megbizonyítására: "eltemettünk Vele...hogyan új életben is járjunk" /Róm 6,4/. Az új élet nem természetes vagy etikai állapot, hanem - az igazsághoz hasonlóan - az új, az embert meghatározó valóság, amelyet Isten a Jézus feltámadásában vonultat fel; Pál ezt a valóságot nevezi a Róm 8,1-4-ben Szentléleknek.

4. A Róm 6,6-10.12 k-ban magyarázza Pál, hogyan mutatkozik ez az új magatartás az emberi mivoltunkban. Az Én, amely Krisztussal él és élni fog, a hitnek az Én-je. Vele áll szemben a 6,6 k szerint az ádami ember Én-je: noha a Krisztus kereszttje megítélte és a keresztségben eltemettetett, mégis, amíg a testben élünk, sohasem hal meg; ismételten újra és újra úgy kell tekintenünk, hogy vele együtt keresztre feszítettet. Az új élet, amint a Gal 5,16-24 tovább magyarázza, mindig csak a Lélek harcaként megy végbe, aki az új Én-t hordozza és szolgálatba veszi a test ellenében. Az új Én csak akkor állhat meg, ha a prédikáció ígéje által és a benne jelenlevő Lélek által az életben megtartatik. Általa lesz az is lehetséges, hogy az új Én az őember tagjait, a száját és a kezeit szolgálatba veszi: "tagjaitokat se adjátok oda a bűnnek, hogy a gonoszság fegyvereivé legyenek. Hanem adjátok oda magatokat az Istennek, mint akik a halálból életre keltetek" /Róm 6,12 k/.

5. Egybehangzik alapvetően a Róm 6-al, amikor a Kol 2,12 himnikusan mondja: "a keresztségben vele együtt el is temettek benneteket és vele együtt fel is támadtatok...hit által". A Kol 3,1-ben a feltételes módot "ha feltámadtatok..." akkor éppen nem perfekcionista módon, hanem a Róm 6,11 értelmében imperatívusként kell értenünk. A Kol 2,13 azonban a keresztség eseményéről a 2,12-vel párhuzamos módon szinoptikus nyelven szól: "és titeket is, akik halottak voltatok a vétekben / nem: a kereszt által megfeszítve!... ővele együtt életre keltett, megbocsátotta nekünk minden vétkünket". E mondatban csak az "ővele" megy a Lk 15,24-en is túl. Ezzel szemben az Ef 2,4-6-ban lévő himnikus kijelentés amely mint ahogyan a Kol 2,13 tartalmazza, a beteljesedésről doxologikusan beszélve nagyon is messze túlmegy a Róm 8,30-on is: "életre keltett a Krisztussal együtt... és vele együtt feltámasztott és a mennyeiek világába ültetett Krisztus Jézusért".

e/ Krisztus halálának és feltámadásának a hathatósá válása az apostol történetében

A 2Kor 4,11-ben hangsúlyozza magáról az apostol: "életünk folyamán szüntelen a halál révén állunk Jézusért, hogy a Jézus élete is láthatóvá legyen halandó testünkben", és ez utóbbi nem csupán a beteljesedésben történik /4,14/, hanem éppen már most is Isten erejének minden megtapasztalásában, amely megmenekedést és sikert hoz létre /4,8 k.12.16; 6,3-10/. Az apostolnak ez az egzisztenciája nem imitáció vagy misztikus kontempláció által következik be. Ő inkább úgy értelmezi, mint Krisztus halálának és feltámadásának hatékonyságát és nyilvánvalóvá lételét.<sup>236</sup> Ez azonban azáltal jön létre, hogy Krisztus az apostolt szolgálatba veszi. A halálnak való kiszolgáltatottság /2Kor 4,11/ pl. az apostolnál mint magánál Krisztusnál azért történik /Róm 4,25/, mert ők az engedelmesség útját járják. Ez hangzik a 2Kor 4,1-6-ban, amely a 4,7-18 bevezetése, az apostolról és a Fil 2,8-ban pedig Krisztusról.

Egy ember sem lesz másképpen engedelmes, mint a vele-való-élésre vezető vele-való-meghalás által, a Róm 6,1-13 szerint! Ha az apostol történetét elrejtve a Krisztus halála és feltámadása jellemzi, akkor ez az ő szellemi vele-való-életre történő vele-való-meghalásának a következménye. A vele-való-meghalása a vele-való-szenvedésben mutatkozik meg! Ez a tárgyi összefüggés azonban Pálnál soha sincs kimondva. Nem Pálnál, hanem a Péter első levelében kapja a keresztyének szenvedése azt az értelmet, mint amely egyúttal Krisztus szenvedésében való részvétel /4,13/ és a test megőldöklése /4,16/.

Mindenesetre azonban a *syn*-t Pál nem partneri kapcsolatnak gondolja, hanem olyan eseménynek, amely Isten részéről a Jézus halála és feltámadása által támad és lesz hathatós. Ezért vezet ez a *syn* sokféleképpen tovább a hasonlíthatatlanul gyakoribb *en*-hez: a *syn Christó*-t a Róm 6,2-10-ben úgy, mint a 2Kor 5,14 k-ban követi a 6,11-ben illetve 5,17-ben egy *en Christó*.

## 6. "Krisztusban"

a/ Az előfordulás

Ez a szólásmód Pálnál összehasonlíthatatlanul gyakoribban található, mint a *syn*, még pedig kb. 164-szer. Ez is sajátos nála; ez egyébként az Újszövetségben csak a deuteró-páli levelekben és a Péter 1. levelében található. A jánoszi iratok *en*-fordulatainak más az alapjuk és más az értelmük: alakjukat tekintve változatos formák: "mi Krisztusban" és "Krisztus bennünk". Ezek tartalmi tekintetben a Megdicsőült és a tanítványok kölcsönös kapcsolatát fejezik ki. A páli *en Christó* formula azonban az egyoldalúan Krisztustól kiinduló hatásra mutat.

b/ A változó értelem

A szólásmód értelme a sok helyen természetesen különbözően jut kifejezésre. Megfelel a számtalan más páli *en*-fordulatnak: az ember *en sarki*

/testben/ *en nomó* /a törvény alatt/, *en pneumatí* /lélekben/, *en kyrió* /az Úrban/ létezik. Ezekben a fordulatokban az *en*-nek lehet kauzális, instrumentális vagy modális értelme. Soha sincs azonban lokális értelme; mert Krisztus mindenekelőtt mindig esemény és személyiség a velünk szembeni viszonyban. Az *en Christó* szólásmód kifejezheti: Krisztustól meghatározottnak lenni vagy csakis hozzá tartozni. Az utóbbi értelemben áll gyakran a még kéznél nem levő "keresztény" melléknév. A lecsiszolt használatra nézve is fontos azonban a precíz alapjelentése.

#### c/ Az alapjelentés

A precíz értelem a kauzális és instrumentális: "Krisztusban" az van, akinek az életét Ó határozza meg. De hogyan látjuk eközben Krisztust? Itt primér módon nem a Megdicsőültre gondolunk, mint az *en kyrió*-nál. *Albrecht Oepke*<sup>237</sup> e fordulatnak a precíz értelmét nagyon helyesen az 1Kor 15,22-ből vezeti le: "amint pedig Ádám mindnyájan meghalnak, úgy a Krisztusban is mindnyájan életre kelnek". "Ádám" az van, aki Ádám bűnete hatásában él; "Krisztusban" ennek megfelelően az van, akit az Engedelmes tette, azaz halála és feltámadása határoz meg.<sup>238</sup> A halál és feltámadás azonban már most mindenestre meghatározóan jelen van a Megdicsőültben, aki a Lélek által munkálkodik.<sup>239</sup> Ó az egyes embert az igehirdetés által ragadja meg, melynek csúcsa a kereszttség. Ennél fogva "Krisztusban" azok vannak, akik a kereszttség által testébe, a gyülekezetbe betagozódtak és így a Lélek Ige-által végzett munkájának kiszolgáltatói magukat és így őket mint egyéneket is személyesen alakítja. Ez az esemény hit által lesz felfogható, de ennek az alapja ezt mindig megelőzi, úgyhogy a "Krisztusban" levők nem mondhatók egyszerűen azonosaknak a hívőkkel. Jézus halálának ezt a jelentőségét is csak szoteriológiailag és ekklesiológiaiailag lehet teljességben kifejezni.

Jézus halála gazdag jelentése révén így nyúl ki különböző módokon az emberek után. Az egyes embert veszi célba és mégsem úgy, mint a misztérium vallások, csak a vallásos individuumokat keresve, akik aztán egy kultuszközösségbe gyűlnek össze, hanem ez az egész emberiség megváltozását akarja: "azért halt meg mindenkiért...hogyan többé ne önmaguknak éljenek" /2Kor 5,14-17/.

### III. FEJEZET

#### Jézus további munkálkodása

#### 36.§: Az igehirdetés eseménye /az evangélium/

Ragnar Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum* 1939; Dieter Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden*, 1965. - 3-hoz: Erich Klostermann, Hdb. zu Mk 1,1; Julius Schniewind, *Evangelion I/II*, 1927/31; Gerhard Friedrich, *euangelizomai* usw., ThW II, 705-735; Gerhard Kittel, ThW IV, 115-121; Peter Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte*, 1968; Otto Michel, *Evangelium*, RAC VI, 1107-1160; Ernst Käsemann, Hdb. zu Röm 1,1.- 4-hez: Wilhelm Michaelis, ThW IV, 668-676; Hans Dieter Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, 1967, 137-169; Leonhard Goppelt, ThW VIII, 249 f; Hans Conzelmann, *Meyer-K zu 1Kor 11,1 /Irod./!*.

#### 1. Bevezetés: A problematika

##### a/ Analógiák

Jézus a történelemben Pál számára nem azt a szerepet tölti be, mint Isten tanúja, ahogyan az Ószövetségben a próféták vagy a zsidóság számára a mártírok és a rabbinusok, hanem *mint személyes üdvesemény*: Halálában és feltámadásában Isten eszkatológiai módon avatkozott a történelemben. Az ószövetségi analógiák Jézus további munkálkodásához Pál szerint ezért az *Exodus*, különlegesen a páska /1Kor 5,7 v.ö. 10,5/, vagy antitetikusan az *Ádám bűnesete* /Róm 5,12-21; 1Kor 15,20.22.44-49/. Mint azok az események az Ószövetségben, úgy Jézus fellépése is az igehirdetés, a homília és a kultusz által valósul meg. A hellénista világban a legközelebbi analógia nem Szokratesz, hanem Julius Caesar, akinek ideológiai-politikai propaganda és kultikus eljárása által apothéózisban részesítették, úgyhogy századokon át ideális kozmokratorként hatott tovább. Vegyük szemügyre ezzel a háttérrel Jézus további munkálkodásának a struktúráját.

##### b/ Jézus további munkálkodásának a struktúrája

Jézus további munkálkodása *mintegy két különböző síkon megy végbe*:

1. Jézus az utókorért egyszerre háromféle módon, ha úgy tetszik "trinitáriusan" lép közbe: Jézus jelenvaló, mint *kyrios*, aki Isten előtt az övéért lép közbe /Róm 8,34/ és egyúttal eszkatológiai uralmát a világ felett felállítja, miközben az övéit az *ekklésia*-ban összegyűjti és az Isten ellenes hatalmakat kikapcsolja /1Kor 15,23-28/.

Jelenvaló egyúttal, mert *Isten* rajta keresztül, döntően a keresztje és a feltámadása által, *új világhelyzetet* teremtett. Általa új szövetséget állított fel /1Kor 11,25; 2Kor 3,6/, a világot, az emberiséget magával kibékítette /2Kor 5,18 k/.

Mindkettő azonban Istennek, mint a Kyriosnak az eszkatológiai beavatkozása által történik, amikor a *Lélek* embereket megragad /2Kor 3,6/. Az újonnan értelmezett Fenn az 1Kor 12,4-6 szerint három tárgyszerűen identikus folyamat által munkálja az új emberiség létrejövetelét:

"A kegyelmi ajándékokban ugyan különbségek vannak, de a Lélek ugyanaz.  
Különbségek vannak a szolgálatokban is, de az Úr ugyanaz.  
Különbségek vannak az isteni erő megnyilvánulásaiban, de az Isten ugyanaz."

A karizma, a szolgálat és az erő - megnyilvánulás ugyanazon esemény három oldala. A három, mely így hat, munkáját tekintve az egy Isten. Ez a munka eszkatológikus, mert az új, végérvényes kapcsolatot hozza Istennel, amely a történelmi kapcsolatok mezejét transzcendálja. De ugyanakkor lényegében történeti; mert az embert nem láthatóan érinti, mint apokaliptikus esemény, hanem rejtetten e világon belüli folyamatokban, amelyek ezt hit által eszkatológikus új eseménnyé teszik /1Kor 2,6-11; 2Kor 5,7/.

2. A felülről való közbeavatkozás a történelemben a 2Kor 5,18 k szerint a "megbékélés igéje" és "a megbékélés szolgálata" által történik ama "tisztesség" által, amely az Igét hordozza. Ez az ige a struktúrája szerint hagyomány, amelyet mint kérügmát ad tovább, azaz mint a hagyományból kiinduló emberi szót, amely felülről való megszólítás. A kérügma a sákramentumokban sűrűsödik. A magatartás bizonyágtétele által ábrázolódik ki /36.§, 5/.

A "felülről" való *pneumatikus-eszkatológikus* vonalnak és az "alulról" való *történeti vonalnak* a találkozásából adódik ennek a tételnek a problematikája.

#### c/ A problematika

Az újkori gondolkodás a felvilágosodás óta Jézusban elsősorban csak történeti jelenséget képes látni, nem pedig Istennek a beavatkozását a történelemben és a Megdicsőültnek a tovább-munkálkodását az egyházi cselekvés által. Hogyan lehet hatékony Jézusnak időileg távoli alakja a jelenben? *Ferdinand Christian Baur* tübingeni iskolája így válaszolt erre: a magát előre haladóan megvalósító eszmének a hatalma által, amely Jézusban testesült meg. *Albrecht Ritschl* iskolája így magyarázta: Jézus vallásos személyiségének a pszichológiai hatása által; *Rudolf Bultmann* és az iskolája szerint: az által, hogy az emberi híradás a megszólítás alakját veszi fel, amely a rajtunk kívül valóból új önértelmezést nyújt: "... az üdvesség soha nem lehet másként jelenvaló, mint az igehirdetésben a megszólító, a felhívó és az ígértben részesítő ige által."<sup>240</sup> De valóban hatásos lett a Krisztus-esemény meghirdetésének ez a döntésre való felhívása? A *kritikai empiriának* ezzel a kérdésével köszöntött be 1968-ban az Ige és a kérügma teológiájának a válsága. Miért nem munkálta az a kérügma azt a változást, amely a Pál igehirdetése által, ahogyan a leveleiből felismerhetők, világra

szólóan végbement? Ezzel a probléma felvetéssel előre tekintve vizsgáljuk most annak a közvetítő folyamatnak a döntő tényezőit, amelyet Pál szólt meg, még pedig legelőször az igehirdetést.

## 2. Az igehirdetés terminológiájának a statisztikája

Hogyan fejezi ki Pál az igét, amellyel a Krisztus-eseményt missziói módon és pásztorálisan képviseli?

Világosabban látjuk a Jellegzetest, ha fogalom-készletét az Apostolok Cselekedetei fogalom-készletével összehasonlítjuk, amellyel ez a saját és a többi misszionáriusok működését leírja. Ezt a szóbeli történetet a következő gyakori igékkel jelzi: *euangelizomai* /az evangéliumot hirdetni: ApCsel 13,32; 14,15,21; 15,35; 16,10/, *didaskó* /tanítani: 18,11; 20,20; 21,28; 28,31/, *martyrós* /tanúskodni: 13,22; 14,3; 23,11/, *kéryssó* /hirdetni: 19,13; 20,25; 28,31/ és *parakaleó* /inteni, rábeszélni: 11,23; 20,2/. Ez a kornak a szokásos, egyházi nyelvhasználata a maga teljes szélességében.

Pálnál azonban az *euangelizomai* messze a csúcson helyezkedik el /kb. 20 helyen/; még ennél erősebben lép elő az *euangelion* főnév /evangélium, evangélium hirdetés 57-szer/, amely az Apostolok Cselekedeteiben csak kétszer, az egész Újszövetségben egyébként csak 15-ször található. A második helyen a *kéryssó* következik /hirdetni 15-ször/, míg a *kérygma* /igehirdetés/ sem nála /négyyszer/, sem az Újszövetségben /négyyszer/ nem játszik szerepet. Az Apostolok Cselekedeteivel szemben feltűnően háttérbe szorul a *didaskó* /tanítani, 7-szer/ és a *martyrós* /tanúskodni, kifejezetten sehol sem/, amely az Apostolok Cselekedeteinél és más értelemben a *martyria*-val együtt /tanúskodás/ Jánosnál jellegzetes. Figyelemre méltó, hogy a *parakaleó* /inteni, rábeszélni, vigasztalni/ nagyon gyakran előtérbe lép /44-szer/, a megfelelő főnév, *paraklésis*, 22 helyen található / ebből 12 a 2Kor levélben/. Ez kiegészül a *nouthetó* /inteni. 6-szor, egyébként az Újszövetségben csak egyszer/.

Ennek megfelelően Pál *Heroldnak* látszik, aki a jó hírt képviseli és *Paraklétosznak*, akinek az a feladata, hogy az embert személyesen megszólítja és ígéretet ad. Ezt a beszédet minősíti ő, mindenekelőtt a missziójára visszautalva, mint "az Isten igéje"-t illetve "az Úr igéje"-t vagy az "Igé-t" /36.§, 4/. Ezt a kora keresztyén missziói terminológiát tudatosan a sajátjává teszi és továbbképezi, az egyébként hasonlóan használatos "igazság igéje" fordulatot /2Kor 6,7; Kol 1,5; Ef 1,13/, "a keresztről szóló beszéd"-et /1Kor 1,18/ és "a megbékélés igéje"-t /2Kor 5,19/ fordulatokat is.

A teológiai szándék, amely e fogalom-készlet mögött áll, primér módon az "evangélium" vezérfogalomból elemezhető ki.

## 3. Az "evangélium", mint vallásos fogalom Pál előtt

Az *euangelizesthai* és az *euangelion* főnév mind a hellénista, mint a zsidó és még inkább a keresztyén ember számára jóval Pál előtt vallásos fogalom lett.

### a/ Hellénizmus

A hellénista ember mindennapi nyelvhasználatában az *euangelion* az a jó hír volt, amelyet mindenki szívesen hall, mert az az élete minőségét fokozza, különösképpen azonban a császár-kultusznak és a birodalmi teológiának a szakrális szakkifejezése volt. A császárról szóló fontos híreket és rendeleteit, amelyeket más kommunikációs eszköz hiányában kikiáltottak és feliratokban rögzítettek, így nevezték: *euangelia* /jó hírek/; mert azok a világ társadalmának békét és jólétet közvetítettek. Ez a szóhasználat mindenekelőtt egy 1906-ban közzétett, a Mäander melletti Priene-ből származó, Krisztus u. 9-ben keletkezett feliratról lett ismertté; ez így rekonstruálható és adható vissza jól; "az isteni császár születésnapja nyilvánosságra hozza a

világnak a maga részéről kibocsátott örömhírek sorát".<sup>241</sup> A kutatásban sok oldalról is azt a felfogást képviselik, hogy a páli szóhasználatnak<sup>242</sup> ez a nyelvi forrása, mert az ószövetségi-zsidó területen a főnévnek ezt a szakkifejezés-szerű használatát közvetlenül nem lehetett felfedezni.

#### b/ Az Ószövetség

Az ószövetségi-zsidó előtörténet az *euangelizeshai* igéből indul ki. Ez jelzi Deutero- és Tritó-Ézsaiásnál a végidőkbeli üdvüzenet hirdetését, amely által az üdvösség beköszönt /Ézs 40,9; 52,7; 60,6; 61,1; Zsolt 95/96/3/. Az Ézs 52,7-ben az örömhírt hozó *euangelizomenos*/ az aki bejelent, aki Sionnak az örömhírt közli: "Istened uralkodik!" Ez a híradás azt jelenti, hogy felváltja Isten végérvényes uralma az idegen uralmat. *Euangelizeshai* Jahve eszkatologikus uralomra lépésének a kikiáltását s ennek az általi megvalósulását jelenti.

#### c/ Jézus

Nagyon valószínűen maga Jézus fogadta el ezt az ószövetségi kifejezést és a Mt 11,5 logionja által bevezette a keresztyén nyelvhasználatba. Az ige-hirdetését és tanítását az Ézs 61,1-re támaszkodva ezzel a mondattal jellemzi: "szegényeknek az evangélium hirdettetik" *iptóchoi euangelizontai*. Ezt az igét meghatározza a jövődőlésre való támaszkodás. Isten végidőkbeli királyi uralma felállításának az örömhírt érti ezalatt, ez rejtetten Jézus működése által érkezik el /7. §, 3/b/. A Deuteroézsaiási jövődőlés a zsidóságban tudatos maradt; a 1QH 18,14-ben az örömhírhözőt valószínűleg az igazság tanítóival azonosítják, a 11 Q Melch-ben Melkisédekkel.<sup>243</sup>

#### d/ A zsidó-keresztyénség

Húsvét után Jézusnak az eljövendő királyságot hirdető üzenetéből róla, mint Krisztusról szóló üzenet lett, aki Isten uralmát felállítja. A Jelenések könyvében, amely palesztín-hagyományokat vesz fel, a 14,6-ban található a zsidó-teológiai fordulat *euangelion euangelizein* /="néberül *bissar besorah*"/; ezt a "szabadító üzenetre" és mindenekelött "a próféta üdv és ítélet-üzenetre" használták.<sup>244</sup> /v.ö. Jel 10,7/. Így lehetséges, hogy a Jézus Krisztusról szóló üzenetet már a palesztínai zsidó-keresztyénségben ezzel a fogalommal jellemezték. Erre utalás lehet az, hogy az 1Kor 15,1-ben és a Róm 1,1-ben a palesztínai egyházból származó tanítási hagyományokat Pál "az evangéliumnak" jelöli, noha ő különben az evangéliumot legtöbbször *nomen actionis*-ként az ige-hirdetésre alkalmazza. Láthatólag tehát ezekkel a formulákkal olyan szóhasználatot fogad el, amely az övét megelőzte.

Így e centrális szakkifejezésnek a hellénista egyházban való alkalmazása bizonyos kontinuitásban, a Deuteroézsaiásból kiinduló ószövetségi zsidó-hagyományból származott, Jézus és a palesztínai egyház közvetítésével<sup>245</sup>, ezért ezt a forrásanyag Isten-fogalma formálta. Olyan fogalom ez, amelyre a hellénista emberek is felfigyeltek.

#### 4. Evangélium Pálnál

Pál elfogadja ezt a ragyogó fogalmat, hogy ezáltal az emberek közötti megbízatásának az alakját és tartalmát meghatározza. Azért beszélhet az "ő" evangéliumáról<sup>246</sup> - mert az egy evangélium rá van bízva; és nem azért, mert az evangéliumnak valami egyéni koncepcióját képviseli: ő "elhívott apostol, akit az Isten kiválasztott arra, hogy hirdesse az evangéliumot" /Róm 1,1/. Az evangélium az ő számára *együttal az ige-hirdetés kibontakoztatása úgy, ahogyan annak a tartalma kívánja*; a Róm 1,1 k-t pl. értelem szerint így lehet visszaadni: "...kiválasztott Isten evangéliuma /hirdetésére/, amelyet /mint tartalmat/ ... előre megígért."<sup>247</sup> Az 1Kor 9,14-ben mindkét jelentés egymás mellett egy mondatban van: "Így rendelte az Úr is, hogy akik az evangéliumot /mint tar-

talmat/ hirdetik, az evangéliumból /mint hírdetésből/ éljenek".<sup>248</sup> Így "az evangélium" *nomen actionis* és mégis egyúttal meghatározott tartalom.

Tartalmilag elsősorban két genitívusz határozza meg: Ez "Isten evangéliuma"<sup>249</sup>, az a hír, amelyet Isten hirdettet, sőt amelyen át Ő szól /*gen.auctoris*/. Ahogyan még gyakrabban mondják, "Krisztus evangéliuma"<sup>250</sup>, azaz evangélium Krisztusról, "az Ő Fiáról" /Róm 1,3/: *Jézus Krisztus az evangélium centrális üzenete*. Nem úgy, mint valami tárgy, hanem mint az, aki az apostol ige-hirdetésében és az által munkálkodik.<sup>251</sup> Azonban ez a kifejezés primér módon úgy érti, mint ennek hatékony tartalmát.<sup>252</sup> Ő maga van jelen az evangéliumban: Az evangéliumot és Istent illetve Krisztust szegyealni, ugyanaz /Róm 1,16; Fil 1,27; 1Thessz 2,12; Kol 1,25/. A legtöbbször abszolút módon használt ige<sup>253</sup> ezt a kettősen formális meghatározását Pál jellegzetes módon töltötte meg és tisztázást nyújtó vezérfogalomként tette az egyházban. Ezt három dolog jellemzi nála:

a/ Nemcsak az evangélium tartalma, hanem a *hirdetése is eszkatologiai esemény*, tudniillik az ígéret beteljesedése. A tartalma megfelel a próféciának /Róm 1,2; 1Kor 15,3 k/, és a hirdetésében beteljesedik az eszkatologikus örömkövet jövődőlése /Róm 10,15 = Ézs 52,7/. Ezért látja Pál a Róm 15,14-33 szerint saját munkáját, mint kozmikus eseményt a világ vége előtt azaz apokaliptikus keretben. Eltekintve néhány jézusi logiontól /Mt 11,5/ a korai keresztyénségben az evangélium hirdetése sehol sem jelzett olyan szigorúan vett eszkatologikus eseményt, mint Pálnál /1Pét 1,12 sem; ugyancsak nem a Lk 4,17 kk; 24,44/.

b/ *Az evangélium tartalma* nincs szavakban rögzítve és mégis teológiailag pontosan elhatárolható egy "másik evangéliumtól."

Az evangélium tartalmának megnevezésénél Pál meglepő módon eltér a szinoptikus hagyománytól, mely az Ószövetségnek megfelelően az Isten királyi uralmát hangoztatja.<sup>254</sup> Ő azonban a beteljesedésnek megfelelően krisztológiailag írja azt körül. Mindenekelött két helyen történik ez: az 1Kor 15,3-5-ben a zsidó-keresztyén egyház húsvéti kérügmájával és a Róm 1,3 k-ban a palesztínai megdicsőülés krisztológia keretbe foglalt megfogalmazásával. A Róm 10,8 k-ban az utóbb evangéliumnak jelölt üzenetet a hellénista egyház hitvallásával adja vissza. Ezeknek a krisztológiai körülírásoknak megfelel a Róm 1,16 k-ban a szótériológiai: az evangélium által lesz Isten igazsága hathatós. Így foglalható össze különböző megfogalmazásokban az evangélium; ezekből fejtik ki azt különböző irányban és módon.

És Pál számára mégis egyáltalában nem evangélium minden ige-hirdetés, amely Jézusra utal! A legtöbb páli levélnek éppen az a történelmi célja, hogy az evangéliumot az akut elferdítés kivédésére fejtse ki és alkalmazza.<sup>255</sup> A Galata levélben Pál úgy magyarázza az evangéliumot, mint az egyedül hitből és csak hit által való megigazulásról szóló üzenetet, hogy harcoljon a judaista elferdítés ellen. A Korinthusiakhoz írt 1. levél ezt *theologia crucis*-nak értelmezi, mert ott szinkretista módon, mint entuziasztikus bölcsesség-tant értették félre. A Korinthusiakhoz írt 2. levél és a

Kolossé levél is a szinkretista elferdítések ellen fordul, amely a Korinthusi első levél szerint judaista beütés.

Ezeket az elferdítéseket, kiélezetten szólva, maga az evangélium váltotta ki. Az evangéliumot szándékának megfelelően a zsidó és hellénista emberekhez közel akarták vinni és azt mint a problémájuk megoldását, bemutatni. Eközben akaratlanul a megszólítottak gondolkodásbeli formáihoz való "igazodáshoz" /Róm 12,2/ jutottak. Herezis keletkezik egyenesen tragikus módon, mert ugyanakkor az evangélium előrenyomult a világ megváltozott szituációjába. Ezért ezeket nem az eddigi megismétléseivel, hanem csak az evangéliumnak az új kérdésekre nyújtott jobb alkalmazásával lehet legyőzni. A páli evangélium nem véletlenül nyert ezekben a vitákban pozitív alakot.

Emellett azok a felfogások, amelyeket Pál elvet, nem csupán az övétől eltérő teológiai feltevések; Péternek és Jakabnak az övé mellett másféle teológiáját teljesen érvényesülni engedi /Gal 2,6-10; 1Kor 3,5-15; 15,11/. De azután ismételtlen megvonja az abszolút határt és elveti az evangélium bizonyos megfogalmazásait teljességgel: "más evangéliumnak, amely nem evangélium" nevezi azokat /Gal 1,6; 2Kor 11,4/; ezek az üzenetek feladják Jézus és a Lélek indentitását /2Kor 11,4/ és elferdítik a keresztyén egzisztenciát /Gal 3,1-3; 5,4; 1Kor 15,17-19; 2Kor 13,5 többek között/.

Milyen kritérium szerint lehet meghúzni ezt a határt? Pál kétféleképpen szerez érvényt ennek: 1. Evangélium csak az az üzenet, amely az apostolok ősbizonyágtételéből származik /Gal 1,11 k; 2,1 k; 1Kor 15,1-11/. Az ellenfelek azonban Pállal szemben éppen a jeruzsálemi apostolokra hivatkoznak. 2. Hogy mi a tárgyyszerű kifejtése és mi az eltorzítása az evangéliumnak, azt nem a hagyományos megfogalmazásokból, mint olyanokból lehet leolvasni; ez csak az igazi hagyománynak a saját explikációja által mondható meg. Ennek a fővonala és kritériuma Krisztus kizárólagos üdvösségközvetítése: Istennek a végérvényes odafordulása a világhoz csak Óáltala reprezentálódik. A Gal 2,21-ben Pál szembe helyezkedik a judaistákkal Galáciában, akik Jézust a megigazulásnak egy olyan rendszerébe építik be, melyet emberek hoztak létre: "Mert ha a törvény által van a megigazulás, akkor Krisztus hiába halt meg". Az entuziaszta bölcsesség-tanítókkal 1Kor 1,18-25; 2,1 k-ban keresztről szóló prédikációját helyezi szembe: "Mert úgy határoztam, hogy nem tudok közöttetek másról, csak Jézus Krisztusról, róla is mint a megfeszítettéről" /2,2/. És a 2Korinthusi levélben szembeszáll az isteni hatalom megbizonyításával véghezvitt szinergista világmegváltozással, amelyet a hamis apostolok propagálnak Korinthusban úgy, hogy apostoli szolgálatának keresztet hordozó hatalmát mutatja fel /2Kor 4,7-18; 11,23-33; 12,7-10/.

Hogyan ismerheti fel a hallgató ebben a vitában az igazságot? Nem szabhatja magát valamilyen megfogalmazáshoz vagy valamely személy "objektív" tekintélyéhez; Pál feltételezi róla, hogy magához Krisztushoz való kötöttségében vele együtt gondolkozva dönt /Gal 3,1-5; 2Kor 10,3-6/. Ebben az értelemben a lelkek megkülönböztetése az 1Kor 12,10 szerint karizma, mert hitbéli felismerés. Ezért a viták eredménye a gyülekezetben nem a

növekvő dogmatika, hanem egy új hitvallás megfogalmazása, amely hitbéli felismerésben az új kérdésekkel kapcsolatban állást foglal. A hellénista egyháznak az új hitvallása: "Jézus *Kyrios!*" Az 1Kor 12,3 szerint a lelkek megkülönböztetésére is szolgál. És a János 1. levele korához fordulva, Pálon túlmenően a doketizmussal szemben kellett hitvallást tenni: "Jézus Krisztus testben jött el" /1Ján 4,2/.

Az Újszövetség egyetlen tanúja sem határolta el azonban a Krisztusról szóló üzenetet, mint az egyetlen evangéliumot, teológiailag oly pontosan a judaista és hellénista hatások alatt fellépő torzulásokkal szemben és fejtette ki azt a helyzetre alkalmazva, úgy, mint Pál.

c/ Az evangéliumnak ezzel a tartalmi alkalmazásával kötődik össze a minősítése úgy, mint ami Isten beszéde. Ami a gyülekezetet létrehívja, azt Pál az 1Kor 15,1 k-ban az "evangéliumnak" és más helyeken "az Úr beszédének" /1Thess 1,8/ vagy "az Isten beszédének" /1Thess 2,13/ nevezi. E két kifejezést már a LXX-ban is, mint szakkifejezéseket a héber *döbar Jahveh*-val /Jahveh szavával/ adják vissza, amely alatt a szövetség Istenének az útmutatásait értette az Ószövetség, amelyeket a próféták képviseltek. Pálnál azonban mindkét szakkifejezés Krisztus beszédét, azaz az evangéliumot jelöli. Ez a szóhasználat már Pál előtt is előfordult az egyházban; megtalálható a tőle független kora keresztyén hagyományokban is.<sup>256</sup> Ő maga viszonylag kevésszer fordul ehhez.<sup>257</sup>

1. A Krisztusról szóló üzenetnek ez a megjelölése is Pálnál sajátos arculatot vesz fel. Elsősorban nem formális tekintélyre vagy hatalmasságra mutat ennek során, hanem a kijelentés megbízhatóságára. Ez Isten őszövségi ígéjén fejlődik ki. Ez a Róm 3,1 k és 9,4 szerint legelőször Izráelnek adatott. Ez nem általános igazságokat közvetített, hanem egy meghatározott partnerrel kapcsolatban annak történelmi helyzetében kiválasztást /Róm 9,11; 11,5.7.28; v.ö. *prohorizó* Róm 8,29 k/, elhívást /Róm 9,12; 11,29 v.ö. 8,30/ és ígéretet /Róm 9,4.8.9 v.ö. 15,8/ juttatott kifejezésre.<sup>258</sup> Az Istennek erre az ígéjére tekintettel állítja fel Pál a tételét, amely a Róm 9-11 témája és a teológiájának valamint hitének az alapja: "de ezt nem úgy értem, mintha Isten ígéje erejét veszítette volna" /Róm 9,6/. Izráelnek az ígérettel összekötött és a kiválasztáson alapuló elhívása nem lesz meg hiúsult reményé akkor sem, ha Izráel tömegében elmulasztja az evangélium elfogadását. Isten hű marad ahhoz az elhíváshoz, amely által magát az emberekhez köti. Ígéje nem pontszerű döntésre hívás *Bultmann* értelmében, és nem pontszerű vélemény nyilvánítás végzéseiről, amely által a Lélek *Barth* értelmében: *ubi et quando visum est deo megadatik, hanem ez Isten kötődése meghatározott partnerekhez a történelemben ígéretet rejtő elhívása által. Ez konstituálja Isten és az ember között a történelemben a kapcsolat kontinuitását és ebben az értelemben az üdvörténetben.* A Róm 9-11 értelmezésénél dől el az "Ígének" a megértése és ezzel mind a prédikációnak és az egyházi egzisztenciának a megértése is.<sup>259</sup> A Róm 9-11-ben nyeri Pál a bizonyosságot: Isten Ígéje Izráelhez pontosan úgy valósul meg, amint megmondott. Sőt, Isten végül még többet valósít meg, mint amit

ígér: az egész Izráelt részesíti a megígért üdvösségben /Róm 11,25/. Isten "elrhívása" visszavonhatatlan /11,29/!

Pál tehát nem azt kérdezi: Miért bizonyult az evangélium, noha az Istennek a szava, Izráellel szemben hatástalannak? Hanem azt kérdi: Miért nem vezette Isten hitre azt a népet, amelyet az ígért beszéde által üdvre hívott el? Isten nem lett hű a szavához?

2. Emellett mintegy előfeltételezi, ami számára csak a második: "amit Isten ígér, azt meg is teheti" /Róm 4,21/; szava által "megeleveníti a holtakat és létre hívja a nem létezőket" /Róm 4,17/. Szavának ezt a hatalmát is azonban oly módon jellemzi Pál, amely e szó lényegének, mint evangéliumnak megfelel: Az ígértbeszédnél az ellentét alá van elrejtve. A Krisztus szava mint a keresztről való beszéd, a természeti embernek "gyengeség" és "bontság"; csak a hit számára lesz "Isten ereje" és "Isten bölcsessége" /1Kor 1,18-25/.

Ez a forma hozza elő egyfelől *negatív*an a gyógyító krízist: az ige lesz "ezeknek a halál illata halálra, azoknak élet illata életre" /2Kor 2,15 k; 1Kor 1,18/. Ez az ige munkálja ezt a krízist mint döntést az emberek között, mert mindenkiben ezt váltja ki elsősorban; megdönti mindenkinél a "dicsekvést önmagával", az önmagából kiinduló önös akaratot és felkínálja az Istentől való igazságtudást /1Kor 1,31; 2Kor 10,17/.

Az ígének ez a formája másfelől *pozitív*, hogy hit által mentsen meg. A 2Kor 5,20-ban lép elő sajátos struktúrája, amikor az apostol ígértbeszédéről ezt mondja: "tehát Krisztusért járva követségben, mintha Isten kérne általunk: Krisztusért kérünk, béküljete meg az Istennel!" Az Ige Isten személyes odafordulása. Isten az embert mint partnert akarja megnyerni; aki hisz, az rááll erre a partnerségre. Mindenki azonban, aki igent mond, megvallja, hogy ezt nem magától tette, hanem elnyerte valakitől. "A Szentlélek örömevel fogadta be" az Igét /1Thessz 1,6/<sup>260</sup>, mert a hallgatót ez megragadta; az evangéliummal, mint emberi szóval találkozott, de egyúttal mint "erővel, Szentlélekkel és teljes bizonyossággal is" /1Thessz 1,5/, éppen, mint "Isten beszédével" /1Thessz 2,13/.

Pál az Igét ellentétben a szinoptikus hagyománnyal, nem köti össze az *exouia*-val /teljhatalom, amelynek hathatós mondanivalója van/, hanem *dynamis eis soterian*-nal /erő a megmentésre/. Ez magához Krisztushoz hasonlóan /1Kor 1,24/, Isten ereje, amely beavatkozik, hogy a történelmet az üdvösségre nézve formálja /Róm 1,16; 1Kor 1,18/; ez azonban azt jelenti, hogy most eszkatologikus erő ez, amely a feltámadást és a *basileia*-t hozza /1Kor 4,20; 6,14; 15,43; Fil 3,10/. Az erőnek ezt a dialektikáját, amely "erőtlenség" alakjában lesz hatásos, az apostol a személyében képviseli: az evangélium kincsét "cserépedényekben" hordozza, "hogy ezt a rendkívüli erőt az Istennek tulajdonítsuk és nem magunknak" /2Kor 4,7 v.ö. 12,9/. Ebben az alakban bizonyul apostolnak Pál "az igazság ígérével, Isten erejével" /2Kor 6,6/ - azért az igazság ígéje, mert valóságot képvisel.

Úgy jellemzi Pál a Jézusról szóló üzenetet, mint egyetlen újszövetségi szerző sem, vagyis mint *szigorúan eszkatologikus eseményt a történelemben, mint*

*teológiailag ábrázolt Krisztus-bizonyoságot az emberek számára saját helyzetükben és mint Isten feljük fordulását emberek által a kereszttel, amely az embert megváltoztatja. Az evangélium nem csupán beszéd; ebben Istennek hozzájuk fordulása lesz hatékony a jelenben, az mely Jézus halálában és feltámadásában történt meg és amelyben Isten partnerének fogadja el az embert. Mivel ez személyes kapcsolatot hoz létre a történelemben, elválaszthatatlanul össze van kötve a magatartás tanúságtételével.*

### 5. Ígértbeszéd cselekvés által

Pál az ígértbeszédnek az ígését ismételtlen összekapcsolja a cselekvéssel a keresztségnél és az úrvacsoránál. E két cselekvést, amelyeket az újszövetségi idő után "sákramentumoknak" neveztek el, először az 1Kor 10,1-5-ben Isten üdv munkájának eszközeként állították egymás mellé. Ezekről kell a gyülekezettel összefüggésben beszélni.

Itt az ígének egy másik megtestesülésére kell utalni. Pál az evangéliumot nemcsak az ígértbeszéd által képviseli, hanem életének az alakjával is /2Kor 6,4-10/, és ugyanezt várja el a gyülekezetektől egy kissé szélesebben. Ezt mindenképpen két szakkifejezéssel szövegezteti meg, amelyek az 1Thessz 1,6 k; 2Thessz 3,9; Fil 3,17-ben vannak együtt:

#### a/ A mimésis

Pál a gyülekezet atyjának nevezheti magát, mert az evangélium által szülte azt és felhívja: "Legyetek követőim!" /1Kor 4,16; Fil 3,17/. A követés tartalma és jellege az 1Kor 11,1-ben lesz világos: "Legyetek követőim, mint én is követője vagyok a Krisztusnak". Pál nem azért Krisztus követője, mert a földi Jézusnak a magatartását példaképnek fogadta el, hanem azért, mert hagyja, hogy Krisztus üdv munkája őt formálja /Fil 2,4 kk/. Akkor követik Pált, ha engedik, hogy őket is az határozza meg, ami az ő életét. Az 1Thessz 1,6-ban, nem mint általuk kívánt eredményt állapítja meg: "Ti pedig a mi követőinkké lettetek, és az Úréi, amikor sok zaklatás ellenére a Szentlélek örömevel fogadtátok be az igét". A keresztyének Thesszalonikában maguktól követők lettek, mert hagyták, hogy ugyanaz az Ige irányítsa őket, mint a két Megnevezettet. Nem úgy lesz itt valaki követővé, ha magatartás-példát választ, vagy elkötelezi magát egy példaképnek, hanem ha hagyja, hogy az irányítsa ami a másoknak az életét jellemzi és ami abból szól.

#### b/ A typos

Ez állapítható meg a másik vezér-fogalom, a *typos* által: a gyülekezet által, amely az 1Thessz 1,6 szerint Pált utánozta, a maga részéről *typos*-szá /meghatározó példává/ lett mások számára /1Thessz 1,7/ - nem másképpen, mint Pál maga is /Fil 3,17; 2Thessz 3,9/. A 2Thessz 3,9 kontextusa megmagyarázza, hogyan állott elő ez az állapot, miközben párhuzamosan megnevezi a meghatározó példához az elkötelező hagyományt /3,6/ és az útmutatást /3,10 k/<sup>261</sup>. A *typos* ennek megfelelően azt ábrázolja, amit az Ige, amit itt az intelem mond. Minél erősebben az Ige által formált egy élet,

annál inkább formáló példává lesz. Ez a példakép nemcsak az emberi tekintélyen vagy az elfogadó *eros*-án át válik hatásossá, hanem közrejártszik a *typosból* megszólaló Ige és az azt elfogadó hit.

Ennek megfelelően az ígéhirdetés az Igéhez kapcsolódó magatartás által nem valami hozzá adott; ez magától adódik, ahol az Ige hamisítatlan. Ez, mint minden ígéhirdetés, a Szentlélekre és a hitre utalt.

### 37.§: A Szentlélek munkája

Rudolf Bultmann, Zur Geschichte der Paulus-Forschung, ThR NF 1 /1929/, 29-59; Archibald M. Hunter, Paul and His Predecessors, 1961, 90-97; Ernst Käsemann, Geist und Geistesgaben im NT, RGG II<sup>3</sup> 1272-1279; Eduard Schweizer, ThW VI, 413-436 /432 Irod. I./; Ingo Hermann, Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, 1961; Hans Conzelmann ThW IX, 393-397.

Pálnál a Lélek még közvetlenebbül jelenik meg, mint Isten és Krisztus, mint az *evangélium tartalma és hordozója*. Eltekintve Lukácstól /mindenekelőtt az ApCsel 1-12-ben/ egy újszövetségi szerző sem utal oly sűrűn a *pneumára*, a Lélekre, mint Pál. Egy sor helyen ezzel az ember lelkére gondol /Róm 1,9; 8,16; 1Kor 2,11; 5,3 k; 7,34; 2Kor 2,13; 7,1; Fil 4,23; 1Thessz 5,23; Filemon 25/, messze túlnyomóan azonban az Isten Lelkére. Mindenekelőtt ahol Istennel való összefüggésben fordul elő, a Lelket ószövetségi szólásmóddal "Isten Lelkének" jelöli /12-szer/<sup>262</sup>. Ezzel szemben a szokásos kora keresztyén "Szentlélek" megjelölés /v.ö. Róm 1,4/ /13-szor/, amely a szinoptikus hagyományban és Lukácsnál uralkodó, tér vissza, miközben a "Krisztus Lelke" /Róm 8,9; Fil 1,19/ illetve a "Fiú Lelke" /Gal 4,6/ és "Úr Lelke" /2Kor 3,17/, most a Megdicsőültre vonatkoztatottan újra előtérbe kerül és az Újszövetségben, eltekintve az 1Pét 1,11-től /v.ö. ApCsel 16,7/, sajátos páli jelenség marad. De ezen túlmenően a legtöbb helyen a *to pneuma* /a Lélek/ abszolút értelemben szólal meg (kb. 45-ször). Milyen valóságot nevez Pál ezekkel a fordulatokkal Lélekeknek?

#### 1. A vallástörténeti analízishez

a/ A *pneuma*-fogalom vallástörténeti analízise az újszövetségi kutatás "tisztán történeti" irányából nőtt ki egy olyan gondolkodási folyamatban, amely a struktúráját tanulságosan világítja meg.<sup>263</sup>

Ebben a kutatási irányban az egyháznak a trinitárius Lélek-értelmezésétől eloldódtak és Pálnak a Lélekre történő utalásait elsősorban reflektálás nélkül a kor filozófiájából magyarázták. *Ferdinand Christian Baur* a következő megfontolásokat alkalmazza: a Lélek Pálnál a testtel ellentétben áll, azaz a végtelen, az abszolút a végessel szemben. Ez antropológiailag ezt jelenti: a lélek valami más, mint az értelem; az értelem mindig csak időnként tud valamit, a Lélek az önmagáról való tudás. Ez azonban nemcsak a mindenkor saját individualitásáról való ismeret, hanem ismeret az abszolút Lélekről, mely az abszolút öntudat, amit Pál hitnek nevez; mert Krisztus az abszolút Lélek manifestációja. E magyarázat hermeneutikai gyökere világos: *Baur* a páli teológia kategóriáit lefordítja és többek között előnyben részesítette a görög gondolkodásra való elszigetelt támaszkodást az 1Kor 2,11-ben, valamint azt ami a Hegel filozófiájában jelentkezik. Ugyanezen elv szerint a kezdődő 19. század liberális teológiájában azonosították a Pálnál lévő Lelket pszichológizálva, azzal amit az a kor Lélek alatt értett, tudniillik a szellemiséggel, az érzülettel, a bensőségesség erejével, amelyek ellentétben állnak az érzékiséggel és a természettel.

Ezzel a naív lefordítási játékkal, amely ma ismét megelevenedik, szembehelyezi a vallástörténeti iskola a történelmi elidegenedés jelenségét. Mint ahogyan *Albert Schweitzer* a liberális teológia kanti Isten országával az 1. század apokaliptikus Isten országát helyezte szembe, éppen úgy *Hermann Gunkel* a 19. század szellem-fogalmával a hellénista világ szellem-fogalmát. Úttörő írásában "Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus" /1888/ világossá teszi, hogy a hellénista keresztyének számára éppen úgy, mint az őket körülvevő világ számára a Lélek az 1Kor 14 szerint természetfölötti csodálatos erő volt, amely az embert mint fluidum tölti be és figyelemre méltó pszichikai megnyilvánulásokban pl. glossolália és csodatettek, ad hírt magáról. Pál e népszerű fogalmakat korrigálja és követeli, hogy ne ezeket a szokatlan jelenségeket, hanem azt az új öszmagatartást értelmezzék e csodálatos isteni erő munkájaként.

b/ Azóta a Lélekről szóló kijelentéseket melyek Pálnál és az őt megelőző korai keresztyénségnél szóhoz jutnak, többé nem lehet az őket körülvevő zsidó és hellénista világ Lélekfogalmaitól függetlenül megérteni. A kutatásban ma messzemenően együtt látják e megoldási lehetőségek döntő problémáit és körvonalait, amelyeket különböző hangsúlyozással képviselnek.<sup>264</sup>

1. A zsidó-keresztyén képzetben a Lélek elsősorban a *jövendőnek az ereje*, a hellénista-keresztyének elképzelésében pedig a *felső világ ereje*. Az előbbiekek számára inkább a beteljesedés előjátéka volt, az utóbbiaknak inkább már a jelenvaló üdvösség. Az előbbiekek inkább erőhatásnak tekintették, az utóbbiak hajlottak arra, hogy szubsztanciának lássák. Mindkettő azonban teológiailag Istennek a megdicsőült Krisztus által közölt eszkatológiai ajándékaként értette.
2. Az emberekben való munkálkodása során mindkét területen a Lelket egyszer *animisztikusan*, mint *személyes erőt* képelték el, amely az embert demonként ragadja meg, máskor *dinamikusán*, mint *olyan személyes hatalmat*, amely mint valami fluidum tölti be /v.ö. 1Kor 12,13; 1Thessz 5,19/. Ez a személyes illetve személytelen hatalom olykor úgy tűnik, hogy átmenetileg ragadja meg az embert, úgyhogy egyszerre egyes pneumatikusok előlépnek, máskor úgy látszik, hogy minden megkereszteltnek a keresztség által tulajdonává lesz.
3. Milyen különlegeset hozott ebbe a Lélek-fogalomba Pál? Messzemenően elismert dolog az, hogy ő azt hangsúlyozta, hogy a Lélek munkálkodását primér módon nem extatikus és csodás külsőségekben kell látni, hanem a keresztyén lét egészében, mint hitben való életet: a Lélek "a hitnek a Lelke" /2Kor 4,13/. Pál azonban egyfelől nem korlátozta azt az etikaira és nem zárta ki másfelől az extatikus. Ő éppen víziókat élt át /2Kor 12,6-9/, karizmatikus "csodát" vitt végbe /Róm 15,18/ és nyelveken beszélt /1Kor 14,6/. A hitből való élethez való kapcsolódás számára e döntő dologból adódik: ő a Lelket nem úgy érti csak, mint a korai keresztyénség az ApCsel 2,32 k szerint, a Megdicsőült adományának, hanem közvetlenül mint az ő jelenbeli hatékonnyá válását. A Lelket ő szigorúan krisztológiaiilag interpretálja és ezért a testi mivoltot is bevonja abba: "az Úr a Lélek!" és "a test az Úr!" /2Kor 3,17; 1Kor 6,13/. Ezért a Lélek munkája nem a jövőndő előjátéka, még kevésbé a mennyei világban való részesezés, sokkal inkább a még bekövetkezendőnek a jele és pedig már a feltámadás záloga; mert benne lesz hatásos a jelenben a Jézus feltámadása /Róm 8,23; 2Kor

1,22; 5,5/. Hogyan értette Pál ebben a fogalom-keretben a Lelket részleteiben teológiailag?

## 2. A Lélek megtapasztalása Pálnál

A Lélek a keresztyén gyülekezet számára kezdettől fogva nem teológiai elmélet volt, hanem empirikus esemény, amelyet igyekeztek értelmezni. Pál szerint a Lélek elementárisan egyfajta kettőségben tapasztalható meg:

a/ *A Lélek legsajátosabb megnyilvánulása* a gyülekezeti összefüggésben nem az extatikus beszéd, a glosszológia, amint Korinthusban gondolják, hanem a *prófécia*; mert az istentisztelet értelme és kritériuma Istennek a nyilvánvalóvá létele az emberek számára. Ha kívülálló érkezik az istentiszteletre, akkor a glosszológia neki bizonyára "örjögésnek" fog látszódni. A prófétai beszéd azonban szíven találja őt, felfedi az egzisztenciáját *sub specie Dei* úgy, hogy arra a hitvallásra juthat; "Isten van közöttetek!" Akkor nyilvánvalóvá lesz az összefüggésnek az istentiszteleti jellege /1Kor 14,23-25/.

b/ Az egyes hívő a Lelket elementárisan az *imádságban* tapasztalja meg, amidőn Istent a Miatyánkban így szólíthatja meg: *abba*, Atya! /Róm 8,15; Gal 4,6/. Az Isten iránti odaadásnak ez a közvetlensége nem az emberből magából támad, hanem a Lélektől. A Lélek tudatosá teszi abban a mélyrétegben, amelyből az imádság támad, hogy az embert Isten az ő szeretete által elfogadja. A Lélek az a fogantató mely Isten szeretetéhez vezet. "Mert szívünkbe áradt az Isten szeretete a nekünk adatott Szentlélek által" /Róm 5,5/.

Így érti meg Pál a korai keresztyénség két alapvető megnyilvánulását a teljhatalmú új beszédet és az új imádságot, s ezzel az ember kitarulkozását Isten és a felebarát számára a Lélek munkájaként. A Lélek megmutatkozik, mint öntudatot formáló erő, amely Jézus Krisztus Istene számára feltár. Hogyan jut Pál ehhez az értelemezéshez?

## 3. A Lélek megtapasztalásának az értelmezése

a/ A Lélek megtapasztalása, mint a beteljesedés eseménye

A 2Kor 3,3,6-ban Pál összeköti az Újszövetség jóslatát /Jer 31,31-34/, amely által Isten az akaratát "a szívbe írja", a szív megújulásával a Lélek által Ez 36,26 szerint. Az utóbbiból támad a Lélek szerinti és nem a betű szerinti körülméteknek a képe a Róm 2,29-ben. Így a Lélek az ő számára az Isten által munkálkodó Ige, amely az üdvödben megváltoztatja az embert és őt az Isten kegyelmes akaratához köti. Ez a beszéd azonban a 2Kor 3,3 szerint Krisztustól indult el: a gyülekezet "Krisztus levele", a tőle, Pál szolgálatán keresztül írt levél. Az evangélium, mint az üdvödben embert megváltoztató beszéde, azaz mint Lélek találkozik velünk, miközben a törvény a megülő betűnek teljesítményt követelő rendelkezésévé lesz. A Lélek jelenléte "igazságot, békességet, örömet", a végidőbeli Isten uralmának az alapvonásait hozza /Róm 14,17/.

## b/ A Lélek, mint Krisztus jelenléte

Az üdvödben megígért Lélekben most nemcsak Isten, hanem Krisztus is jelenlétben hatékony. "Isten Lelke" van bennetek, "Krisztus Lelke" van bennetek, "Krisztus" van bennetek: ez áll a Róm 8,9-11-ben egyenlő jelentéssel egymás mellett. A Lélek a "Fiú Lelke" /Gal 4,6/ és "az Úrnak a Lelke" nemcsak azért mert az ő adománya /ApCsel 2,33/, hanem azért is mert, benne ő adja magát; Krisztus maga lesz "megelevenítő Lélekké" /1Kor 15,45/. "Az Úr a Lélek" /2Kor 3,17/! Ez a mondat, amely egy ószövetségi helyet magyaráz, nem akarja a Megdicsőültet a Lélekkel egyenlővé tenni<sup>265</sup>, hanem a Lélek munkáját krisztológiailag interpretálja. A Megdicsőült a Lélek által, ezért mint Lélek lesz hatékony az emberben. Ha másképpen gondolta volna, akkor a "Jézus Úr" hitvallás nem lehetne megfordítva a Lélek kritériuma /1Kor 12,3/: A sok lélek között, amely az embert körülveszi /1Kor 2,12; 12,10; 2Kor 11,4/, a sok tudatot formáló erő között, amelyek vele találkoznak, az Isten Lelke azáltal lesz nyilvánvalóvá, hogy az embert rábíra arra, hogy magát alávesse a megfeszített Jézusnak, mint Urának. Mivel a Lélekben maga Krisztus fordul az emberekhez, a hozzá való fordulásban megfordítva is, megbizonyosodik, hogy bennük valóban Isten Lelke van munkában. Így módon vezet el Isten Lelke és csakis ő, Isten ismeretére /1Kor 2,10-16/.

## c/ A test, mint a "Lélek temploma"

Mint ahogyan Pál a Lelket Jézus történeti megjelenésével kapcsolja össze, úgy a keresztyén ember testi magatartásával is. Azok a keresztyének, akiket Pál az 1. Korinthusi levélben vitatkozik, magukat pneumatikusoknak érzik; 14-szer veszi elő ezt a döntő szót /a többi levélben 9-szer van/. Miközben a testi a hellénista dualizmus értelmében a Pneumával szemben lebecsülik, Pál számára a test nem a Lélek "börtöne", hanem "temploma" /1Kor 6,19/<sup>266</sup>. Benne és Vele történik az istentisztelet/Róm 12,1/; mert ő teszi lehetővé a történeti cselekvést és a személyes kommunikációt. A keresztyén ember teste "Krisztus tagja", az az orgánum, amely által a Megdicsőült a történelemben cselekszik /1Kor 6,15/. A pneumatikusok ezt Korinthusban jelentéktelennek tekintik; véleményük szerint a testi mivoltban "minden megengedett", a parázna nővel való kapcsolat is /1Kor 6,12-17/. Az úrvacsora "pneumatikus eledel" /1Kor 10,3 k/ felmenti őket a testi engedelmség alól, miközben Pál szerint éppen ahhoz vezet /1Kor 10,1-13/. A jövődöbéli testi feltámadás nekik abszurdum /1Kor 15,12/, Pál számára azonban ez hozza a "test megváltását", mint az egész teremtettségét is /Róm 8,22 k/. A "halandó test" helyreállítását /Róm 8,11/ bizonyosan nem volna megváltás; a feltámadás "lelki testet" hoz, amely részt vesz a "dicsőségben" /1Kor 15,42-44/. Ez éppen úgy, mint az úrvacsora ajándéka "lelki" /*pneumatikos*/, nem azért, mert mennyei szubsztanciából áll, hanem mert az - amint már Izráel "lelki" eledel a pusztai vándorlás idején /1Kor 10,3 k/ - az Isten üdv munkája által adatik.<sup>267</sup> Ennek megfelelően a jövőbeni feltámasztásról a keresztyéneknek, éppen úgy mint Jézusnál /Róm 1,3 k/ a "halandó testben"<sup>268</sup> jelenleg munkálkodó Lélek kezkesedik /Róm 8,11; v.ö. 1Kor 6,14; 2Kor 4,14; 5,5/. Ezt nem természetfeletti potencia

garantálja, hanem azért, hogy a halandó testet már a *Kyrios* szolgálatába veszi.

E szolgálatbavétel által támadnak a *charismata*-k /karizmák, a kegyelmi ajándékok és a kegyelmi tettek/. Pál bevezeti ezt a fogalmat<sup>269</sup>, hogy jelölje a *pneumatika*-t / a Lélek munkáit/ /1Kor 12,1; 14,1; Róm 1,11/, mint a *charis* hatásait Istennek kegyelmes felénk fordulását Krisztus által /Róm 12,6; 1Kor 1,4; Róm 5,15 k/: Ez a *charisma pneumatikon* /lelki kegyelemajándék/ /Róm 1,11/. A *charisma*-k ennek megfelelően nem pusztán a Lélek eksztatikus munkái, hanem *minden szolgálat*, amelyek a gyülekezetben lévő Úrnak bizonyítják a hitből való élet hatásait /1Kor 12,5.7-11/.

d/ "A hit Lelke"

A Lélek munkája, ahogyan a karizmáknál még egyszer világos lesz, megtapasztalás, de ez nem egyértelműen, nem is kényszerítően, mint Istennek Krisztus által való megmutatkozásaként ismerhető fel, hanem ez a hitre vonatkozik.

Pál a Lélek munkáira éppen úgy, mint a Krisztuséra mindig csak indikatívusban és imperatívusban mutat rá. A Róm 8,2-11-ben az evangéliumot a megkereszteltettek indikatívusban ígéri meg: "Az élet Lelkének törvénye megszabadított téged Krisztus Jézusban a bűn és a halál törvényétől" /Róm 8,2/; és a Róm 8,12 k-ban imperatívusban szólítja fel őket, hogy ezért Lélek szerint is éljenek, a Lélek munkájának megfelelően munkálkodjanak. Ezt a feszültséget tartalmazza a Gal 5,25 egy mondatban: "ha a Lélek által élünk, akkor élünk is a Lélek szerint". Akit a keresztség által Krisztus tulajdonává tesz és betagozódik a gyülekezetbe úgy, hogy abban az Ige alatt él, az *en pneumatii* /Lélekből/ van, az a Lélek munkája előtt nyitott /Róm 8,9; 1Kor 12,13; 2Kor 6,6/. De őt ismételtelen fel kell szólítani arra, hogy ezt hagyja véghezvinni magán, azaz hitből éljen.

A Lélek "a hit Lelke" /2Kor 4,13/: Aki a Lélek "zálogát" kapta, hit által jár /2Kor 5,5.7/. A Lélek és hit kölcsönös kapcsolatban áll egymással. A hitre való hívás felszólítás arra, hogy a Lélek munkáját kövessük. És megfordítva, a Lelket "a prédikáció hívó meghallása által" kapjuk /Gal 3,2; 5,5/. Ennek megfelelően a hit az az edény, amely a Lelket befogadja és egyúttal a Lélek teremti, formálja és tartja meg azt - még ha Pál sohasem beszél közvetlenül arról, hogy a hitet a Lélek teremti.

A keresztyének "megkapták" a Lelket /Róm 8,15/ és abban az értelemben van meg nekik /1Kor 7,40/, amint Krisztus által a hűséges Isten feléjük fordulását elfogadják és ezt magukévá teszik; de úgy fogadják és úgy van meg nekik - azt mondja a "Lélek" - mint teremtő megszólítást személyes életük középpontjában.

e/ A Lélek lényege

Az eddigiek után megkísérélhetjük, hogy így határozzuk meg: a Lélek az Isten Igéjének önuadatát formáló ereje Jézustól, az Úrtól, mely erő a hitből való életet munkálja. Mint az üdvözlőnek a Lelke, szabadságba vezet a

nomizmussal szemben /2Kor 3,6.17; Róm 7,6/, mint ahogyan az entuziasztikus dializmussal szemben /v.ö. 1Kor 6,12; Kol 2,16-23/ és a saját testtel szemben is.

Nem több-e azonban a Lélek, mint igéhez kapcsolódó erő /Róm 15,13.19; 1Kor 2,4/? Nem személy-e Ő? Pál még nem jelöli személynek, ha őt mint más absztraktumokat, mint a bölcsességet, a törvényt, a bűnt és a halált meg is személyesíti és a Lélek "tanításáról" vagy "gondolatáról" beszél. Közelebb kerül ehhez az elképzeléshez akkor, ha a Lelket váltakozva Krisztussal /Róm 8,9-11; v.ö. 2Kor 3,17/ vagy Istennel /1Kor 3,16 v.ö. 14,25; 2Kor 6,16/, mint munkálkodó szubjektumot nevezi meg, vagy hármas megfogalmazásban párhuzamosan melléjük helyezi: 1Kor 12,4-6; 2Kor 13,13 <sup>270</sup> /egyébként az Újszövetségben: Ef 2,18; 1Pét 1,2; Mt 28,19; Jel 1,4 k/. Mindezek által azonban a Lelket éppen nem önálló szubjektumnak, "személynek"-a görög és héber nyelvnek idegen fogalom - jelenti ki, hanem megfordítva azt hangsúlyozza, hogy ő az igéhez kapcsolódó erő, amely által Isten, illetve Krisztus maga jelenvalóan munkálkodik. Pál nem akarja, mint a későbbi Szentháromság-tan az istenség belső struktúráját megmagyarázni, hanem a szóteriológiai eseményt mint az egy Isten önmagából való kilépését jellemzi. Ezért a Léleknek az emberi szembesülése csak hit által lehet!

### 38.§: A hit

Adolf Schlatter, *Der Glaube im NT*, 1927<sup>4</sup> /1963<sup>5</sup>/; Erwin Wissmann, *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, 1926; Rudolf Bultmann, *ThW VI*, 218-224; Fritz Neugebauer, *In Christus*, 1961; Henrik Ljungmann, *Pistis*, 1964; Hermann Binder, *Der Glaube bei Paulus*, 1968. - 3 b-hez: Leonhard Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954, 112-125; ders., *Christol.* 164-189; Joachim Gnllka, *Die Verstockung Israels. Jes 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker*, 1961; Christian Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 1964.

#### 1. A hit fogalmának a fejlődéséhez az őskeresztyénségben

a/ Már egy pillantás is melyet a *fogalom statisztikájára* vetünk, megmutatja, hogy milyen jelentősége volt a *pistis* /hit/ főnévnek Pálnál. A kb. 224 helyből az Újszövetségben /ebből 24 a Zsid levél 11-ben és 11 a Jak 2-ben/ 108 esik Pálra és 13 a pásztorlevelekre, a János evangéliumára egy sem, a János első levelére egy. Ezzel szemben a *pisteuo* /hinni/ ige Pálnál csak 46 helyen, a pásztori-levelekben hat helyen és az Újszövetség többi részében 198 helyen, ebből 106-szor a János evangéliumában és a János első levelében. Hogyan jutott a hit Pálnál erre a már statisztikában is tükröződő jelentőségre?

b/ A Pál előtti fejlődés három szakaszban ment végbe sematikusan nézve: 1. Jézus a nyilvános igehirdetésében megtérést követelt, de azután a megtérést a követés vagy a hit alakjában munkálta, miközben az egyes emberhez fordult. Az új aktuális hit volt a Jézus földi működésének a történelmen belüli célja a követés mellett, amely kimondottan órá támaszkodott /16.§, 3/.- 2. Húsvét után a *palesztinai ősgyülekezetnek* a missziói kérésműve újból

megtérésre hívott fel; döntően azonban ez a húsvéti kérügma elfogadása által ment végbe, azaz a hit által, amely a Róm 1,3 k értelmében jutott kifejezésre.- 3. A hellénista világban azonban a missziói kérügma átfogóan "az odafordulásra" irányul, illetve "az élő Istenhez való megtérésre" /1Thessz 1,8 k; Zsid 6,4-6/. Ez az odafordulás közvetlenül azonos azzal a hittel, amelynek a magja a húsvéti kérügma elfogadása volt /1Kor 15,11/. Ha a hit Jézusnál és a palesztinai ősegyházban a megtérés középpontja, akkor most maga az Egész lett.<sup>271</sup> Pál a misszió célját közvetlenül "hitbeli engedelmességnek" nevezheti /Róm 1,5/, ámbar az *epistrefő* /megtérni; odafordulni/, missziói szakkifejezés marad /1Thessz 1,9; v.ö. 2Kor 3,16; Gal 4,9 többek között és az ApCsel-ben/. Mindenesetre azután a megkereszteltet hitre hívja fel, de úgyszólván sohasem "megtérésre".<sup>272</sup>

Így a hit megjelenését a hellénista egyházban két tényező indokolta: először az a kulshelyzet, amelyet maga Jézus jelölt ki neki és másodsorban a pogánymisszió. Az első révén középpontjává lett a Jézus által munkált magatartásnak, a második révén eme magatartást körülölelő Egésszé lett. Pál számára azonban még egy harmadik sajátos tényező is hozzájárult ahhoz, amellyel e kettőt tovább vitte.

c/ Pál hangsúlyozza a hitet, hogy Jézus üdvűtját elhatárolja a törvény útjával szemben.<sup>273</sup> A hitet szembeállítja a "cselekedet"-tel. A hit és cselekedet kettős fogalma számára egy élet-összefüggést jeleznek, amelyet egy fogalom sor hirdet. A két sor egyike így hangzik: *bűn, törvény, cselekedet, harag, halál*, a másik antitetikusan felel meg ennek: *igazság, Krisztus, hit, Lélek, kegyelem, élet*. Ily módon a "hit" főneve teológiai vezérfogalomná lépett elő. Mint ahogyan az ige /t.i., hinni/ sűrűn fordul elő a Róm 3,20-5,2-ben és a Gal 3-ban, mindkétszer mint a megigazulás korrelátuma; erről beszél körülbelül 27 hely a 35-ből az egész Rómabeliekhez írt levélben és 18 a 21-ből a Galata levélben. Ezzel szemben a Róm 5,3-9, 30-ban eltekintve a 6,8-tól, sem a főnév, sem az ige nem fordul elő! Hogyan írja körül itt az Istenhez és Krisztushoz való viszonyt? Ezt az eddig alig megtárgyalt kérdést közelebbről kell megvizsgálni. A Korinthusi 1. levélben "a hit", mint főnév és mint ige hétszer fordul elő, Isten "ismerete" azonban tízszer és "megismerni" 12-szer. Így a hit Pálnál az evangéliumnak, mint megigazulásnak az interpretálása által különös hangsúlyt kap.

Pál ennek megfelelően a hitre utalásaiban nemcsak a missziói kérügma fejlődését ragadja meg<sup>274</sup>, hanem általa azt az új egzisztenciát jelöli meg, amelyet az evangélium a zsidó és hellénista vallásossággal szemben hoz. A hit fogalmának ez a fejlődése tükröződik annak a tartalmáról szóló páli kijelentésekben.

## 2. A hit tartalma és lényege

Miközben Pál a hit fogalmának a korai keresztyén fejlődését elfogadja, azt annak az ószövetségi-zsidó előtörténetéhez kapcsolja. Ezt tudatosan teszi az Ószövetségre való centrális visszautalással. Ezzel szemben, ellentétben *Filoval*, nem mutat semmilyen érintkezést a görög-hellénista szóhasználattal: Miközben a klasszikus görög felfogás szerint az isteni valóságot gondolkodva

veszik észre és nem "hiszik", a hellénista világban mégis alkalmasint azt mondják, hogy kételkedés ellenére "hisznek" az istenek létében. A sztoaban a *pistis*, amely a görögben eleve a bizalmat, a meggyőződést, a megbízhatóságot jelenti, az önmagához való hűség szakkifejezése<sup>275</sup>. Hogy pontosabban lássuk, mit ért Pál hit alatt, induljunk ki ennek a tartalmáról mondott kijelentéseiből.

a/ Pálnál mind a főnév, mind az ige gyakran abszolút értelemben használatos. Ha közelebbről meghatározzuk tartalmilag, akkor az igénével elsősorban, mint a LXX-ban datívusszal vagy datívusos *epi*-vel Istenet nevezik meg; Gal 3,6; Róm 4,3: "Hitt Ábrahám Istennek..." /datívus az 1 Mózes 15,6 szerint/; Róm 9,33; 10,11: "Mindenkinek aki hisz öbenné..." /*epi dat.-al Ézs 28,16* szerint/. Ha ezzel szemben Krisztust, mint tartalmat nevezik meg, akkor az ige mellett *eis* áll: Róm 10,14; Gal 2,16; Fil 1,29<sup>276</sup>, /Kol 2,5-ben is a *pistis*-nél/. A főnév gyakran a genitívus objektívus-szal van összekötve, amelyet mindig úgy adnak vissza, mint hitet valakiben, t.i. "Jézus Krisztus-ban" /Róm 3,22; Gal 2,16; 3,22/, "Jézus"-ban /Róm 3,26/, "Krisztus"-ban /Fil 3,9/, "Istenfiá"-ban /Gal 2,20/. Csak két prepozíciós fordulatot használnak Istenről úgy, mint Krisztusról, t.i. *pistis pros* az 1Thessz 1,8-ban Isten iránt és a Filemon 5-ben Krisztus iránt, éppen úgy a LXX-ban ritka *epi-t acc*-szal a Róm 4,5-24-ben Istenrel kapcsolatban és Krisztussal összefüggésben elsősorban az Apostolok Cselekedeteiben /9,42 t.k./ Ezek a megfogalmazások az Istenhez odafordulást tartják szemük előtt; az 1Thessz 1,8 kifejezetten a misszióra tekint vissza, de a Róm 4,5,24-ben is az Új-hoz való átmenetelt gondolják; ugyanez érvényes az *eis Christon*-ról a Gal 2,16-ban /"mi is Krisztus Jézusban hittünk"/ és a Róm 10,14-ben /"hogyan hívják segítségül azt, akiben nem hisznek"/ - mindkettőnél aoristos áll. Az Istenhez odafordulás először Krisztushoz való fordulásaként következik be; mert ebben mutatkozik meg Isten most az evangélium által. Ez az odafordulás ahhoz vezet, hogy Istenre bízzuk egzisztenciánkat; ezt juttatják kifejezésre a datívusos fordulatok.

Így a hit tartalma Krisztus illetve Isten maga, de éppen nem mint a legfőbb lét, hanem önmaga odaadásában az evangélium által, amely maga sehol sem úgy jelenik meg, mint a hit tartalma.<sup>277</sup> Az üdvöseményeket, amelyeket a hit tartalmának a leírásánál *hotti*-val /hogy/ neveznek meg, *nem olyan tényekként jönnek számításba, amelyeket mindössze igaznak kellene tartani*, ezek inkább Isten illetve Krisztust határozzák meg közelebbről: A "hogy"-mondatoknak Róm 10,9: "Ha hiszed...hogy Isten feltámasztotta őt a halálból" vagy 1Thessz 4,14: "...hiszünk, hogy Jézus meghalt és feltámadt", az a funkciójuk, mint a participiumoknak, vagy a vonatkozó mondatoknak, amelyek Isten körülírják vagy közelebbről határozzák meg /Róm 4,24: "ha hiszünk abban, aki feltámasztotta a halálból Jézust, a mi Urunkat", vagy Róm 4,5"... abban, aki megigazítja az istentelent"/. Így a hit tartalmának a körülírásai azokat a világos körvonalakat adják, amelyekből kiindulva tovább kérdezhethetünk.

b/ Hogyan határozható meg eszerint a hit tartalma?

1. A hit alapvető magyarázatát Pál a Róm 4,16-25-ben fejt ki, miközben a keresztyének hitét tipologizálva az Ábraháméval hasonlítja össze. Ábrahám hitt Isten ígérő szavában, bár emberileg semmi sem volt remélhető: Ábrahám, aki Isten előtt "mindnyájunk atyja...hitte, hogy Isten megelevenítte a holtakat és létrehívta a nem létezőket" /Róm 4,16 k/. Ennek felel meg a beteljesedés síkján a keresztyének hite: "meg van írva...értünk is..., akik hiszünk abban, aki feltámasztotta a halálból Jézust, a mi Urunkat" /4,23 k/. Ez a hit tulajdonképpen tartalma: a keresztyének hisznek a kereszt láttán az evangélium alapján Istenben, mint abban, aki Jézust feltá-

masztotta és ezáltal mindenki számára feltárta az életet. A hitnek ennek megfelelően végül egyetlen tartalma van, t.i. Isten maga, de hogy kicsoda az Isten, az megfordítva csak a hit számára látható.

E szerint a hit nem azt jelenti, hogy Istent, mint a lét mélységét vagy a történelem urát hipotetikusán elfogadjuk, ebben az irányban értette Filo a hitet.<sup>278</sup> *Pál számára hinni azt jelenti, hogy Isten igenlő megszólítását elfogadjuk.* Ábrahám hitte, azaz bízott az őt megszólítóban, hogy ígéretét teremtő módon megvalósítja. "Dicsőítette Istent és teljességgel meg volt győződve arról, hogy amit Isten ígér, azt meg is tudja tenni" /Róm 4,20/. Így "hisz" most az, aki a Jézus haláláról és feltámadásáról szóló üzenetet, mint a teremtő végérvényes ígéretét elfogadja és engedi, hogy ez a megszólító partner Istenévé legyen, vagyis azzá, aki "megigazítja az istentelent" /Róm 4,5/ és közösségében "a vele /Jézussal/ együtt elhunytakat is előhözza Jézus által /1Thessz 4,14/. Így a hit a magjában Isten iránti bizalom ígéretet rejtő megszólítása alapján.

2. Ez az Isten iránti bizalom magába foglalja a "hitet Jézus Krisztusban"; mert ez a hitet megalapozó megszólítás a Megfeszített feltámadása által ment végbe, amely feltámadás az evangéliumot hirdeti. "A Jézus Krisztusban való hit" szokásos megfogalmazása ennek megfelelően csak röviden foglalja össze, amit a Róm 10,9-ben levő hitvallásos formulák mondanak: "ha tehát száddal Úrnak vallod Jézust és sziveddel hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból..." E szerint Jézus Krisztusban az hisz, aki a halálát és feltámadását Isten üdvkijelentésének, azaz őt *kyrios*-nak fogadja el, hogy azáltal éljen /v.ö. Róm 1,17/.

E két mondat egymás mellé rendeléséből a Róm 10,9-ben azonban megfordítva is következik a "hit és Krisztus-közösség" kérdésére nézve: a Megdicsőültnek, mint Úrnak az elfogadása nem misztikus partnerségként vagy ünióként megy végbe, hanem mindig mint hit, amely a keresztről és a feltámadásról szóló beszédet Isten ígéretként fogadja el.

Miért hallgatnak akkor a Róm 6,1-8,17-ben levő fejezetek, amelyek az életnek "Krisztusban", "Isten igazságosságában", és "Lélekben" való beteljesedésére utalnak - eltekintve a Róm 6,8-tól - a hitről? Ezek indikativusban hirdetik a kapcsolat új mezejét, amelybe a keresztyének a keresztség által kerülnek és kérügmaticus imperativusban hívnak fel arra: engedjék, hogy az határozza meg őket. Az ember részeseését tehát imperativusban írják körül, Pál azonban sohasem fogalmaz imperativusban: "higyjete!"<sup>279</sup> Az imperativusz a megkereszteltékhez inkább így hangzik: "ezért tehát ti is azt tartsátok magatokról, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek a Krisztus Jézusban" /Róm 6,11/. "Azt tartsátok magatokról" azt jelenti, hogy Isten szemével lássák magukat, azaz higgyenek. Az imperativusz - hasonlóan, mint a "térjete meg" missziói parancsa - hit által valósul meg.<sup>280</sup> Ugyanez érvényes a Róm 6,19-ben levő felhívásra: "adjátok át tagjaitokat az igazság szolgálatára" és a Róm 8,12 k-ra: "adósok vagyunk", hogy Lélek szerint éljünk, mint ahogyan igazán ez áll a 2Kor 5,20-ban levő felszólításra: "béküljete meg Istennel!" Így Krisztusnak értünk való odaadását, ahogyan azt a Róm 3,21-26 kifejti, nem csak "hitből" és hit

"által" fogadjuk el és éljük meg, hanem ez "Krisztussal" és "Krisztusban" valóság meg. Pál mindkettőt a Gal 2,14-21-ben a személyes hitvallás stílusában tömören foglalja össze: hit által, mint a Krisztushoz való odafordulás által jutott helyes kapcsolatba Istennel /15 vers k/. Ebből adódik az új élethelyzet: Krisztussal megfeszített és most Krisztus él benne, mint meghatározó szubjektum; ő pedig belőle él "az Istenfiában való hitben", aki szerette őt, miközben önmagát adta érte /19 vers k/.

Mint ahogyan a hitet eszerint nem váltja fel a misztikus közösség Krisztussal, hanem a Krisztussal való maradandó kapcsolatot közvetíti, úgy nem pótolhatja megfordítva sem a Krisztussal ill. Istennel való kapcsolatot a hit aktusa, mint olyan. Éppenséggel nem úgy van, mint ahogyan *Herbert Braun*<sup>281</sup> gondolja, hogy ennek a hit-fogalomnak a Pál által még meg nem vont konzekvenciája, az, hogy ez a hit "dicsekedésről lemondás" és "az Isten paradox kegyelem nyilvánításának a tudása" lemondhat "a krisztológia metafizikai tényeiről" vagyis, hogy ez egyedül mint új, egzisztenciális kapcsolat már üdvösség. A hit sokkal inkább üdvösséget ad csupán az embernek a teremtőjével való kapcsolata által. A hitben létel /2Kor 1,24/ megfelel "az Úrnak" /1Thessz 3,8/, "az evangéliumban" /1Kor 15,1/ és "a kegyelemben" /Róm 5,2/ lételnek.

3. Ez továbbá ama kifejezés által is világos lesz, amellyel Pál összeköti a hitet és az üdvösséget. A feltételes mondatok a Róm 10,9-ben "ha tehát száddal Úrnak vallod Jézust, sziveddel hiszed..., akkor üdvözlés!" azt a benyomást támaszthatják, mintha közvetve imperativusok lennének, amelyek a hitet az üdvösség feltételévé tennék. Az 5-13 versekben a kontextus azonban az 5-8 versek antitézise alatt áll: a "cselekedettel" amelyet "törvényből való megigazulás" az "élet" feltételévé tesz, nem a hit áll szemben, hanem a "hit beszéde", az evangélium, amely a hitet megalapozva, közel jön az emberhez /6 vers k/. A kauzálisan kapcsolódó feltételes mondatok a 9.versben megmagyarázzák, hogyan munkál ez a "közeli" beszéd üdvösséget: A "hitvallás" és a "hit" ennek a megmenekedésnek az előfeltétele, nem pedig az ember által teljesítendő feltételek. Az egész mondat nem követelmény, hanem a 11. vershez hasonlóan ígéret, valószínűleg keresztségi ígéret, amely mint evangélium munkálja azt, amit mond.

A Róm 10,5-13-beli szakasz kifejti amit a hitből illetve hit által való "igazság" és "élet" rövid megfogalmazásai mondanak.<sup>282</sup> A hívő igaz, nem azért mert a feltételt teljesítette, hanem mert a hit maga azt jelenti: engedjük, hogy helyes kapcsolatba kerüljünk Istennel. Az igazság, az embernek a helyes kapcsolata Istennel, amelyet maga Isten támaszt, a hitnek, e kapcsolatba lépésnek illetve állásnak a másik oldala. Hogy ez az állapot mennyire nem az embernek a saját pozíciója, amely elismerést nyer, azt a Róm 4,5 kifejezetten hangsúlyozza: a hit nem úgy nyer elismerést, mint valami teljesítmény, hanem "igazságnak számít"; vagyis azt az Isten ígéretére soha ki nem elégtételt, csak kegyelemből fogadja el Isten, - és a hit mégsem egyszerűen az égének az echa!

### 3. A hit előállása

a/ Az a probléma, amely a hit keletkezéséről szóló kijelentések által támad, láthatóvá lesz azon a megfigyelésen, hogy Pál ugyan sohasem imperatívuszban hív fel a hitre, de a működésének a célját mégis "a hitből való engedelmisségben" jelöli meg /Róm 1,5/.

Rudolf Bultmann a vizsgálódásában egyoldalúan az utóbbira helyezte a hangsúlyt, a hitet úgy jellemzi, mint döntést az engedelmisségre.<sup>283</sup> Ezzel szemben Fritz Neugebauer<sup>284</sup> úgy vélte, hogy a hit primér módon Isten döntése és reá hivatkozással Eberhard Jüngel úgy fogalmaz, hogy "a hit nem az ember cselekvése, hanem történet az emberrel"; mert a hit a Gal 3,25 szerint "jön" az emberhez.<sup>285</sup> A Gal 3,23-25 kiélezett igéje mégsem a hit keletkezését világítja meg, hanem a törvény üdvrendjének a felváltását a hit üdvrendjével. A hit keletkezésének a problémája azonban egy olyan kérdés, hogy ezt Pál egyszerre Isten művének és az ember felelős magatartásának jelölheti.

b/ Pál sehol sem nyilatkozik behatóbban és érdekeltebben a hit keletkezéséről, mint a Róm 9-11-ben<sup>286</sup>, ahol Izráel hitetlenségéről elmélkedik, mert ez nemcsak emberileg szorongatja őt, hanem az üdvbizonyossága alapját támadja meg, tudniillik azt, hogy a hitre való elhívás és az üdvösségre való kiválasztás elválaszthatatlanul össze van kötve egymással.

Pál, a Róm 9-11-ben arra a kérdésre, hogy "miért nem hisz Izráel", három feleletet hall:

1. Róm 9,6-29-ben: "tehát nem azé aki akarja, és nem is azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené" /9,16/. Aki hisz, az egyedül Isten kegyelmének köszönheti azt. Ezért minden hitetlenségben Isten megkeményítését kell látnia és attól félnie /Róm 9,18.22-24/.
2. A hitetlenség azonban feloldhatatlan antinómiában azzal, a Róm 9,30-10,21 szerint, egyúttal az ember engedetlensége és bűne: "csak hogy mindenki engedelmeskedett az evangéliumnak, ahogyan Ézsaiás mondja: Uram, ki hitt a mi beszédünknek?" /10,16/. Ezért Isten kiválasztásának a hűsége, amely az elutasítókat továbbra is hívja, annál nagyobbak /10,21/ mutatkozik.
3. Miután Pál ezt a kettőt megvallotta, adatott neki a Róm 11-ben végül a prófétai bejelentés: "a megkeményedés Izráel csak egy részét érte, amíg a pogányok teljes számban be nem jutnak és így üdvözülni fog az egész Izráel" /Róm 11,25 k/. Azaz nem mindannyian, egyenként, hanem Izráel egésze jut el a Krisztus által őket kereső Istenben való hitre és ezáltal az üdvösségre. Pál ezt bizonyára egy csodálatos fordulat által várja a közeli parúzia előtt /Róm 13,11/, miután a népek világa mint egész, Teremtőjéhez fordult.

Ez a jövendölés nem úgy teljesedett be, ahogyan Pál elképzelte. A népek világában és Izráelben a nagy fordulat éppen úgy elmaradt, mint a közeli parúzia. A Jelenések könyvében a népek világának abból a Krisztushoz való apokaliptikus fordulásából, amelyet a Róm 15,19-24 a szeme előtt tartott, éppen az ellenkezője lett /Jel 11,7-10/ - és mégis János is megszámlálhatatlan sereget lát a beteljesedésben /Jel 7,9 k/. A megrövidített perspektíva azonban nem szünteti meg a Róm 11 egyetemes várakozásá-

nak a teológiai tartalmát, mert a megindokolása a Róm 11,26-32-ben megfelelő centrálisan az evangéliumnak.<sup>287</sup> Már az ószövetségi jövendölés Izráel számára ismételt üdvteljes fordulatot hirdetett meg a bűneset után /26 vers k/, ez megfelel annak a hűségnek, amellyel Isten az elhívását fenntartja /28 vers k/. Mindenekelőtt megfelel ez a várakozás annak a módnak, ahogyan Isten Krisztus által munkálja az üdvöt: "Mert Isten mindenkit az engedetlenségbe zárt egybe, hogy mindenkin megkönyörüljön" /11,32/. Isten végül is az ítélet szeretete által fel kell hogy fügessze; a haragja által lesz legvégül szeretete megragadható. Ez a bizonyosság a Róm 5,5-8 szerint a kereszttel adatik - mindenesetre a Jelenések könyvében lévő ellenkép által is /11,8/. A Róm 11,25-ben levő jövendölés megvalósítása és megindokolása feletti eme megfontolások által lesz tulajdonképpen értelme láthatóvá:

- 3.1 A hitet Isten elhívása és a mögötte álló kiválasztás mindig megelőzi. A hit abból él, hogy Isten szeretete, amely az elhívásban és a kiválasztásban nyilvánul meg, nagyobb, mint haragja és ezért nagyobb, mint minden emberi csőd /Róm 8,29 k; Fil 3,12/.
- 3.2 Izráelre nem csupán az a szeretet érvényes, amelyet Isten az egész ellene szegülő emberiségnek a Jézus elküldésében megbizonyít /Róm 5,6-11/, reá Isten elválasztó szeretete sajátosan "az atyákért" /azaz az Ábrahámnak adott ígéretét/ irányult. Ez a különleges kiválasztás érvényben van, noha az Ábrahámnak adott ígéret kizárólag Jézus Krisztus által és ezért az ő gyülekezetében teljesedik be /Gal 3; Róm 4/. Ez megmarad Isten hűsége alapján, amely az emberhez, itt ehhez a néphez /Róm 9,4 k; 11,16/ köti, anélkül, hogy az ember ezt igényelhetné /Róm 9/ és minden csődjé ellenére /Róm 10/; mert az ígéret kezdettől fogva a *creatio ex nihilo*-n alapul /Róm 4,17/.
- 3.3 Ami Izráel kiválasztásáról az atyáknak tett ígéret által mondatott, az teljesen érvényes a keresztség általi elhívásról. A megkereszteltekről mondja Pál a Róm 8,30-ban: "Akikről pedig ezt eleve elrendelte, azokat el is hívta, és akiket elhívott, azokat meg is igazította, akiket pedig megigazított, azokat meg is dicsőítette". Ha az ember látszólag oly véletlen események által, befejezőleg pedig a keresztség által nyer elhívást a hitre, akkor a hit nem az ő ötlete, amely mindenkor toya is szállhat, akkor sokkal inkább benne Isten kiválasztása jelenik meg történetileg; ezért lehet bizonyos a hit arról, hogy célhoz ér /Fil 3,12/. Mivel ez a bizonyosság Izráel ellenállása miatt kérdéssé lett, ezért utal Pál a Róm 9-11-ben ehhez kapcsolódóan arra, hogy az Izráelnek adott kiválasztásról szóló üzenet is célhoz ér /Róm 9,6; 11,25 k/. Így érvényes az, amit a Róm 9-11-ben Izráelnek a hithez való viszonyáról mond, értelemszerűen alkalmazva minden megkereszteltre - akkor is ha ezek mint Izráel időlegesen nem lelik meg a hithez vezető utat.

3.4 Megvalósítható-e ezen túlmenően a Róm 11,25-ben levő páli evangélium a "pogányok száma teljességéről"? Ha Krisztus "mindenkiért" meghalt, akkor nem kell-e hogy azok mindnyájan "bemenjenek" a teremtőjükkel való közösségbe? A Róm 5,18 k-ban és 11,32-ban /v.ö. 1Kor 15,22/ az egyete-

mes megállapítások nem mindenkinek a "visszahozása" értelmében hangzanak el; ez az elképzelés hibás következtetés. Pálnak ez a váradalma azonban a hit végső merészsége, amely Jézusnak az önmagáról szóló kijelentéséből /Mk 14,24/ kiinduló hagyományon alapul, hogy ő "mindenekért" halt meg. Ebből nemcsak az egyetemes misszió következik, hanem az a várakozás is, hogy a Megdicsőült előtt "minden térd" kész lesz meghajolni /Fil 2,10/. Az evangélium nem valami misztérium-egyesületre gondol, hanem egy új teremtesre<sup>288</sup>!

c/ Ilyen módon lehet beszélni a *hitre való elhívásról*, amelyet Isten a céljához eljuttat, mert a hitet Isten alapozza meg, noha az egyúttal az ember felelős magatartása.

Pál a maga hithez vezető útját mindig dialektikusan jellemzi: nem mondhatja, hogy ő maga döntött a hit mellett, de azt sem, hogy Isten kényszerítette a hitre. Inkább egyfelől azt kell megvallania, hogy új kezdet teremtődött benne: "Isten ugyanis, aki ezt mondta sötétségből világosság ragyogjon fel, ő gyújtott világosságot szívünkben, hogy felragyogjon előttünk Isten dicsőségének ismerete Krisztus arcán" /2Kor 4,6/. Az ige, mely a hitet támasztja, éppen olyan teremtő volt, mint az, amely a teremtesnél világosságot gyújtott. Az az Én, aki hisz, új Én /2Kor 5,17/. A hit nem az által támad, hogy az ember önmagából megváltoztatja az önértelmezését vagy belátásra jut, hanem azáltal, hogy a régi Én-nel szemben új Én lép fel. Az új Én úgy tekinti a régi Én-t, mint amely "vele együtt megfeszítetett" /Róm 6,6.11/. Ezért nevezik a későbbi ószövetségi iratok a hit keletkezését újjászületésnek /Ján 3,3.5; 1Pét 1,3/ vagy egy vakon született látóvá válásának /Jn 9/.

Mindez azonban csak az egyik oldal: a hit egyúttal az egész ember felelete. Ez - emberi magatartásként véve - lényegében bizonyossá létele, bizalom Isten ígérete iránt /Róm 4,16-25/, az érzés kinyilvánítása; továbbá engedelmesség /Róm 1,5; 6,16 k; 10,16 k/, az akarat új iránya, és végül felismerés /1Kor 8,2 k/, új gondolkodás. A teljes ember Isten valósága felé fordul és ennek megfelelően viselkedik.

Ahogy a hit a Róma 1-8 szerint az akaratot teszi szabaddá, úgy az 1Kor 1 k az ismeretet /1Kor 1,21.24; 2,9-16/. Azt az új magatartást, amely által lehetséges lesz, hogy az ő valóságát felismerjük, Pál azután kétségtelenül legtöbbször nem hitnek, hanem szeretetnek nevezi: "Ha valaki azt gondolja, hogy ismer valamit, az még semmit sem ismert meg úgy, ahogyan ismerni kell. De ha valaki szereti az Istent, azt már ismeri /≠kiválasztja/ Isten" /1Kor 8,2 k/. A tökéletesek között azonban mi is bölcsességet szólunk, "tudniillik" amit szem nem látott, fül nem hallott... azt készítette el az Isten az őt szeretőknek" /1Kor 2,6.9/. Pál ezzel elfogadja azt az ószövetségi zsidó fogalom-összefüggést, amely szerint csak ismeri Istent, azaz /az Ószövetségben/ elismeri /pl. Ézs 43,10/ azt, aki őt - mint népének tagja - szereti /v.ö. 5Móz 30,6/, mert őt magát Isten ismerte meg /pl. Ámós 3,2; Jer 1,5/ és szerette /pl. 5Móz 7,6 k; Hós 11,1-4/, azaz elválasztotta.<sup>289</sup> Mégis Pál nagyon ritkán, alapjában véve csak ebben a fogalomkörben szól, az Isten iránti szeretetről /Róm 8,28; 1Kor 2,9; 8,1.3/, és sokkal többször

hangsúlyozza Istennek /ill. Krisztusnak/ az irántunk való szeretetét, tudniillik, hogy ő értünk van itt /Róm 5,5.8; v.ö. 15.30; 8,35.37.39; 9,13.25; 2Kor 5,14; 9,7; 13,11.13; Gal 2,20/.

Így hoz a hit magával ismeretet. Nemcsak Isten üdv-kijelentését ragadja meg, látja egyúttal ebben a világosságban a keresztyén mivolt előtti egzisztencia struktúráját, antropológiailag és történet-teológiailag. Nemcsak az üdvösség kijelentését fogadja el a Róm 3,21-28 szerint a hit és ezért meg is ragadja, hanem a harag alatt levő egzisztenciát is a Róm 1,18-23 és 7,7-25 szerint csak a hitből való visszapillantásban látja igazán és tapasztalja meg, mint az őember valóságát. A következő főrészben ezt ábrázoljuk.

#### 4. Hit az intelemben

A hitnek, mint az ember orgánumának az eddig elöadott döntő funkciója mellett, amelyet az üdvösség kijelentése teremt, hogy azt elfogadja, alkalomszerűen a hit a parainézisben is megjelenik, mint az embernek az őt körülvevő világgal szembeni magatartása: a keresztyének olyan embereké lépnek fel a környezettel szemben, mint akik hit által Istenhez tartoznak. Pál nemcsak alkalomszerűen formálisan nevezi "hívóknak" őket, ahogyan már előtte szokásos volt /1Thessz 1,7; 2,10.13; v.ö. Ef 1,19; ApCsel 2,44; 4,32 többek között/; inkább a hitet a reménységgel és a szeretettel együtt nevezi meg, mint olyan felszereltséget, amellyel a keresztyének a világban megállhatnak /1Thessz 5,8/, és rámutat arra a triászra, amely már előtte bizonyára gyülekezeti hagyomány volt, az 1Thessz 1,3; 1Kor 13,13 /7/; Róm 5,3 k-ban is.<sup>290</sup>

## IV. Fejezet

## A Krisztus-esemény üdvhátása: az evangélium, mint Isten igazságának a kijelentése

### 39.§: Megigazulás és megbékélés

Hermann Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, 1900<sup>2</sup>; Gottfried Quell/Gottlob Schrenk, *diké, dikaios /usw/*, ThW II, 176-229; Heinz-Dietrich Wendland, Die Mitte der paulinischen Botschaft. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Zusammenhange seiner Theologie, 1935; Peter Bläser, Das Gesetz bei Paulus, 1941; Alfred Oepke, *Dikaiosyné theou* bei Paulus, in: ThLZ 78 /1953/, 257-263; Christoph Haufe, Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus, 1957; Adolf Schlatter, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, 1959<sup>3</sup>; Ernst Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: Exeg.Vers. II, 181-193; Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, 1962; Rudolf Bultmann, *Dikaiosyné theou*, in: Exegetica, 470-475; Christian Müller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk, 1964; Karl Kertelge, "Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, 1967; Leonhard Goppelt, Christol. 137-146; Josef Blank, Warum sagt Paulus: "Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht?", in: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT Vorarbeiten Heft 1, 1969, 79-96; Günter Klein, Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulusforschung, VF 12 /1967/, 1-11 /u.ö., Rekonstruktion und Interpretation, 1969, 225-236/; Ulrich Wilckens, Was heisst bei Paulus: "Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?", in: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT. Vorarbeiten Heft 1, 1969, 51-78; J.A.Ziesler, The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry, 1972; Ernst Käsemann, Hdb. Röm 18-29; Eduard Lohse, Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie, in: ders., Die Einheit des NT, 1973, 209-227; Hans Conzelmann, Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie?, in: u.ö., Theologie als Schriftauslegung, 1974, 191-206.

A zsidó háttérhez: Friedrich Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, 1956; Siegfried Schulz, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, ZThK 56 /1959/, 155-185; Jürgen Becker, Das Heil Gottes. Heils und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament, 1964.- A 3-hoz: Friedrich Büchsel, *allassó...katallassó*, ThW I, 252-260; Friedrich Büchsel, *hilastérion*, ThW III, 320-324; Ernst Käsemann, Erwägungen zum Stichwort "Versöhnungslehre im Neuen Testament", in: Zeit und Geschichte, Festschr. f. R. Bultmann, 1964, 47-60; Gottfried Fitzer, Der Ort der Versöhnung nach Paulus, ThZ 22 /1966/, 161-183; Leonhard Goppelt, Versöhnung durch Christus, in: Christol. 147-164; Herman Ridderbos, Paulus, 1970, 32-35.§.

#### 1. A fogalom megértéséhez

Pál Isten üdvkijelentésének a munkáját különböző fogalmak sorával írja le. Így az 1Kor 1,30-ban arról beszél, hogy Krisztus értünk "igazsággá /*dikaiosyné*/, szentséggé /*hagiasmos*/ és váltsággá /*apolytrósis*/" lett. Amit az egyházi szóhasználat később ezekre a különböző fogalmakra felosztott, az Pálnál még messzemenően egybeváogó. Így számára a megigazulás és megszentelődés semmi esetre sem egymást követő folyamatok, hanem *dikaion* /megigazulni/ és

*hagiazein* /megszentelődni/ csupán ugyanazt az eseményt különböző oldalokról akarja leírni. Ez érvényes kiváltképpen a *diakioun*-ra /megigazulni/ és *katallassein*, *katallagé* /megbékíteni, megbékítés/-re is, amelyeket Pál a 2Kor 3,9-ben és az 5,18-ban parallel használ. Hasonlóan van az a *zóé*-val /élet/ és a *sótéria*-val /üdvösség/; így a Róm 10,9 k-ban a *sózein*-t /megváltani/ parallel módon használja a *dikaiosyne*-vel /megigazulással/.

#### 2. Az üdvösség hatásának különböző aspektusai

Döntő most természetesen az a megfigyelés, hogy mindezek a fogalmak *hármás szempont* jegyében állnak.

##### a/ Az indikativus

Elsősorban aoristost használnak, hogy kifejezzék azt, ami már jelenleg a hitre való elhívás által az övék: "akiket elhívott, azokat meg is igazította, akiket pedig megigazított, azokat meg is dicsőítette" /Róm 8,30 v.ö. Fil 3,9; Róm 5,1-9 k/.

Ezen túlmenően a megbékélésről úgy lehet beszélni a többi megnevezett fogalommal ellentétben, hogy az már az elhívás és a hit előtt a keresztfelől nézve az egész világ számára már közvetlenül megtörtént: "Mindez pedig Istentől van, aki megbékéltetett minket önmagával Krisztus által és nekünk adta a békéltetés szolgálatát" /2Kor 5,18/. Egyébként ezek a fogalmak elsősorban azt írják körül, ami a keresztfelől illetve a keresztség felől a hitre való elhívás által már végbement.

##### b/ Az imperativus

Együttal ezek arra szolgálnak, hogy körülírják a hit elé állított feladatot /Róm 6,13.16.19; 1Thessz 4,3; 5,23/. Ebben az imperativusban benne van a hit engedelmességére való elhívás.

##### c/ A reménység

Mivel mind a megigazulás, mind a megszentelődés mindig csak adományként és feladatként adatnak meg, ebben a világban egyúttal mindig a reménység tárgyai is maradnak: "Mi ugyanis a Lélek által, hitből várjuk az igazság reménységét" /Gal 5,5/. A *már* és *még-nem* között lévő eme feszültség mindenekelőtt az üdvösség eseményének a körülírásánál lesz látható. Egyfelől érvényesül a *már*: "Íme most van az üdvösség napja!" /2Kor 6,2; v.ö. 1Kor 1,18; 2Kor 2,15/; a másik oldalon azonban ott van a Róm 8,24: "Üdvösségünk reménységre szól".

Ennek megfelelően az üdvösség /*sótéria*/, mint cél jelenik meg és ezt a jelenlegi megigazulás alapján /Róm 5,9 k; 13,11/ mint merészséget a hitben a végítéletben várjuk.

#### 3. A megigazulás és megbékélés, mint sajátosan páli fogalmak

E területen belül két fogalom Pálnál különleges kontúrt nyer: "megigazítani" és "megbékíteni". A szövegekben számuk ugyan kicsi - megigazulásról

hangsúlyozottan csak a Rómabeliekhez és a Galatákhoz írt levélben beszél, és a *katallassein-katallagé* éppen csak három helyen jelenik meg /Róm 5,10 k; 11,15; 2Kor 5,18-20/ - a teológiai súlyuk azonban jelentős.

Figyelemre méltó, hogy Pál mind a Róm 5-ben, mind a 2Kor 5-ben is a megigazolást és megbékélést egymással összeköti. A Róm 5-ben a megigazolástól /5,1/a/ a megbékéléshez /5,1/b.10/ vezet az út és a 2Kor 5-ben megfordítva a megbékéléstől /5,18-20/ a megigazoláshoz. Mindkét fogalom nyilvánvalóan ugyanazt a folyamatot írja körül, az Isten és az ember közötti kapcsolatnak az üdvösséggé válását. Ez abból is világos lesz, hogy Pál ezeket a kijelentések sorában egymás mellett parallel használja. Így a Róm 5,10-ben a megbékélésről szóló kijelentés forma és tartalom szerint megfelel a Róm 5,9-ben lévő kijelentésnek mely a megigazolásról szól. Az evangélium szolgálatát a megbékéltetés szolgálatának /*diakonia és katallagés*/ vagy a megigazolás szolgálatának /*diakonia és dikaiósynés*/ lehet nevezni /2Kor 3,9; 5,18/. A két fogalom két képzetösszefüggésre mutat, amelyek az üdvöseményt emberi képekben írják le, mint Isten és ember közötti kapcsolatot. Éspedig ez mindig különböző összefüggés felől történik, amelyet már az Ószövetség előre megformált:

a/ A megigazolás /*dikaiósis ill. dikaioun*/ az ószövetségi Isten-szövetség jogi karaktere felől értelmezi az Istenhez fűződő kapcsolatot /v.ö. Róm 3,2-6/: "Az Isten igazsága" megbizonyításából indul ki, aki felfüggeszti a "gonosz" "elítélését" és őt "igazzá" teszi.

A megigazítás segítségével juttatja Pál kifejezésre, hogy az Ószövetség Istene Krisztusban, ígéretéhez híven cselekedve, mintegy jogilag az emberhez köti magát és őt szövetséges partnerévé teszi. A megigazolásról szóló üzenet Istennek az emberhez való viszonya lényegét ragadja meg, és az embert az emberiség tömege közé helyezi, mint Istennel szemben felelős egyént.

Ha a kereszti hatását Pál a Róma 3,25 k-ben mint Isten igazságosságának a megbizonyítását és a Róma 1,17-ben az evangéliumot tematikusan mint Isten igazságának a kijelentését mutatja be, akkor ezzel az Ószövetség legközpontibb fogalmát használja fel. Isten az Ószövetségben, mint a szövetség Istene jelenik meg, azaz mint olyan, aki megteremti azt a kapcsolatot, amelyből Izraelnek élni kell. Ezért minden azon múlik, hogy Isten ahhoz a kapcsolathoz hű maradjon és annak megfelelően cselekedjék. Szövetségi hűségének eme megbizonyítása az ő igazságossága.

Tehát az Ószövetség számára az igazságosság, *nem mérték*, mint a mi nyugati gondolkodásunkban, hanem kapcsolat! Az emberekre nézve minden azon múlik, hogy ez az Istentől létrehozott kapcsolat neki elég, azaz hogy ő "igaz". Ezért az igazságosság az ószövetségi ember számára a legmagasabb emberi érték.<sup>291</sup>

A "megigazolás" fogalma ragadja meg az Istennel való kapcsolat mélységét, amikor az ember bukását, a bűnbeesését és a halálra jutását úgy jellemzi, mint Isten ítéletét /Róm 5,18 k; 8,1 k/ és minden üdvöt Isten igazságosságától azaz Istennek az ígérete mellett való megmaradásától /Róm 3,2; 9,6/, ígérete és szövetségi hűsége megbizonyításától vár /Róm 3,3-6; 9,4 k/.

Isten igazságossága Pál számára éppen nem az, mint ahogyan az újabb időben sokszor állították<sup>292</sup>, vagyis általában teremtményéhez való hűsége és ez éppen mint ilyen egyetemleges; mert az Ábrahámnak adott ígéret "minden népet" átölel /Róm 4,16 k/. Isten ígérete Pál számára a hit és gondolkodás feltétele: "de ezt nem úgy értem, mintha Isten Igéje erejét vesztette volna" /Róm 9,6/. De Krisztus Isten igenje minden ígéretére nézve /2Kor 1,20/, Isten igazságossága mutatkozik meg személyében /1Kor 1,30/.

b/ A megbékélés /*katallagé*/ az Istenhez való kapcsolatot az ószövetségi Isten-szövetség felől vagyis a kiválasztó szeretet felől értelmezi /v.ö. Róm 9,11.13; Kol 3,12/: Ez "Isten szeretete" megbizonyításából indul ki, amely "Isten ellenségéből" olyan valakit teremt, aki "Istennel megbékélt".

Figyelemre méltó, hogy a parallel fogalom a béke /*leiréné*/ és nem valamiféle "megfizetés" /*apolytrósis*/ /Róm 5,1; Kol 1,20 v.ö. Ef 2,14/. Pál a "megbékíteni" /*katallassein*/ szót az Isten és ember közötti kapcsolatra elsősorban ugyanazzal a filológiai jelentéssel használja, mint az 1Kor 7,11-ben az elszakadt férj megnyerésére /v.ö. Mt 5,24 *diallassein*/. A két partner közötti kiegyenlítés fogalma sohasem foglalja magába a kiengesztelés nyújtását<sup>293</sup> és mégis az a mód, ahogyan a megbékítés végbemegegy, különös karaktert vesz fel; az az *alany*, akitől a megbékítés elindul, minden helyen Isten!

A hellénista világban<sup>294</sup> a *katallassein* és a *diallassein* igék egy irányba mutatnak különböző jelentéssel, többek között a "megbékítésre" is alkalmazták, de sohasem alkalmazzák az Isten és ember kapcsolatára. Ezzel szemben ugyan nem az Ószövetségben, de mégis a zsidóságban mutatkozik néhány szerény kezdet: a LXX ritkán használja ezt a szót; egy későbbi iratban a 2Makkabeus könyvben mégis kifejlik formulaszerűen az a kijelentés, hogy Isten, ha az emberek kéri őt illetve ha megtérnek, haragját felfüggeszti és megbékél velük, azaz hozzájuk megint kegyelmes lesz /2Makk 1,5; v.ö. 7,33; 8,29; 5,20 is/. Ennek a szónak az Istenre ily módon való alkalmazása, a görögül beszélő zsidóságban, amelyből Pál is származik, láthatóan közismert; végül ez a fogalmazás Josephusnál tér vissza /ant 6,143/.

Az valószínűtlen, hogy az ősegyházban már Pál előtt a Krisztus általi megbékélésről szó lett volna. Ezt a szót az 1.század egész keresztyén irodalmában csak nála találjuk. Ez megfelel annak a szemléletnek, hogy Krisztus üdv munkáját Isten munkájának látja. Az Újszövetség Istene szigorúan az Ószövetség személyes Istene; az Igéjét adja az embereknek, úgyhogy olyan partner-kapcsolat áll elő, amely a két ember közötti házassághoz hasonlítható /Róm 3,2-5/. Mivel azért Pál Istent ily módon személyesnek látja, azért szólhat Isten és ember közötti megbékélésről.

Ha a megbékélés azt jelenti, hogy Isten Krisztusban felelős egyént akar, akkor a megbékélés az, hogy Isten az ember szívét akarja: "szívünkbe áradt az Isten szeretete..." /Róm 5,5/. És mégis ez egyúttal éppen azt jelenti, hogy ő nem csupán az egyes ember lelki békéjét akarja vagy valamiféle konvoktikumot, hanem a világ békéjét. Ha a megigazolás Isten és ember közötti történések mélységét, mint igazi elkötelezést tárja fel, akkor a megbékélés megnyitja ennek a *kozmosz távlatát*. Mint ahogyan ott a Róm

3,25 k az eszkatologikus megbékélés igéje, a centrális szempontot képezi, itt a 2Kor 5,19 - nem kevésbé teocentrikusan megfogalmazva - az eszkatologikus békekötésről szóló döntésről szól: "Isten volt az, aki Krisztusban megbékéltette a világot önmagával". Sehol sem véletlenül mondja Pál: Isten igazította meg a világot, mert a megigazítás egy törvényes viszony helyreállítását jelenti a hit teremtése által. Ezzel szemben mondhatja: Isten a Jézus halálában univerzális szeretete megbizonyításával a vele szemben ellenségesen álló emberiséghez fordult, még mielőtt az arról tudott volna.

#### 4. A megigazulás a páli teológia egészében

##### a/ A probléma történetéhez

Néhány címszószerű utalással meg kell elégednünk:

1. A reformátorok a megigazulásban a páli teológia és azon túlmenően az Újszövetség középpontját látták.

2. A vallástörténeti iskola ezzel szemben a megigazulást antijudaista harci tannak értékelte le és a páli teológia állítólagos centrumaként az úgynevezett Krisztus-misztikát emelte ki.<sup>295</sup>

3. *Rudolf Bultmann* az ige- és kérügma-teológiája felől a megigazulásnak centrális helyet jelölt ki. Így képezik a 28-30 §-ok a Pál ábrázolásának a középpontját és talán nem véletlenül egész újszövetségi teológiájának a középpontját is. Bultmann a megigazulást szigorúan forenzikusnak érti: Isten igazsága /= genitivus objektívus/ az Istentől ajándékozott, az embernek megígért igazság.<sup>296</sup>

4. *Hans Conzelmann*<sup>297</sup> ezt hangsúlyosan elfogadja és *Luthernek* /s *Bultmannnak*/ az oldalára áll *Adolf Schlatterrel*<sup>298</sup> szemben, aki a genitivus-t a *dikaioyné theou-ban* /Róm 1,17; 3,4/ genitivus *subjectivus*-nak értelmezi és Isten igazságosságát, mint "Isten tulajdon" igazságát értette.

5. Ezzel az elutasítással azonban *Conzelmann* egyúttal az ellen a vonal ellen fordul, amely *Ernst Käsemann* és *Peter Stuhlmacher* legújabb vitájával köszöntött be. Mindketten ugyanis Isten igazságosságát nem forenzikusan értelmezik, hanem *Schlatter*hez csatlakozva - mint olyan hatalmat, amely az embert szolgálatába veszi és csak innen s ebben az értelemben, mint ajándékot.

Így áll a megigazulás ismét az újszövetségi teológia gyűjtőpontjában, ahogyan még csak a történeti Jézus kérdése áll. Ez a helye, mint a páli teológiának a középpontja, megtámadhatatlan. Hogy ezt a helyét megértsük, ez akkor lehetséges, ha a megigazulásról szóló páli nyilatkozatok indítékát megpillantjuk.

##### b/ A megigazulásról szóló kijelentések indítéka

Pál Jézus megjelenését, különösen a kereszttet, az ószövetségi kijelentés középpontja felől értelmezi, amikor ezt Isten igazságossága megbizonyításának illetve a bűnös megigazításának érti /Róm 4,6 k/. Az az isteni cselekedet, amely Jézust engesztelően és a bűnös halálát helyettesítően halálba adja, úgy ér el hozzánk, mint Isten "igazságosságának a megbizonyítása". Ez "megigazít", azaz *igazzá tesz minket*; nem valamiféle kvalitást kölcsönöz nekünk, hanem személyes kapcsolatba állít. A hívót Isten szövetséges-társává teszi.

A megigazulás azt jelenti: *Isten az embert igazi kapcsolatba helyezi magával*. Helyet mutat neki az asztalánál. Ezt a helyet elfoglalni azért, hogy éljen, a hitet jelenti. Isten a hívót partnerévé teszi. Így a megigazulás bizonyosan először mindig forenzikus /Róm 1,23-4,25/. A Róm, 6,17-23 szerint azonban az embernek akkor van megigazulása, ha az igazságot szolgálja, azaz ebből a kapcsolatból él! Aki az Isten által neki felajánlott helyet elfoglalja, azaz aki hisz, megigazul. *Hinni azt jelenti: Jézus felől Istennek igazat adni*.

A megigazulás az embert Isten előtt végső magányosságba helyezi. Ez a hitben történik. Senki sem hihet a másikért. A hívó azonban nem marad magányos. A megigazulás új módon köti össze Istennel és az emberekkel. A Róm 12-13 azt az embert, aki hisz, messzeható emberi közösségi kapcsolatokba helyezi: A megigazulás által Krisztus testének a tagja lesz /Róm 12,4-8/, része lesz a felebaráti kapcsolatnak a gyülekezetben /Róm 12,9-21/, és ennek a világnak az életrendjeibe iktatódik be /Róm 13,1-7/.

## V. Fejezet

## Az evangélium testetöltése az egyházban

## 40.§: Az egyház

Heinrich Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930; Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932 /Neudr. 1957/; Ernst Käsemann, *Leib und Leib Christi*, 1933; Alfred Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 1940<sup>2</sup>; Nils Alstrup Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941 /1963<sup>2</sup>/; Ernst Percy, *Der Leib Christi*, 1942; Rudolf Bultmann, *Theol.* 13,2 §: 34,2; Albrecht Oepke, *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?* *ThLZ* 79 /1954/, 363-368; Heinrich Schlier, *Corpus Christi*, *RAC* III, 437-453; Joseph Reuss, *Die Kirche als "Leib Christi" und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*, *BZ NF* 2 /1958/, 103-127; Rudolf Schnackenburg, *Die Kirche im NT*, 1961; Eduard Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologomena*, in: ders., *Neotestamentica*, 1963, 272-292; u.ö., *sóma*, *ThW* VII, 1046-1091; Jürgenn Roloff, *Apostolat-Verkündigung - Kirche*, 1965; Hans Conzelmann, *Theol.* 32.§; Ernst Käsemann, *Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi*, in: *Paulinische Perspektiven*, 1969 /1972<sup>2</sup>/, 178-210; Leonhard Goppelt, *Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft nach dem NT*, *Ökumenische Rundschau* 19 /1970/, 1-11; Heinz Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, in: u.ö. *Ursprung und Gestalt. Erörterung und Besinnungen zum NT*, 1970, 236-267; Josef Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, 1972; Johannes Sijko Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, 1973.

## 1. A kezdet

Hogy Pál számára mi az egyház, az az 1Korinthusi levélből kifejezetten leolvasható. Ez az egyházzal szóló levél! Pál az 1Kor 1,2 szerint Istennek ahhoz az *ekklésia*-jához írja a levelet, amely Korinthusban van.

De hogyan mutatkozik meg az a csoport kívülről nézve, amelyet Pál ezzel a kimagasló megjelöléssel szólít meg? Az 1Kor 1,26 k szerint ehhez nem sokan tartoznak azok közül, akik "bölcsek, hatalmasok vagy előkelők", azaz nem a szellemi vagy gazdasági elit. És az 1Kor 6,9 k-ban Pál kemény drasztikusussággal szól a gyülekezet tagjainak az előéletére tekintve "paráznákról, bálványimádókról, házasságtörőkről...nyerészkedőkről, részegesekről" stb. Jól-lehet ez bizonyára tradicionális bűn-katalógus; de mindenesetre olyan emberekéről van szó, akiket ilyen módon szólíthat meg előéletükre nézve. Most persze az érvényes róluk: "De megmosattatok" /1Kor 6,11/.

Az a másik, az a közönséges, amely az eddigi életüket meghatározta, valóban mögöttük van? Tekintettel az 1,11 versre ezt meg lehet kérdezni ott, ahol Pál viszálykodásokat, feszültségeket, különböző teológiai irányzatok elmentéit és érdekcsoportokat említ /v.ö. 1Kor 3,12-vel is/. Pál nemcsak a korinthusiak keresztyén életének a hiányzó kvalitásai miatt bánkodik, hanem még inkább amiatt amit a keresztyén élet tartalmának tekintenek. Korinthusban e meggyőződésben élnek, hogy "minden szabad" /1Kor 6,12/, mert ismeretünk van. A gyülekezet mindent, amit Pál szemükre vet, a keresztyén szabadság pneumatikus bizonyítékának fog fel, az erkölcsstelenséget is.

Hogyan tekintheti Pál Isten gyülekezetének az embereknek ezt a csoportját, amely kívülről ilyen kérdéses képet nyújt? Feleletként mindazok a magyarázatok ide tolulnak, amelyeket az egyháztörténet folyamán kipróbáltak: Pál számára Isten gyülekezete a *hívó lelkek láthatatlan serege*? Vagy a *gyülekezetnek* arra a *magjára* gondol, amelyik csak a megkereszteltek tömegétől elkülönül? Vagy Pál számára az egyház a *funkciók alakjában* van jelen? Valószínűleg mindezen magyarázatok egyes momentumai helyesek.

Az 1Kor 1,2 mutatja meg, hogy Pál maga hogyan gondolja ezt. A levél bevezetésében kifejti az *ekklésia tou theou* /Isten gyülekezete/ megjelölést eme magyarázó fordulattal: "a Krisztus Jézusban megszenteltek", "akiket Ő elhívott". Pál, amint láttuk /39.§, 1/, a "megszenel" szót parallel használja ezzel: "megigazít" /pl. 1Kor 6,11/. Már a palesztinai egyház, "szenteknek" /hoi hagioi/ jelöli meg magát.

Bármely embernek az Isten gyülekezetéhez való tartozása eszerint oly módon hathatós és észrevehető, mint megigazulása és megszentelődése. Hogy az emberek bizonyos serege Isten gyülekezete /*ekklésia*/, azt, hasonlóan megigazulásunkhoz, mely Isten ígérete és kegyelme által történik, csak úgy hihetjük, ha Isten hatékony kegyelmének a jelei észrevehetőek. E szerint Pál számára az *ekklésia tou theou* nem tárgyszerű, szociológiai megjelölés, hanem kérématikus lényegmeghatározás.

Pál szerint az *ekklésia* megjelölés három különböző jelenségre alkalmazható: a/ Az 1Kor 10,32 szerint Isten népére gondol ennek egyetemességében; b/ az 1Kor 1,2 szerint az egyes helyi gyülekezetre és c/ az 1Kor 11,18 szerint a gyülekezet istentiszteleti összegyülekezésére. Eszerint az Ige e mindhárom alkalmazásban ugyanazt gondolja, még pedig azt az eszkatológikus Isten-népet, amely mint keresztyén egyház, mint összegyülekezet és mint istentiszteleti közösség jelenik meg.

## 2. Az egyház ismertető jegyei

Milyen jelek indítják arra a hitet, hogy az emberek egy seregében Isten gyülekezetét ismerje fel?

Pál a szenteket egyúttal *klétoi*-nak /elhívottaknak; 1Kor 1,2/ nevezi, vagyis az Ige által megragadott és hitre elhívott embereknek. De miből lehet azt látni, hogy Korinthusban elhívottak vannak?

Pál itt nem felmutatható metgérésekre, hanem a keresztségre gondol /1Kor 6,11/. Az indikatívusz-aorisztosban levő *apelousasathe* /megmosattatok/, *hégiaszthé* /megszeneltettetek/, *edikaióthé* /megigazítottatok/, azt jelentik ki, ami a keresztségben történik, mivel ez a hitben mindig újra történik. A keresztség sem egyszerűen a gyülekezethez tartozás megállapítható jele, hanem elrejtett, mindig újból hitvallást igénylő jel. Az elhívott Krisztushoz tartozását a hitvallás által teszi nyilvánvalóvá. A megkereszteltek egyszer s mind mindig azok akik az Úr nevét segítségül hívják /1Kor 1,2; Róm 4,13 k/. Korinthusban lehet továbbá olyan embereket találni, akik "szájukkal Úrnak vallják Jézust" /1Kor 12,3/. Ez megfelel a Róm 10,9 szerint a szívben levő

hitnek, az 1Kor 12,3 szerint pedig a Lélek munkájának. De a szájjal való hitvallás ismét csak nem bizonyított, hanem jel mindkettőre nézve.

Az 1Kor 10,1-13-ban Pál összehasonlítja a gyülekezetet a pusztában vándorló Izráellel: Mint ahogyan Izráel a Nád-tengernél történt szabadulásból támad, úgy születik a gyülekezet a keresztségből. Mint ahogyan akkor a pusztában a manna és a sziklából eredő víz volt Izráel számára az úti táplálék, úgy az Isten új népe számára most az úrvacsora tölti be ezt a szerepet. Az úrvacsora /1Kor 10,17/ az Úr gyülekezetének a legközvetlenebb ábrázolása az időben.

Foglaljuk össze: Isten gyülekezete Pál számára az a sereg, amelyet Isten elváltató hívása a missziói ígéhirdetésben és a keresztségben megragadott, mely ezért *en Christó* van, az a sereg melyből és mely által az ige hirdettetik és amely az úrvacsorát ünnepli, amely hitből vallást tesz, imádkozik és szolgál az evangéliumra válaszolva és ezért a kereszten át a feltámadáshoz vezető úton jár.

### 3. Az egyház, mint Isten eszkhatológikus népe

Az *ekklésia* mellett Pál további megjelölések egész sorát alkalmazza az ószövetségi-zsidó területről Isten népére. Nevezi Isten templomának /1Kor 3,10 k. v.ö. Róm 15,20; Kol 2,7; Ef 2,20/, Isten ültetésének /1Kor 3,5-9; Kol 2,7/, Isten nyájának /1Kor 9,7/, Isten háznépének /1Kor 9,17/, Isten Izráelének /Gal 6,16/, Abrahám magvának /Róm 4,13.16.18; Gal 3,16/.

A gyülekezet helyzete tipológiailag megfelel Izráel pusztai vándorlásban tanúsított helyzetének /1Kor 10,1-13/. Ez egyfelől jelenti

a/ *üdv történeti megfelelés*. Ami az Ószövetségben Izráelnek, mint Isten népének mondatott, azt most már tipológiailag az egyházra kell vonatkoztatni. Egyedül az egyház az a közösség, amely az ószövetségi ígélet örökösének tudhatja magát. - Ez másfelől azt jelenti, hogy

b/ *eszkhatológiai különbség van*. Az egyház többé nem nép a népek között, mint Izráel, nem is a "harmadik nemzetség" /*tertium genus*/ a zsidók és pogányok mellett. Az egyház sokkal inkább minden néppel mint eszkhatológiai Isten-népe, mint új teremtés áll szemben. Még ha egy nép csaknem teljesen az egyházhoz tartozik is, a nép és egyház, az egyházi és politikai cselekvés többé nem fedi egymást, ahogyan Izráelben volt. Az egyháznak ezt az eszkhatológiai karakterét hangsúlyozza a Gal 3,28: "Krisztusban tehát nincs többé sem zsidó, sem görög, nincs sem szolga, sem szabad, nincs sem férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban."

És ezt mégsem szabad, mint Korinthusban, perfekcionizmusként félreérteni. A különbség csak a hitre és a hitből származó cselekedetre nézve szűnt meg. Ezért kell a keresztyéneknek továbbra is megmaradniuk a világi körülményekben /1Kor 7,17-24/. Mindenekelőtt tudnia kell a gyülekezetnek, hogy ő, amíg még a testben van, a történelemben él, a kísértésnek még mindig ki van téve /1Kor 10,6.12/.

### 4. Az egyház, mint Krisztus teste /*sóma Christou*/

Pál az egyház eszkhatológikus új voltának a kifejezésére olyan megjelölést alkalmaz, amely nem az Ószövetségből származik: számára az egyház a *sóma Christou* /Krisztus teste/.

A "test" Pál számára ellentétben a görög emberekkel, nem megformált anyag, hanem *cselekvő tagok organizmusa*. A Róm 6,13-ban a "tagok" szót szinonimként használja a "test" /Róm 6,12/ szóval. Ennek a fogalomnak az alapján Pál a gyülekezetet nemcsak az ismert antik kép szerint<sup>299</sup> egy testhez hasonlítja /1Kor 12,12-26/, hanem kijelenti: "Ti pedig Krisztus teste vagytok és egyenként annak tagjai" /1Kor 12,27/. A tanítványok Krisztus tagjai /1Kor 6,15/, szája és segítő keze és így teljességükben az ő teste; mert Krisztus rajtuk keresztül hatékony történelmileg /1Kor 12,4-6/. Mivel ő az egy ily módon mindnyájukon át munkálkodik, nem pedig valamilyen akció-közösségen át, amelyhez ők mind hozzájárulnak, ezért egymással is össze vannak kapcsolva. A kiindulópontot ehhez, e képzethez nem esetleg a gnosztikus ősember mítoszban kell keresni<sup>300</sup>, mint ahogyan a kutatásban ezt sokszor gyanították, hanem mint az 1Kor 10,17-ből következik /v.ö. 41.§, 2/, az úrvacsora páli értelmezésében. Mivel Krisztus az úrvacsorában testének, személyének az odaadásával aktuálisan lesz hatékony a gyülekezet tagjaira, őket a *sóma-jává*, azaz "a közösségben lévő személyévé" teszi, a cselekvő tagok organizmusává, gyülekezetévé, mint saját testévé.

### 41.§: Az úrvacsora

V.ö. a 21 és 25,4/a-hoz közölt Irodalom is; Hans von Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus, 1931 /Neudr. in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg.v. K.H. Rengstorf, 1964; Karl Stürmer, Das Abendmahl bei Paulus, EvTheol 7 /1947/48/, 50-59; Günther Bornkamm, Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus, in: v.ö., Das Ende des Geistes, Ges. Aufs. I, 1961<sup>3</sup>, 113-132; Ernst Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: Exeg. Vers. I, 11-34; Paul Neuenzeit, Das Herrenmahl, Studien zur paulinischen Eucharistiauffassung, 1960; Leonhard Goppelt, Apostolische Zeit, 22.§; Gerhard Dellling, Das Abendmahls geschehen nach Paulus, in: v.ö., Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum, 1970, 318-335; Jürgen Roloff, Heil als Gemeinschaft, in: Gottesdienst und Öffentlichkeit, hg. v. P. Cornehl - H.-E. Bahr, 1970, 88-117; Leonhard Goppelt, Der eucharistische Gottesdienst nach dem Neuen Testament, in: Erbe und Auftrag, Benediktinische Monatsschrift, 49 /1973/, 435-447.

#### 1. A páli gyülekezetnek az úrvacsorai ünnepe

a/ Azt, hogy a Jézus által szerzett vacsorát /21.§, 6/ a hellénista gyülekezetben liturgikusan hogyan fogadták és teológiailag hogyan értelmezték, az kivehető a fennmaradt legrégebbi magyarázat hagyományából az Újszövetségben: Az 1Kor 10,15-ben Pál figyelmezteti a gyülekezetet az úrvacsorának számunkra látszólag már közismert értelmezésére, amelyet az 1Kor 10,16-ban idéz, hogy ahhoz kapcsolódóan /1Kor 10,17-22/ abból a gyülekezet helyzetére következtetéseket vonjon le. Hogy az 1Kor 10,16-ban hagyományos megfogalmazás van előttünk, az már azáltal is kézenfekvő, hogy a mondat nem-páli terminológiában hangzik és művésziösen *parallelismus membrorum*-ban van megfogalmazva:

"az áldás pohara, amelyet megáldunk,  
nem a Krisztus vérével való közösségünk-e?  
A kenyér, amelyet megtörünk,  
nem a Krisztus testével való közösségünk-e?"

A kérdés-forma, ahogyan Pál a kenyér és bor sorrendjét felcseréli, azért adódik, mert Pál e megfogalmazásból akarta kikövetkeztetni a 17. verset. Ez a fogalmazás - ez a kornak a jele a zsidó asztali szokáshoz kapcsolódik és arról leválasztja az úrvacsorai liturgiát<sup>301</sup> a két parallel vonatkozó mellékmondatban adott magyarázattal: Itt már nem a zsidók áldanak, hanem "mi"! Itt többé nem a *bor és kenyér felett* "hangzik az áldás", azaz mondják a dicséretet, hanem *azokért!* A "hálaadás pohara" a zsidó asztali szokásban a serleg a borral, amely felett minden étkezés végén, amikor bort isznak, az asztali hálaadó imádságot, az "áldást" mondták. Itt az eucharisztianál nem a kehely felett mondanak többé hálát az étkezésért, inkább itt *magát a kehelyt "áldják meg"*. Megáldani *leulogein*/ itt azt jelenti: "dicsőítve hálát adni"; ezért helyezi Pál bele a szerzetési igébe /1Kor 11,24/ Mk 14,22-vel szemben a görög olvasó által jobbra érthető *eucharistein* /hálát adni/ igét. Hogy miként hangzott a hálaadás a kehely felett, azt az Újszövetségben sehol sem adják hírül. De nagy valószínűséggel a tárgyi összefüggésből kikövetkeztethetjük: a kehely azáltal "áldatik meg", hogy dicsőítve azért az ajándékért köszönetet mondanak, amelyet az Úr a szerzetést szentint általa nyújt; az 1Kor 11,24-ben Pál hangsúlyozza a szerzetést és az 1Kor 10,4.21-ben kiemeli, hogy maga az Úr nyújtja ezeket az ajándékokat.<sup>302</sup> Már a parallelitásból lehet arra következtetni, hogy ez a fordulat: "a kenyér amelyet megtörünk" annak megfelelőit akar mondani. "Kenyeret megtörni" különös jelentőséggel bír, amely a Lk 24,35-ből ismerős és alkalmasszerűen a zsidó nyelvhasználatban is előjön. Ez a megfogalmazás a zsidó asztali szokás négy folyamatát foglalja itt össze: A kenyeret kézbeveszik, az áldást elimádkozzák, megtörik és a darabokat szétosztják. A dicséretmondás, amelyet az eucharisztianál többé nem a kenyér felett, hanem ezért az adományért mondanak, megfelel annak a tartalomnak, amelyet a kehely megáldására nézve megállapítottunk.

b/ Mit jelent ez a hálaadó imádság? Ezt abból a hatásból vezethetjük le, amelyet már a mindennapi eledelért való hálaadásnak tulajdonítottak az Újszövetségben. "Egy sem elvetendő, ha hálaadással élnek vele, mert megszentelődik az Isten igéje és a könyörgés által" /1Tim 4,4 k; v.ö. Róm 14,23; 1Kor 10,25 k és 30/. Így az eucharisztia elemei a *hálaadás által "szenteltetnek meg"*, azaz így választanak el ezek a profántól és ennek révén az Úrnak a kezéből vesszük el azokat - aki mindannak a közvetítője - ami a szerzetési ige szerint ezek által adatik: a megáldott kehely "a Krisztus vérével való közösség"; ez nem állapotszerűen, hanem a vacsora folyamataiban *in usu*. Ez a hitvalló és ez a hírüladó hálaadás az elemekért, ez a "konszekráció" apostoli formája. A korai keresztyénségben az elemekért való hálaadás olyan fontos volt, hogy az ünneplés innen kapta az "eucharisztia" nevet.

A hálaadást követte a kiosztás, amely bizonyára *egy ajándékozó formulával* volt összekötve, amelynek az eredeti tartalma megfelelt az azoknak az igéknek, amelyek a szerzetésről szóló híradás után a kenyér és bor kiosztását kísérték. Az 1Kor 11,24 k szerint a páli gyülekezetekben így hangzott: "Ez az én testem tiérettetek! - Ez a kehely az új szövetség az én véremben!"<sup>303</sup> Ez az ajándékozó formula az istentiszteleti ünnepeknél, amelyre a szoros helyen az asztal köré gyűltek össze, közvetlenül a "hálaadásból" nőhetett ki. A többes számú forma mutatja a vendégség fontos jelentőségét: Ez nemcsak az *Úrral való közösséget* közvetíti, hanem az *ünneplők közötti közösséget* is.

## 2. Az úrvacsora értelmezése Pál által

a/ Ide kapcsolódva használja fel Pál *ekkléziológiai* az úrvacsora szoteriológiai hatásáról szóló magyarázat-hagyomány kijelentését. A *koinóia*-t teszi az 1Kor 10,14-22 szakasz vezérszavává. A német nyelvben "közösséggel" szokás ezt a szót fordítani, de Pál számára *ez nem valami szubjektív hajlandóság által motivált kapcsolat, hanem rendezett összetartozás*; ezért a 17. és 21. versben erre a *metechein /részesedni/ szót* használja. Mint ahogyan az odanyújtott elemek a hagyomány-szerint függetlenül az azt elfogadó beállítottságától részesedést jelentenek a Krisztus vérében és testében, azaz Krisztusban, melyet halála biztosít és ezt a részesedést az elemek közvetítik, úgy ezek egyúttal az együtt ünneplők között közösséget teremtenek, ahogyan Pál ezt a 17. versben következteti */ha/ egy a kenyér /amelyből eszünk/ egy test vagyunk sokan*". Ezzel ezt akarja mondani: A Krisztus testében, mint úrvacsorai ajándékban való részvétel az ünneplőket Krisztus testévé teszi, azaz gyülekezteti! /40.§, 4/.

b/ Ha azt tagadják, hogy Krisztus az ünneplőket önmaga odaadásával egymás között is egybekapcsolja, hogy rajtuk keresztül a társadalomban munkálkodjék, akkor az úrvacsorát *üéletre veszik* /1Kor 11,27-34/. Ez történt Korinthusban, mert ott azért ünnepeltek, hogy individuális vallási szükségleteket elégítsenek ki /1Kor 11,27-22/. Gátlástalanul azt gondolták ezért, hogy egyszerre az "Úr asztalának" és az "ördögök asztalának" lehetnek a részesei /1Kor 10,21/. Az "ördögök asztala" az az étkezés volt, amelyet, ha sokszor csak formálisan is, nem Istennek, hanem az emberek bálványainak szenteltek; a keresztyéneket is vonzotta ez, mert túlnyomóan a társas életnek s nem a kultusznak a szolgálatában állt.

Az úrvacsorának ez a hamis gyakorlata a *tartalmának* mélységes *félreértéséből* következett: Korinthusban az ismert megfogalmazásokat a hellénista misztérium-kegyesség értelmében értelmezték, azaz egy más isten felől, nem a Jézus Atyja felől. Látszólag az úrvacsora ajándékait, "lelki ételnek" és "lelki italnak" jelölték /1Kor 10,3/ és ezzel azt akarták mondani, hogy a sákramentum mennyei pneuma-szubsztanciát közvetít, amely a testiségtől elválik és önállósodik, továbbá ez emberi sajátosság fölé emelkedik, úgyhogy eszerint a jelszó szerint élhetnek: "Minden szabad nekem" /1Kor 6,12; 10,23/; mert nekünk "ismeretünk" van /1Kor 8,1/.

c/ Pál az 1Kor 10,1-11-ben a sákramentumoknak ezt a helytelen értelmezését szembehelyezi az Ószövetség Istenével, amint Ő Izráelnek a pusztai vándorlás idején kijelentette magát. Pál számára a pusztában az étel és ital éppen úgy, mint az úrvacsorában, "lelki", mert itt is és ott is azok Isten údv munkájának az ajándékai és közvetítői.<sup>304</sup> Az úrvacsorában Isten éppen így kikerülhetetlenül hatékony, mint a pusztában történt gondviselésnél, de az emberek épp oly kevésbé ejthetik hatalmukba, mint ott, Istennek az údvösséges életet létrehozó támogatása közösségre kötelez itt, mint ott, hogy az akaratát elfogadják, különben ítéletet eredményez. Az 1Kor 12,13-ban Pál a tipológiai megfelelést nem csupán a "lelki"-ben, hanem magában a Lélekben jelölheti meg: "Mindnyájan egy Lélekkel ittattunk meg". A Lélek azonban számára nem mennyei szubsztancia, hanem a 2Kor

3,17 szerint az Úr, nem személyes indentitásban, azonban bizonyosan munkálkodásának a módjában: A Lélek eljövele a megdicsőült Krisztusnak a jelenben történő önmaga-odaadásával azonos. Így fejt ki a Jézus által való szereztetést trinitáriusan, miközben az Ószövetség Istenére hivatkozik. Úgy hirdeti az úrvacsorát, *mint a történeti Jézus legközvetlenebb tovább-munkálkodását* és mint az általa beteljesített és egyúttal a jövőre nézve közölt ígéretének a megjelenítését. Így látva lehetséges ma, az újszövetségi korban, hogy az úrvacsorát hitből megértik és a keresztyének felelős magatartásának az istentiszteleti középpontjává lesz a történelemben.

## Negyedik főrés

### A Pál utáni iratok teológiája

#### Bevezetés

#### 42.§: A letűnő apostoli kor

Martin Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941; Erich Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1957; Leonhard Goppelt, Apostolische Zeit, 1.§ /Irod.!!/- 3-hoz: Ernst Käsemann, /Hg./, Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion.1970.

#### 1. A kiindulási helyzet

A címben használt "apostoli kor" megjelölést, mint szakkifejezést már az első reánk maradt egyháztörténetben is alkalmazták: Eusebius használja a *hoi apostolikai chronoi*<sup>305</sup> szakkifejezést. Már a 2. században közkeletű megfogalmazás szerint az egyház kezdeti időszaka nem csupán az egyháztörténet kezdő szakasza, hanem páratlan, minden időre normatív korszaka. Hogy milyen értelemben fogadjuk el ezt a fogalmat és hogyan beszélhetünk "letűnő apostoli korról", ennek kell világossá lennie e paragrafus folyamán.

Először meg kell kérdezni: van-e ennek a fogalomnak történelmi tartalma? Kétségtelenül az apostol volt a keresztyénség képviselői között a mértékadó személyiség, nem a próféta vagy a pneumatikus tanító. Ez a Gal 1,1-ből és az 1Kor 15,11-ből egyértelműen leolvasható. Azért volt az apostolnak ez a sajátos helyzete, mert az evangélium az ősfomája szerint ahogyan azt az 1Kor 15,3-5 reprezentálja, Jézus történeti megjelenéséről és az ő feltámasztásáról tesz tanúságot. Az apostol pedig meghatalmazott és autentikus tanú. De már az 1Kor 15,1-8 szerint az autentikus tanúságtétel nincs az apostolok személyéhez kötve; *ez hagyománnyá lett.*

Ez a megfigyelés az apostoli kor idői kiterjedésének a kérdéséhez vezet tovább. Csak addig terjedt-e, *amíg az apostolok a tanúságot személyesen képviselték*, vagy addig tartott, amíg az igazi apostoli hagyományt szóbelileg képviselték? Kérdezzük meg a Pál utáni kor iratait, hogyan látják ezt a kérdést!

a/ *Lukács* az evangéliuma ismert előszavában /Lk 1,1-4/ világossá teszi, hogy bár az apostolok élete idejére visszatekint, de még közvetlen és igazi hagyomány felett rendelkezik. Ahogyan mondja, arról akar hírt adni, amit

azok hagyományozták, akik kezdettől fogva az Ige szemtanúi és szolgálói voltak /48.§, 1c/. Ezek az Apostolok Cselekedetei 1,21-ben levő lukácsi meghatározás szerint éppen az apostolok. Ezek életideje Lukács számára láthatóan a múltban van. Teljes súlyt helyez arra, hogy a körüket behatárolja, ezért is az "apostol" megjelölést a 12-re korlátozza. Ők már az Apostolok Cselekedetei 2. részében is a háttérben maradnak, miközben Pál, aki Lukács számára nem apostol, mint az apostolok utáni kor képviselője előtérbe lép.

- b/ Másképpen cseng a János evangéliuma *utóirat-fejezete*, amely azzal együtt 90-100 körül került a nyilvánosság elé. A Jn 21,24-ben az úgynevezett szeretett tanítványt mint történelmi szemtanút és az evangélium szerzőjét nevezi meg. Itt tehát az az igény szólal meg, hogy egy *nemzedékkel Pálon túl még az apostoli kor van jelen*.
- c/ Ezt az elképzelést azonban mégis maga a János evangéliuma sem bizonyítja: Az utolsó fejezet előtt a szeretett tanítvány nem történelmi alak, hanem az igazi tanítvány típusa, és ebben az értelemben az evangélium szavatolója. Itt mindenképp az az igény szólal meg, hogy ez az evangélium *annak a tanúságtételét adja vissza, aki csakugyan megértette Jézust* /Jn 13,25 k; 19,35; 20,8/. Emellett talán utalni kell arra a személyes tanúra is, aki ennek a hagyománynak a szavatolója.<sup>306</sup>
- d/ Így konstataálhatunk kérdésünkre tekintettel már Pál utáni korban magát egy differenciáló önmegértést. Ha az újszövetségi iratokon túl az u.n. *apostoli atyákra* megyünk vissza, akiknek a legkorábbi irata a János evangéliumával egy időben keletkezett, úgy megfigyelhető: Ezek állandóan az apostolok korára tekintenek vissza /pl. 1Clem 5,3 kk; 42,1; 2Clem 14,2; Ign Eph 13,1 k; Pol 6,3; Herm vis III, 5; sim IX, 17/. Az az öntudat sem lép többé elő, mint a Lk 1,1-4-ben, hogy közvetlen és igazi Jézus-hagyománnyal rendelkeznek. Ez nem zárja ki, hogy a Jézus-hagyományt gyakorlatilag továbbra is szabadon, emlékezet szerint idézzék.<sup>307</sup>
- e/ Ebből adódik közvetlenül: *maguknak a résztvevőknek az apostoli kor első határa elmosódó*. Döntő emellett az, hogy a Pál utáni újszövetségi irodalom két pólus közötti átmeneti helyzetet dokumentál: Az egyik oldalon van az *első tanúk kora*, amelyet irodalmilag egyedül Pál képvisel, a másik oldalon a  *kialakuló korai katolikus egyház helyzete*, amelyet az apostoli atyák, mint az 1Kelemen levél és Ignatius képvisel. *Ami a közbeeső területen, mint "apostoli" érvényesült, azt teológiai-történelmi kritériumok szerint kell kideríteni*.

*Apostoli, általánosan szólva, az, ami közvetlen és igazi Krisztus-tanúságtétel. Ami "apostolinak" számított, az első kezdetektől fogva sohasem volt kétszen megadva; ezt mindig csak el kellett dönteni. Pál legtöbb levelét azért írta, hogy ezt a döntést a maga számára kiharcolja. Az a 2. század óta folyamatos volt az az elképzelés, hogy az apostoli kor az egyház ideális egységének és tisztaságának a kora volt, vagyis ez pozitívista eszménykép.*

## 2. A letűnő apostoli kor teológiai és történelmi problematikája

Milyen kritériumok szerint kell azonban most ennek az átmeneti kornak az irodalmi megnyilvánulásait értékelni?

Ez a kérdés is magában foglal történelmi és teológiai egyetemleges ítéleteket, amelyek a kutatástörténet folyamán valóban különbözően estek a latba.

a/ A teológiai problematika a kánon határaitól szóló vitákban a korai egyházban és azután a *reformációban* lett tudatossá. Ennek során megfigyelték, hogy a középkori katolicizmus egyháztana ellene mond a páli evangéliumnak. Az egyháztörténetírás azt kérdezte, hogy hol van e különbségek kezdete és a Magdeburger Centurion-ban erre az eredményre jutott: a 2. század elejétől kezdődik az apostoli igazságtól való elhajlás. Ezzel ellentétben a katolikus kutatás mindenestől hajlamos arra, hogy Pál útját a katolikus egyház megszervezéséig a 2. század végén pozitíven haladó konzekvens kibontakozásnak lássa; Ezt a perspektívát hangsúlyozza pl. a katolikus exegeta *Rudolf Schnackenburg*<sup>308</sup>. Az újabb protestáns kutatás ezzel szemben hajlik arra, hogy ezt a fejlődést romlásnak ítélje meg és *Rudolf Bultmann* számára ez a romlás nemcsak a 2. században, hanem már Lukácsnál beáll!

b/ Ezzel a teológiai szemléletmóddal kereszteződik a *történelmi szemléletmód*. A történelmi írás-kutatás kezdete óta a főtémák egyike abban állt, hogy a Jézus útját a katolikus egyház megalapításáig terjedően mint történelmi fejlődést tegye áttekinthetővé: Ezt az utat nem szabad sem teológiai bukásnak, sem teológiai fejlődésnek ítélni, hanem történelmi fejlődésként kell értelmezni. Ebből az intencióból álltak elő a keresztyénség korai történetének a nagy tervezetei, mindenképp a kutatás "tisztán-történelmi" irányán belül. E tervezetek mindegyike össz-ítéletet jelentett az újszövetségi iratok felett, amely minden iratnak és minden megnyilatkozásnak kiosztotta a helyét. A nagy mérőkövek voltak azok a tervezetek, melyeket *Ferdinand Christian Baur*, *Albrecht Ritschl*, a *vallástörténelmi iskola* és az őt követő *Rudolf Bultmann* iskolája készítették.<sup>309</sup>

## 3. A Pál utáni kor meghatározásának a kísérlete

a/ A történelmi kiindulópont

A Pál utáni kor - a következőkben ezt a szakkifejezést alkalmazzuk, amely történelmileg precízebb, mint az "apostolok utáni kor" megfogalmazás - három olyan döntő történelmi eseménnyel vette kezdetét, amelyek kronológiailag a 63. és 70. évek között mentek végbe és az egyház történelmi helyzetét alapvetően megváltoztatták, t.i. a *mértékadó apostolok mártíriumával, Jeruzsálem lerombolásával és a nérói üldözéssel*.

- 60 és 64 között fejezte be életét a korai keresztyénség három, a kort meghatározó képviselője, mint mártír: Pál, Péter és az Úr testvére Jakab,, akiket pl. a Gal 2,9 az ökumené jelentős képviselőinek nevezett az apostolok gyűlésén. Pálnak a működése, aki levelei által a Kisázsia és Róma között lévő egész egyházi területnek a döntő impulzusokat adta, éppen úgy megszűnt, mint a Jakab és Péter befolyása, akikre Pál nemcsak a szíriai Antiochiában, hanem Galáciában és Korinthusban is támaszkodott.

Ezekkel az ökumenikus személyiségekkel eltűnt a keresztyén mozgalom organikus összefüggése. A regionális erők kerültek előtérbe, úgyhogy az egyházi fejlődés ettől kezdve az egyes területeken különböző, egészen sajátos arcot öltött. Az egyházi helyzet a palesztín-szíriai térségben másképpen fejlődött, mint a nyugati Kisázsiaiban és ott ismét másként, mint Görög-

országban vagy Itáliában. A missziót többé nem úgy látták, mint ahogyan még Pál a Róm 15,19 kk szerint, mint apokaliptikus egyetemes történet, amely mint a nap keletről nyugatra az ökumenét bevilágítja, hanem mint történeti helyi eseményt, amely a mindennapok adta sok külön találkozásban valósul meg.

2. *Jeruzsálem és a templom pusztulása* a 70. évben a zsidó nép évezredeket átívelő történetében a legnagyobb változást jelentette. Ennek a katasztrófának az egyházra kettős hatása volt: A zsidó-keresztyén egyház Palesztinában az egzisztenciája minimumára süllyedt le. Ezzel elvesztette minden befolyását a hellénista pogány-egyházra Antiochia és Róma között. Csúpan a palesztinai egyház egyes képviselői, akik Szíriába és Ázsiába vándoroltak ki, hatottak ott még sokoldalúan formálólá, de hatásuk ezzel a generációval megszűnt. A páli korra jellemző és annyira jelentős polarizálódás a palesztinai zsidó-keresztyénség és hellénista-keresztyénség között immár megszűnt.

Mint a zsidó-keresztyénség, úgy a zsidóság maga is visszavonult az egyházzal kapcsolatban. A zsidóság, amely a katasztrófa után újraszerveződött, kifelé bezárkózott, mindenekelőtt az egyházzal szemben. Ez természetesen nem zárta ki azt, inkább elősegítette, hogy a hellénista, de a palesztinai zsidóságnak is a hagyományai, ahogy haladt az idő, annál inkább beáradjanak irodalmi úton a keresztyénségbe. A keresztyénség a 2.század folyamán mindenekelőtt azokat a zsidó hagyományokat szívta fel, amelyeket a szerveződő rabbinusi zsidóság elvetett, az apokaliptikát, továbbá a hellénista zsidóságnak, a zsidó-keresztyénelői mozgalomnak az irodalmát.

3. Ahogyan az egyháznak a zsidó keresztyénséghez és a zsidósághoz való viszonya 70 után néhány év alatt alapvetően megváltozott, úgy a *római impérium hellénista világához való viszonya is*. Ezt a változást ezekből az évekből egy harmadik esemény mutatta meg és indította el, tudniillik az úgynevezett *nérói üldözés* a 64.évben.

A páli időben a keresztyének a nyilvánosság előtt általában zsidó szektának számítottak és a zsinagógához hasonlóan a religio licita védelmét élvezték. Sem a Korinthusi levelekben, sem a Rómaiakhoz írt levélben nincsen szó konfliktusokról a hellénista környezettel. Minden egyéb konfliktusnak helyi jellege volt. A Néró eljárása is közvetlenül helyi jelensége volt önkényének, amely természetesen már megváltozott helyzetet feltételezett: Ő a keresztyéneket gyanúsította azzal, hogy Rómát felgyújtották, hogy magát felmentse. Ez csak azért volt lehetséges, mert a keresztyének akkor már a világ fővárosában és a provinciákban a nép körében társadalmon kívülieknek számítottak. A világfővárosban végbemenő folyamat által az egész birodalom nyilvánosságába kivitt gyanú mindenütt termékeny talajra talált. Azon kívül a keresztyének, mint külön vallás voltak ismeretesek és ennek megfelelő diszkrimináló előjellel megbélyegezték őket.

Igy változtatták meg 63 és 70 között a történelmi események és azok kihatásai a keresztyénség történelmi helyzetét az egész ökumenében mélyreha-

tó módon. Ennek következtében a keresztyén hit belső struktúrájában éppen olyan lényegbevágó változások mentek végbe.

#### b/ A hitbeli magatartás struktúraváltozása

A keresztyén egzisztencia önmegértése a 60-as évektől mindenekelőtt két tényező által változott meg.

1. A misszió tudományában ismerős a "második generáció" problémája.<sup>310</sup> Az úttörő misszionáriusok által létrejött minden gyülekezetben az elsőről a második nemzedékre átmenetet bizonyos tipikus problémákat és struktúraváltozásokat hozott magával: A második nemzedék megkísérlti intézményesíteni azt, amit az első dinamikus lendülettel kialakított. Az élő valóság eltűnését ritualizmus és törvényeskedés által igyekszik kompenzálni. Ez részben kényszerű folyamat, mert a megtérés mozgalmá, mint olyan, nem tartható fenn tartósan.

A második keresztyén nemzedékben is ilyen tipikus problémák léptek fel: A keresztyén életnek a kezdeti időben nagyon mozgalmas formái megmeregvedtek; ez érvényes a szervezetre éppen úgy, mint az istentisztelet és a kegyesség formájára. Egyúttal megfigyelhető az a tendencia, hogy alkalmazkodjanak ismét a környező világ azon életformáihoz, amelyekből a megtérésnél elszakadtak; a konformizmus kérdése a gyülekezetekben pregnáns probléma lett. A második nemzedéknek ezek az általános problémái egy sajátos őskeresztyén szempont által éleződtek ki.

2. A másik fontos tényező volt a *parúzia késlekedése*. Amikor a Máté evangéliuma 80 körül a gyülekezetekben elterjedt, mindenki allegórikusan értette azt, amikor a gonosz szolgáról szóló példázatban ez hangzik: "És a szolga gonoszul ezt mondja szívében: Késik az én uram és szolgatársait verni kezdi, a részegekkel pedig együtt eszik és iszik" /Mt 24,48/. Ez a mondat ugyanis jelezte a helyzetet: *A parúzia késlekedése, nem kevésbé a közeli váradalomban történt csalódás, a világias életformába való vissza-süllyedést okozta*. Ez a tétel így magyarázható:

Az *Albert Schweitzer* és a vallástörténeti iskola által kifejlesztett "konzekvens eszkatologia" bontakoztatta ki azt a feltevést, hogy az őskeresztyénséget az első nemzedékben az entuziasztikus közeli váradalom határozta meg, amely felett a csalódás azután a második nemzedékben mélyreható krízist és a keresztyén önértelmezés teljes megváltozását okozta. *Martin Werner* a "Die Entstehung des christlichen Dogmas" c. könyvében /1941/ a keresztyénségnek katolikus egyházzá való egész fordulatát a közeli váradalmat ért csalódásából vezeti le. A *Bultmann* iskolájában is a konzekvens eszkatologia eme elképzeléséhez közel maradnak; pl. *Erich Grässer* Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte /1957/ c. monográfiája a közeli váradalom elhalványulásában látja a legfontosabb motívumot a szinoptikus evangéliumok kialakulására nézve. *Hans Conzelmann*<sup>311</sup> helyes indokkal távol tartja magát e látástól. Ez ugyanis a Pál utáni kor irodalmából nemcsak nem bizonyítható, hanem ez az irodalom ezt világosan megcáfolja! A parúzia elmaradása a Pál utáni kor irodalmában csak egészen elvéve található problémának. A gyülekezetnek a parúziával kapcsolatos kérdése ritkán és teljességgel a szélen szólal meg; így a Jak 5,8 k; Zsid 10,36-39; 1Clem 23; 2Clem 11; 2Pét 3-ban. Egyúttal megállapítható, hogy a közelség meghírdetése ebben az irodalomban semmiképpen sem tűnik el, inkább a 2.századba benyúlóan többé vagy kevésbé hangsúlyozottan ismételtel visszatér. Nem marad el a következő helyeken: 1Kor 7,29 kk, Róm 13,11 még inkább megtalálhatók: 1Pét 4,7; Jak 5,8 k; Zsid 10,36-39; Jel 22,20; Did 10,6; 1Kelemen 23,5; 2Kelemen 12,1,6; Herm vis III,8,9;

sim IX 12,3; X,4,4-ben. Annak a korszaknak csak két nagy iratában hiányzik a közelre történő utalás, tudniillik a lukácsi történeti műben és a János evangéliumában.

Így nem a közeli váradalom miatti csalódás a második nemzedék problémája, hanem a parúzia gyakorlati elhúzódása, más szavakkal az *idő kiterjedése*. Mégpedig azért, mert a keresztyének a totális megtérés által magukat az eszkatologiai egzisztenciára elhívottaknak látták. Más szavakkal: A Hegyi Beszéd parancsai az eredeti életformától eloldották őket és a jövevények társaságává tették /1Pt 1,1/. Egyúttal azonban arra kaptak elkötelezést, hogy a társadalomból ne emigráljanak - mint a Qumran-i gyülekezet -, hanem továbbra is a házasságban, a családban, a hivatásban és a politikai életben maradjanak. Egyfelelől az eszkatologiai egzisztenciában állnak, amelyről érvényes: "nincs többé sem zsidó, sem görög, nincs sem szolga, sem szabad, nincs sem férfi, sem nő" /Gal 3,26 k; v.ö. Kol 3,11/, másfelől egyúttal nekik adatott ez az utasítás: "Mindenki maradjon meg abban a hivatásban, amelyben elhívott" /1Kor 7,20/. Így erős feszültség adódott az eszkatologiai szabadság új egzisztenciájára való elhívás és a történeti élet struktúráihoz való tartós kötöttség között. Hogy hosszabb távon kitartsanak, ez volt a késlekedő parúzia által támasztott tulajdonképpeni probléma. Ez szólal meg folyamatosan a Pál utáni irodalomban; mert mindenütt feltámadt a gyülekezetekben a hajlandóság arra, hogy ismét a környező világ mindennapi életformáihoz alkalmazkodjanak. Mintapélda erre a problematikára a Zsidókhoz írt levél /Zsid 12,12 k/ és a Hermas pásztor.

3. Az idő hosszúra nyúlása problémává tette az *igehirdetési hagyomány* megőrzését is, amelyből az egyház élt, még pedig a jézusi hagyomány és a kérügma hagyomány megőrzését. Elkezdtek azon töprengeni, hogy miképpen lehet hamisítatlanul megtartani ezeket a hagyományokat. Ebből az érdekből is írta Lukács történelmi művét /Lk 1,1-4/, és a többi evangéliumi irodalom megfogalmazásánál is ez állhatott a háttérben. A *parathékének*, a rájuk bízott apostoli tanításnak a megtartása a pásztori-levelek főtémája. E kérdés megoldásaként a korai katolikus egyházban végül az újszövetségi kánont, a *regula fidei*t és a püspökök szukcesszióját nyújtották.

Így lesznek láthatók azon a történelmi előfeltételek és egyházi-teológiai kérések és keresések, amelyekből a Pál utáni kor kiindul. *Az a mód, ahogyan ezeket a kérdéseket feltették és mindenekelőtt ahogyan megoldották, az ama döntő és tárgyilagos teológiai kritérium, amely szerint e korszak számunkra átadott teológiai nyilatkozatait csoportosíthatjuk és egyúttal e korszak határát megállapíthatjuk.*

#### 4. A Pál utáni kor teológiai csoportosulásai és irodalmi formái

a/ Magán a fenti kérdésesen és keresésen legelőször korunk alsó határa lesz látható: A fenti kérdés-keresés az egyházat a második és a harmadik nemzedék alatt foglalkoztatja, azaz kb. Kr. u. 120-ig. Azután az apologetáknál, a korai katolikus atyáknál valamint a nagy gnosztikus iskoláknál új kérdés-keresés jelentkezik. Az a mód is, ahogyan ezt a kérdést elsősorban

felteszik, ebben a korszakban konform-jellegű. Ez megközelítőleg elsősorban *három irodalmi formában* kap választ, tudniillik 1. az *evangéliumi hagyomány* megszerkesztésében 2. Pál mintaképét formálisan követő *levél-irodalomban* /a levél keresztyén irodalmi műfaj lett; e korszak levelei sokféleképpen inkább traktátusok, episztolák, mint tulajdonképpeni levelek/ 3. *apokalipszisekben*.

b/ Ez a műfaj szerint hasonló jellegű irodalom az, melyen át végződik a letűnő 2. és végérvényesen a 4. század óta a *kánon határa*. Ez az irodalom t.i. részben az Újszövetség Pál utáni írásaiiban, részben az apostoli atyák irataiban hagyományozódott ránk. A kánon határa a 4. századig ezen iratok területén belül elmosódó: Egyfelől a nyugati egyházban a Jakab levelelének, a Péter 2. levelének és a Zsidókhoz írt levélnek, a keletiben a Jelenések könyvének a kánoni voltát vitatták. Másfelől az apostoli atyák több iratát hosszú időn át az istentiszteleten olvasták és az Újszövetség kiadásaiiban tovább adták, így a Barnabás levelét Szíriában, Kelemen 1. és 2. levelét sokféleképpen Keleten, a Hermas pásztorát Nyugaton, többszörösen a Didachét és a Péter apokalipszist is. Helyes volt-e tárgyyszerűen, hogy Athanasz 367-es húsvéti ünnepi levele a kánon határát arra a helyre húzta, amelyben mindmáig megmaradt?

A határt nem *idő dátummal* állapították meg: Az apostoli atyák iratai ugyan messzemenően, de semmiképpen sem teljességükben fiatalabbak, mint a későbbi újszövetségi iratok. Megállapítható-e a határ más kritériumok szerint? A 4. században az *apostoli megfogalmazás* felől kérdezősködtek. Ez a kritérium számunkra mind történeti-kritikai, mind teológiai indokokból elesik. Mi csak az éppen megállapított kritériumot alkalmazhatjuk, miközben megkérdézzük: *Hogyan lehet a korszak egyházi-teológiai problémáival megbirkózni?*

Ha azokat a tárgyyszerű feleleteket összehasonlítjuk, amelyeket a Péter 1. levelétől a Péter 2. leveléig és a Kelemen 2. leveléig az egyházi helyzet által motivált kérdésekre adtak, akkor figyelemre méltó különbség tűnik ki: A Zsidókhoz írt levél pl. a gyülekezetben való meglankadással semmit sem helyez úgy szembe, mint az eszkatologiai üdvüzenet valamiféle új hirdetését, mindent az Ige hatalmára bíz rá; Hermas azonban megkísérli, hogy valamilyen pedagógiai-törvényeskedő bünbánati rendszer által találkozzék ezzel a hatalommal. Ez a rendszer in nuce a 2. század végén felépő katolikus egyház bünbánati rendszere. Ebből a megfigyelésből adódik ez az ítélet: Hermas kora-katolikus, a Zsidókhoz írt levél ezzel szemben "apostoli". *Eszerint apostoli az, amely a Jézustól Pálhoz érkező teológiai alapvonallal összhangban van és ezt az igehirdetői hagyományt még közvetlenül a szóbeli hagyományból reprodukálja.* Pontosan ennek megfelelő különbségeket lehet megállapítani Lukács és az 1. Kelemen levél, valamint János és Ignatius között. Kiderül, hogy a határ az "apostoli" és a kora-katolikus megoldások között kb. ott fut, ahol a 4.században, még ha gyakran másodlagos indokokból is, a kánon határát meghúzták.

Így fejlődött ki az az irodalom, amit a korai-katolikus egyház elfogadott, mely kora problémáira nézve ismételt két egyformán differenciált megoldást hozott, az "apostolii" és a "korai-katolikus".

c/ Emellett a keleti egyház területén egy *harmadik megoldás* kínálkozott, ti. a *gnosztikus*. Ez proklamálja az elvilágiasodással szemben a látszólag következetes szabadulást a világtól, gyakorlatilag azonban az eszkatologikus és történelmi egzisztencia közötti feszültséget egy pneumatikus természetfelettség javára oldja fel. Ennek az antropológiának felel meg a doketizmus krisztológiája. Ezen az egyoldalúan pneumatikus módon oldja meg a hagyomány problémáját is: a korai katolicizmus episzkopuszaival és presbitereivel szembehelyezi a szabad pneumatikus tanítókat és prófétákat és a *regula fidei*-vel szembehelyezi a pneumatikus titkos hagyományt. Ennek a gnosztikus mozgalomnak a nézeteit arra a korszakra nézve természetesen csak az ellene való küzdelemből ismerjük. A gnosztikus iratokból csaknem semmi sem maradt meg; a *Nag Hammadi*-ből származó nagy leletek a későbbi időből származnak. Abban a korszakban a gnosztikus mozgalmat azok az ellenfelek képviselik, akik ellen a pásztori levelek, a Jelenések könyve, a János 1. levele, Ignatius, a Zsidókhöz írt levél és Péter 2. levele fordul. Szociológiailag a gnózis korunkban még mint Korinthusban a Korinthusi levél szerinti előzetes formáiban és Kolossében a Kolossé levél szerinti a gyülekezeten belüli mozgalomként lép fel, nem úgy, mint később zárt iskolaként és csoportként.

d/ Az apostoli, kora-katolikus és gnosztikus mozgalom mellett abban az időben végül a *zsidó-kereszténység* áll, amely Palesztinában és Egyiptomban lokalizálódik és mind jobban elkülönül a hellénista kereszténységtől. Erről az ebionita zsidó-kereszténységről csak kevés dokumentum maradt fenn.<sup>312</sup>

A következőkben az ebből a korszakból való egyes újszövetségi iratok teológiai kérügmáját pontosabban kell előtárunk. Az apostoli atyák összehasonlítható iratait ebbe csak háttérként kell röviden bevönnünk. még pedig oly módon akarunk eljárni, hogy legelőször az első fejezetben a *keresztényeknek a társadalomban való helyzetéhez a két döntő állásfoglalást* elemezzük, t.i. a Péter 1. levelét és a jelenések könyvét. Ily módon látható lesz az egyházi helyzetnek a szociológiai dimenziója és annak a teológiai értékelése. Ez által szemléletes keretet nyerünk az egyházon belüli és a tologián belüli eseményekre nézve, amelyeket azután a további fejezetekben felosztva az *egyházi területek szerint* szeretnénk ábrázolni.

## I. Fejezet

### 43.§: A kereszténynek felelőssége a társadalomban Péter 1. levele szerint

Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1952; Karl Hermann Schelkle, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*, Herder-K XIII,2, 1961; John Norman Dawidson Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude*, 1969. -1-hez: Leonhard Goppelt, *Apost. Zeit*, 15,1.§; John Hall Elliott, *The Elect and the Holy*, 1966.- 2 és 3-hoz: Wolfgang Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, 1961; Hans-Ulrich Minke, *Die Schöpfung in der frühchristlichen Verkündigung nach dem 1. Clemensbrief und der Areopagrede*, Diss. Hamburg, 1966 /27-66/; Leonhard Goppelt, *Christol. 102-136*; Peter Stuhlmacher, *Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern*, *EvTheol* 28 /1968/, 165-186 /különösen 173-183/; Heinz-Dietrich Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, 1970, 69-88. 101-104; Karl Philipps, *Kirche in der Gesellschaft nach dem 1. Petrusbrief*, 1971; Leonhard Goppelt, *Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem 1. Petrusbrief*, in: *Neues Testament und Geschichte*, *Festschr. f. O. Cullmann*, hg. v. H. Baltensweiler und B.Reicke, 1972, 285-296; u.ö., *Prinzipien neutestamentlicher und systematischer Sozialethik heute*, in: *Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft*, hg.v. J.Baur, L. Goppelt, G. Kretschmar, 1973, 7-30.- 3 c-hez /*Haustafeln*/: Karl Weidinger, *Die Haustafeln*, 1928; Martin Dibelius, *Exkurse zu Kol 4,1 und Eph 5,14 in Hdb*; David Schroeder, *Die Haustafeln*, Diss. Hamburg /masch./ 1959; Gerhard Dellling, *hypotassó*, *ThW VIII*, 40-47; Erhard Kamlah, *Hypotassesthai in den neutestamentlichen "Haustafeln"*, in: *Verborum Veritas*, *Festschr. f. G. Stählin*, hg. v. O. Böcher u. K. Haacker, 1970, 237-243; Leonhard Goppelt, *Jesus und die "Haustafel"-Tradition*, in: *Orientierung an Jesus*, *Festschr. f. J.Schmid*, hg. v. P. Hoffmann, 1973, 93-106; James E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, 1972.- 4-hez: Wolfgang Nauck, *Freude im Leiden*, *ZNW* 46 /1955/, 68-80; Eduard Schweizer, *Erniedrigung /különösen 21-33/*; Eduard Lohse, *Martyrer und Gottesknecht*, 1963<sup>2</sup>; u.ö., *Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief*, in: u.ö., *Die Einheit des Neuen Testaments*, 1973, 307-328; Helmut Millauer, *Die Leidenstheologie des 1. Petrusbriefes*, Diss. München /masch./ 1975.- 5-höz: Anselm Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, 1962; Rudolf Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, in: u.ö., *Exegetica*, 1967, 285-297; Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, 1967, /77.f. 140 ff/; Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1973<sup>2</sup> /83-85. 161-164/.

#### 1. Előzetes megjegyzés: A helyzet amiben keletkezett

a/ A Rómából érkezett levél a kisázsiai keresztényekhez fródot: az ajánlásban /1,1/ megnevezett területek Kisázsiaának a római provinciái, míg az 5,13-ban a megszővegezés helyéül megjelölt "Babilon" Róma fedőneve lehetett. A levelet az 5,12 szerint Péter Szilvánusz által írta. Elgondolható, hogy ténylegesen az a Szilász szerkesztette aki az ApCsel 15,22 szerint Jeruzsálemből származott és Pált a 2. missziói útján elkísérte /ApCsel 15,40; 2Kor 1,19/.

b/ A keletkezés idejét mégis ettől függetlenül abból a *helyzetből* kell feltárni, amelyet az előfeltételez. A kereszténység már egész Kisázsiaában elterjedt; ez legkorábban a páli misszió kezdete után 20 évvel, tehát 65-től gondolható el. A kereszténynek helyzetét az egész ökumenében a társadalmi diszkrimináció határozza meg. még pedig ténylegesen diszkriminációról, nem pedig, amint azt szokásosaa mondják, üldözésről van szó. A kereszténynek társadalomban lévő helyzetéről ugyanis a levélből a következő vehető ki:

1. A keresztyéneket mintegy tervszerűen nem nyomozzák ki az állami hatóságok és nem állítják bíróság elé. Az ellenségeskedések inkább a környező világból, a társadalomból indulnak ki.

2. Ez következik a szorongatás módjából: az ellenségeskedések elsősorban gyűlölködő vádaskodásokból állnak /2,12; 3,15 kk/, amelyek természetesen esetről-esetre már a keresztyéneknek a bíróság elé állítását is okozhatják. Tehát már csupán a keresztyén valláshoz való tartozás miatt "szenvedniük" kellett. "Közületek tehát senki se szenvedjen mint gyilkos, mint tolvaj, mint gonosztevő vagy mint más dolgába avatkozó. Ha azonban valaki mint keresztyén szenved, ne szégyenkezék..." /4,15 k/.

3. Miért diszkriminálja a keresztyéneket a társadalom ilyen módon? A felelet alapvető, nem történetesen esetleges perspektívákat tár fel: 1Péter 4,3 k így magyarázza: "Elég volt abból, hogy a múltban a pogányok akaratának megfelelően...éltetek. Azért haragusznak rátok, sőt káromolják Istent, mert nem futtok velük együtt a kicsapongásnak ugyanabba a posványába." Ez a motiváció visszaadja a hellénista ember beállítottságát polemikusan, de alapjában véve találóan.

*Philostratos* megjegyzi a zsidókról /Vita Apollonii II,3/: "Távolabb vannak tőlünk, mint Susa és az indusok, mert nem osztoznak az életünkben. Más emberekkel nem osztoznak sem az étkezésekben, sem a szerződéseikben, sem az imádságokban, sem az áldozatban." A zsidóknak ezt az elkülönülését a pogányok ugyan alapjában véve eltűrték, mivel az népi sajátosságként érvényesült; mert Celsus szerint /Orig c Celsus 5,34/ megfelel ugyan a világ rendjének, ha minden nép az örökölt vallását és erkölcsét megőrzi és a többieket tolerálja, az azonban nem, ha mint a zsidók, az abszolútság igényét támasztják /Orig c Celsus 5,41/. Nyilvánvalóan a keresztyének is beleütköznek a pogány környezet szemében a hellénista világnézetnek ebbe az alapvető szabályába: Ók a harmónia és a békés együttélés /*harmonia és eiréné*/ elve ellenében jártak el, amelyet a populáris filozófia szerint az embernek a természet mutatott meg.<sup>313</sup> Ezért kellett ellentmondásnak és gyanúsításnak támadnia, ha most nem a zsidók mint idegen nép tagjai, hanem a saját polgártársaik, ismerőseik és rokonai, mint keresztyének, természetesen a környező világon belül életmódban elkülönültek és vallásuknak már a zsidóknál meglévő és botránkozató abszolút igényét éreztették. A keresztyéneknek többé-kevésbé úgy kellett volna megjelenie, ahogy *Celsus* ismételtelen jelezte, mint *stasis*-nak, lázadásnak azzal az isteni harmóniával szemben /Orig c Celsus 5,33 kk. 41; 8,14/, amelyben mindnyájan türelmesen az alapvető szinkretizmusban egymással együtt élnek, és valóban a keresztyénség úgy jelent meg, hogy egy "új közveszélyes babonának" látszott. Ez a konfliktus nem esetlegesen jellemezte, hanem tárgyyszerűen, szükségszerűen határozta meg a keresztyének társadalmi helyzetét mindaddig, amíg 300 év után a hellénistát a keresztyén világnézet váltotta fel; a Péter 1. levelében ez a konfliktus először jelentkezett így.

4. Mikor érkezett el a történelmi fejlődésben ez az állapot? A páli levelek és az Apostolok Cselekedetei híradásai a páli korról alapvetően más helyzetet tételeznek fel. Itt a környező világgal és a római hatóságokkal a konfliktusoknak teljesen helyi és személyes, de nem alapvető jellege van. A keresztyének a környezetüknek úgy jelennek meg hasonlóan az "istenfélőkhöz", mint a zsinagógabeli gyülekezetnek a zsidók alapjában véve megtűrt vallásának a függvénye. A Péter 1. levele szerint azonban a keresztyének a nyilvánosság előtt a saját, új *Christiano*i megjelöléssel lesznek ismeretesek /4,16/. Ez a megjelölés az ApCsel 11,26 szerint mindenütt kifejlesztődött, ahol a keresztyénség a kívülálló számára is, mint külön vallás a zsidóságtól elvált.

Ez az állapot, az impérium nyilvánossága előtt, ahogyan már előbb megjegyeztük, csak a néroi üldözés által rajzolódik ki. Erről ad hírt Tacitus 110 körül írt visszapillantásában, /*Annalen* XV, 44/: "Ezért hátrította Néro a bűnösséget át, hogy elnémita azt a híresztelést, /hogy ő gyűjtotta fel Rómát/ azokra... tudniillik az egyébként mindenféle gyalázatosággért gyűlölt emberekre, akiket a nép között Chrestianes-nek neveznek... Így csaptak le először azokra, akik elismerték /hogy ők keresztyének/; így az ő nyilatkozataik alapján egy hatalmas tömegre, akikre nem annyira a gyűjtogatás bűnét, hanem az emberi nemzettség elleni gyűlöletet bizonyították rá /N.ö. 3.§, 4/. A nonkonformizmust *odium generis humani*-ként értették.

Ha ezeket a híreszteléseket halljuk, önkéntelenül az 1Pt 2,12-re és 4,15-re gondolunk. A keresztyének elleni beállítottság, amelyből Tacitus szerint Néro akciója kiindult, az 5,9 szerint közben az egész ökumenére kiterjed. Ez a helyzet alapvetően a néroi üldözés óta keletkezett. Ebben a formában addig állt fenn, amikor a Domitianus uralma végén a császár-kultusz

kiéleződik. Ez a kiéleződés a Péter 1. levelében még nem figyelhető meg; tükröződik azonban a Jelenések könyvében. Róma az 1Pt 5,13 szerint Babilon, az Isten és az ő népével szemben ellenséges világ fővárosa. Ez volt Róma a Jel 17,5 szerint a keresztyénekre nézve a néroi üldözés óta, a zsidók számára 4. Ezdrás szerint Jeruzsálem lerombolása óta - ámbár már előbb a Dániel könyvének Babilon felőli kijelentéseit természetesen Rómára vonatkoztatták. De csak Domitianus óta reprezentálja Róma a keresztyénség ellenességét /Jel 13 v.ö. 44.§, 5-el/.

Mindéből ez következik a szereztetés idejére nézve: aszerint a helyzet szerint, melyet levelünk előfeltételez, 64 és 90 között íródhatott. A helyzet adatai azt teszik valószínűvé, hogy ennek a korszaknak inkább az elejére, mint a végére kell gondolni, mert e levél elfogadói számára a társadalommal való konfliktus valami új és hallatlan: "Szeretteim! A szenvedés tüze miatt, amely megpróbáltatásul támadt közöttetek, ne háborogjatok úgy, mintha valami meglepő dolog érne titeket" /1Pt 4,12.<sup>314</sup>

c/ A levelet sokféleképpen félreértették, mert a *témáját* nem ismerték. Még az utolsó kommentár is német nyelven ezt a témát jelöli meg: "már is elkezdődő és a jövőben növekvő szorongatás".<sup>315</sup> Bizonyos, hogy a keresztyének szenvedésének a kérdése úgy vonul át a levélben, mint egy Ariadne-fonal. De ez a kérdés nem a témája, hanem a szerkesztésnek és témájából való következménynek az indítéka. Az olvasókat az 1,1-2,11-ben nem mint üldözötteket, hanem mint a "szórványban élő jövevényeket" illetve "mint idegeneket és zselléreket" szólítja meg. A levél tehát a társadalomban való helyzetükre nézve szólítja meg őket; ennek megfelelően a témája az a ma szerte az ökumené által sokat tárgyalt kérdés: a keresztyének felelőssége a társadalomban.

## 2. A keresztyén lét lényege a társadalomban

### a/ A diaszpóra helyzet

Ha a levél ajánlása mellé /1,1/ a páli levelek megszólításait odahelyezzük, akkor világos lesz, hogy itt más dimenzióban beszélnek. Ez a megszólítás "a szórványban élő jövevények" -hez mintegy a *keresztyén egzisztencia horizontális valóságát szövegezte meg*, miközben a páli levelek feliratai /pl. 1Kor 1,2: "Isten gyülekezetének, az elhívott szenteknek"/ a *keresztyén egzisztencia vertikális valóságát* jelentik meg.

A Péter 1. levele a *gyülekezet szociológiai dimenzióját* teszi tudatosá és magyarázza az olvasóknak közismert *modellen*: Diaszporaként eddig a zsidókat jelölték meg az anyaországukon, Palesztinán kívül Perzsia és Hispánia között a római birodalom hellénista városaiban. A keresztyének hasonló módon élnek, mint eddig ez a zsidó diaszpóra az embertársaik között. Ennek megfelelően az egész ökumenét átfogó sajátos életközösségnek értik magukat, mint új Isten népe /1Pt 2,9/, nem úgy mint világnézeti mozgalmat, mint pl. a sztoikus népszerű filozófia, vagy privát kultusz-közösségnek, mint a misztériumok. Ezért jelölik magukat a keresztyének Péter 1. levelétől az első három századon át diaszporának. Csak a 4.században Konstantinus idejében szűnik meg szükségszerűen ez a megjelölés.

### b/ Az eszkatologikus exodus-gyülekezet

Hogy a keresztyének mi által lesznek a maguk néptársai között jövevények, az *egy másik modelltől* lesz világos, amely a magyarázatok mögött áll, de kifejezetten nem szólal meg. Azok a fordulatok, amelyekben az 1,3-2,10-ben a keresztyénség lényegét körülírják, emlékeztetnek folyamatosan arra a módra, ahogyan a zsidó elkülönült gyülekezet Qumranban magáról beszélt. A keresztyének hasonlóan tehát önmaguk értelmezésében még

messzebbmenően ahhoz a zsidó exodus-gyülekezethez a Qumran pusztájában. Azokhoz hasonlóan dicsérik Istent, mert nekik a lét teljesen új kezdését és ezáltal új életet ajándékozott. Az 1,3-ban így hangzik ez: "Aldott a mi Urunk Jézus Krisztus Istene és Atyja, aki nagy irgalmából újjászülte minket Jézus Krisztusnak a hálából való feltámadása által az élő reménységre." A Qumran-i hálaadó zsoltárokból az imádkozó egészen hasonlóan tesz vallást a sektába történt felvételéről: "Dicsőítelek Uram, mert a lelkemet megváltottad a sírból... és felismertem, hogy reménység van azok számára, akiket a porból teremtettél örök tanácsra" /QH 3,19-21/.

A terminológia és a tartalom tehát teljesen hasonló: Itt is és ott is új kezdetről van szó, amelyet új teremtéssel lehet összehasonlítani és amely az exodus értelmét hordozza magán. A megkeresztelt az 1Pt 1,13-ban az exodusra kapnak felhívást: "Ezért tehát elméteket felkészítve...!" Mint idegenek /1,1.17/ élnek tovább és ezért a beteljesedésig szenvedésben /1,6/, mert ők "kiválasztottak" /1,1/, "szentek" /1,16/, "Isten népe" /2,9/. Ennek megfelelően, csaknem hasonló kifejezésekkel van szó a Dam 4,1-6-ban az esszénusokról: "Ezek azok Izráelből akik megtértek, akik kivonultak Júda országából... és az Izráelből kiválasztottak...akik a napok végén megmaradnak...Ez...szorongatottságuk száma és idegenben tartózkodásuk évei.. a szentek, akiknek Isten megbocsátott."

Ezen és más hasonló megfelelések nyomán lehet sejteni, hogy Péter első levele esszénus eredetű korai keresztyén hagyományhoz nyúlt vissza, hogy a keresztyéneket az emberek olyan csoportjának jelölje, akik teljesen új egzisztenciába jutottak, és ezáltal a társadalom számára idegenek lettek, éppen mint eszkhatalogikus exodus-gyülekezet.

c/ Az exodus, mint hit - és nem mint emigráció

E megfelelés ellenére e megfogalmazásoknak itt és ott mégis alapjában véve különböző értelmük van.

1. Az új egzisztencia itt és ott különböző jellegű. Az esszénusoknál oly módon nyilvánul meg az új lét, mint ahogyan az empiria egyfajta teológiája Jakab levele óta /45.§, 3/ visszatérően a keresztyéneknél kutat, még pedig mintha szigorú szabályozások szerint gyakorolt új életmódról lenne szó. Az 1Pt 1,3 indikatívusát /"Újjászülte minket...az élő reménységre"/ nem lehet valamilyen empirikus adottság leírásaként félreérteni, mert utána azonnal az 1,13 /"teljes bizonyossággal reménykedjétek!"/ imperatívusza következik. Ez a dialektika megfelel a hitből való egzisztenciának.
2. Éspedig ez a különbség az új lét struktúrájában a gyökerek különbözőségéből ered: Qumran-ban ez a gyökér a radikalizált törvényben van, amelynek az ellenőrizhető megvalósítása a kegyelmi erők által lehetséges.<sup>316</sup> A Péter első levelében ezzel szemben minden a megváltás evangéliumából ered, amely rejtetten a kereszt és a feltámadás által történt meg és látható módon csak a közeli jövőben mutatkozik meg /1Pt 1,3 kk. 18 k; 4,7/.

3. Ezért a szubjektív kiindulópont ott egyévenként a szövetség megújítása ünnepén megerősített *megtérési élmény* /QS 1,16-3,20/, itt azonban a keresztesség által bekövetkezett *elhívás a hitre*.

Az első szakasz végén /2,9/ és az egész levél végén /5,10/ *elhívásként* van megjelölve az, amit az 1,3-ban előbb újjászületésnek nevezett, *újjászületés és elhívás a hitre* itt egymásnak megfelelnek. Ezekkel a fogalmakkal ugyanis a keresztyén egzisztencia kezdetét írja le.

4. Ennek megfelelően a jövővénység kép lesz az eszkhatalogikus egzisztencia számára, amelybe a keresztyének hit által kerülnek: Aki a Hegyi Beszéd parancsainak és a követésre való elhívásnak engedelmeskedik, az a társadalom mindennapjától elidegenedik és kitör a szokásos életformájából egy új emberlétre. Ez az átlépés, és nem úgy mint az esszénusoknál, a társadalomból való emigráció, a keresztyéneknek parancsolt exodus.

### 3. Felelős magatartás a társadalom intézményeiben<sup>317</sup>

a/ A motiváció /2,11 k/

A keresztyéneknek a társadalom intézményeiben való magatartásáról szóló fejtegetések a 2,11 k-ban két olyan mondattal kezdődnek, amelyek azt indokolják meg, hogy a keresztyének, ámbár a jövővénység egzisztenciájába helyeződtek, miért nem emigrálhatnak a társadalom intézményeiből. Az első mondat rendkívül kijózanító: "Szeretteim, kérlek titeket, mint jövővényeket és idegeneket:" tartózkodjatok a testi vágyaktól. *A társadalomban jövővénynek lenni, az elhívottakra nézve elsősorban mindig azt jelenti, hogy a saját régi emberlétükre nézve kell idegennek lenni.* Itt kezdődik az exodus!

Mivel azonban ez a régi emberlét a testi halálig sohasincs mögöttünk /4,2/, a keresztyéneknek az exodust a régi énből mindig újonnan hit által kell végbevinniük, amely mindenekelőtt a saját régi emberlétüket győzi le, de ezt nem hagyhatják maguk mögött. Képmutatás volna, ha a társadalomból emigrálni akarnának, mintha már a régi mögöttük volna. Ezen messze túlmenően azonban, mint a 2,12 hozzáfűzi, *az intézményekben sajátos pozitív megbízatásuk van:* "Tisztességesen éljétek a pogányok között, hogy ha valamivel rágalmaznak titeket, mint gonosztevőket, a ti jó cselekedeteiteket látva, dicsőítsék Istent a meglátogatás napján." A keresztyéneknek magatartásuk által is a társadalom intézményeiben az evangéliumról kell tanúságot tenniük, amely minden embert meg akar menteni. Miközben a Qumran-i gyülekezet az emigrációban készül fel, mint akció-közösség a gonoszok elleni szent háborúra, a keresztyéneknek Urukhoz hasonlóan az emberek közé kell menniük és magatartásuk által is a politikában, a gazdaságban és a házasságban tudtul adniuk, hogy Isten most mindnyájukat a szent emberlét felé akarja vezetni. *Az Isten szeretete által motivált szociális felelősség itt a missziói küldetés zárójelében van.*

b/ Az elv: igaz magatartás minden teremtménnyel szemben az Úrért

A keresztyénektől a társadalom intézményeiben nem valami általános szeretet, hanem igaz magatartás *lagathopoiein/* a kfvánalom /2,13 k; 15,20; 3,6.17/. De milyen legyen ez az igaz magatartás?

A 2,13-3,7-ig tartó szakasz felel erre a kérdésre, miközben a 2,18-3,7-be beveszi azt a *házi rendet*, amely már a Kol 3,18-4,1-ben és az Ef 5,22-6,9-ben előfordul. Ezzel köti össze a 2,13-17-ban lévő hasonló gondolatot a politikai magatartásról, amely már Pálnál a Róm 13,1-7-ben szerepel. Ennek az egész Újszövetségben sajátos szociáletikának az elvét, amelyet a Péter első levele középre helyez, jelöli meg címszavakban a bevezető mondat, a 2,13: "Engedelmeskedjete minden emberi rendnek az Úrért."<sup>318</sup>

c/ Az igaz magatartás tartalma: felelős megmaradás az intézményekben /a házi rendek/

A keresztyének éppen, mint jövevények elkötelezettek arra, hogy beleilleszkedjenek a fennálló intézményekbe.

1. Ezt mondja ki mindenekelőtt a házi rend-hagyománynak a vezérszava, amely az egyes utasításokat az egyik társadalmi partnerhez eljuttatja, t.i. *hypotagíte* /engedelmeskedjete, 2,13.18; 3,1; v.ö. Róm 13,1; Kol 3,18; Ef 5,24/. Az újszövetségi társadalmi etikának ez a vezérszava a mai olvasó számára könnyen idegennek tűnik és egy túlhaladott társadalmi rend kifejezéseként jelenik meg. Számára például a házasság nem az asszony férjével szembeni alárendeltsége /Ef 5,24/, hanem partneri viszony. Ez az agyály azonban nem érinti a kijelentés lényegét. Ezt az ígét akaratlanul az "alá" viszonyzó felől halljuk. Az Újszövetségben azonban a hangsúly nem a viszony szón van, hanem a *taxis* /rend/ szógyökön, vagy a *tassethai-on* /rendelni/.

Az utasítás eleve *nem a lázadás ellen irányul, hanem az emigráció ellen*. Elsősorban ezt akarja mondani: illeszkedjete be a fennálló intézményekbe! Az "alá" viszonyzó ezzel szemben, amely az akkori társadalmi rendnek megfelel, nem hordoz semmilyen teológiai hangsúlyt. Az utasítás tulajdonképpen értelme tehát ott is megmarad, ahol az intézményekről partneri viszonynak megfelelően gondolkoznak.<sup>319</sup>

A késői antik kor ott, ahol a sztoikus gondolkodás hatása alatt állt, nagyon sajátos *taxis*-fogalmat ismert, amelyet már nagyon hamar befogadtak a keresztyénségbe. Így az 1Clem 20 szerint az emberi együttélés rendje az államban, a családban és az egyházban mint rendezelvé leolvasható a kozmoszról.<sup>320</sup> Ezt az elképzelést természeti törvénné lehetett tovább fejleszteni. Ezzel szemben azonban a Róm 13,1 k-ban, ahol a *taxis*-fogalom sűrűn előfordul, éppen nem olyan rendre gondolnak, amelyet a természetben vagy a kozmoszban is lehet olvasni, hanem kifejezetten Isten által rendelt kapcsolatra a történelemben az emberek között. Azon az egyetlen helyen, ahol az Újszövetség a *taxis* főnevet intő összefüggésben alkalmazza /1Kor 14,40/, Pál ezt a fogalmat a békességgel hozza összefüggésbe, azaz a *salom*-mal, amelyet Isten az őszövetségi-keresztyén elképzelés szerint akar és munkál. Éspedig a *salom* mindenkinek egymáshoz való helyes kapcsolata, amely mindenki számára jólétet és életet jelent.<sup>321</sup> Ennek a jólétnek a szolgálatában állnak a társadalmi rendszerek, ahogyan a Róma 13,4-ből is lehet azt következtetni. Isten békéje azonban nem e rendelkezések által valósul meg mintegy magától, hanem az eszkatologikus uralkodásának a megvalósítása által /Róm 8,6; 14,17/.

Az a felszólítás, hogy valaki rendelje alá magát ennek, a Péter 1. levelében épp oly kevésbé akárcsak Pálnál, nem a társadalom történelmileg szükség-szerű vagy akár valami ideális kozmikus indoklású rendjének a képéből indul ki, hanem abból az elképzelésből, hogy a keresztyén ember a mindenkori társadalmi életformáknak elkötelezett és azokban felelősen kell élnen.

2. Ezt a benyomást a *házi rend-forma hagyománytörténeti eredete* megerősíti.

Az a mód, ahogyan a házi rendek a társadalmi etikai utasításokat megadják, ahogyan a házasságba, a munkaviszonyba és a politikai rendbe bevezetnek, emlékeztet a sztoa *kapcsolat-etikájára*. Epiktetos pl. így tanítja tanítványait: Aki bölcs lett és a helyes alapbeállítottságot és gondolkozásmódot megtalálta, annak azután azon is kell fáradoznia, hogy a *seseis*-nek, a többi ember iránti kapcsolatoknak, amelyekbe a sors vagy a választás beállította, megfeleljen. A kapcsolatokat megmutatják neki azok a "nevek", amelyeket hordoz: Olyan valakinek kell lennem, "aki a kapcsolatokat figyelembe veszi, a természetszerűeket éppen úgy, mint a neki kiszabottakat, mint aki kegyes /az istenek iránt/, mint aki fiú /a szülőkkel szemben/, mint aki testvér, apa, polgár" /Epiktet Diss 3,2,4; v.ö. 4,6,26 is/. A köteleességek /*ta kathékonta*/, amelyek az adott kapcsolatból, a *seseis*-ből vagy, ahogyan még mondható, a szerepből részleteikben adódnak, Epiktetos-nál nincsenek rögzítve, mert megfelelő és helyes csak az, amely a cselekvő természetének és a mások iránti mindenkori kapcsolatoknak megfelel. A bölcs tehát maga megtalálhatja és meg is kell hogy találja az egyes köteleességeket; ő csupán egy átgondolásra felhívó kérdéssel arra utalt: "Te mindenekelőtt ember vagy. Mit jelent ez? Továbbá te a világ polgára és annak része vagy. Mi most a rendeltetése a világgalpolgárnak? Itt arra gondolj, hogy fiú vagy. Mi tehát a kötelessége a fiúnak?" /Diss 2,10,1 kk/.

Bizonyára, hogy ez a szociál-etikai elv jó részben megfelel a házi rend sémájának: mindkettő nem kazuisztikusan alkalmazandó szabályokat ad, inkább mind itt, mind ott csak egy társadalmi kapcsolatba iktat be, hogy azután azt szabad akarattal betöltsük. Ezért állította fel Karl Weidinger<sup>322</sup> Martin Dibeliushoz<sup>323</sup> csatlakozva a gyakran átvett hipotézist a maga idejében, miszerint a keresztyének, amint a paruzia késlekedése következtében elkezdtek a társadalomba beilleszkedni, számukra a hellénista zsidóság által közvetített sztoikus kötelesség-táblázat populáris sémáját egyszerűen átvették és csupán a *kyrios*-ra motíváló utalással /Ef 4,17; 5,17.22; Kol 1,18.20; 1Pt 2,13/ keresztyéniesítették. Ezzel szemben David Schroeder<sup>324</sup> kimutatta, hogy a házi rend a sztoikus sémát nemcsak külsőleg, hanem alapvetően keresztyénné tette. Ezek u.is a sztoikus kötelesség-táblázatoktól mindenekelőtt két dologban különböznek: először *stílusban*. A sztoa kötelesség-táblázatai a sztoikus diatribé stílusában beszélnek, a házi rendek ezzel szemben az apodiktikus isteni jog stílusában. *Mindenestől egy meghatározou sémában stílizáltak*, pl. Ef 6,1: *Megszólítás /"gyermekek"/ - imperatívusz /"engedelmeskedjete a szüleiteknek"/ - indokolás /"mert ez a helye"/*. Amikor az imperatívusz helyett az 1Pt 2,18; 3,1.7-ben participium áll, az rabbinusi kifejezésmód.

E stilisztikai különbség mellett egy mélyrehatóbb *tárgyi különbség* is van. A sztoa számára a megnevezett társadalmi kapcsolatok lehetőségek, amelyeknek a kiértékelése által maga a sztoikus életmód megvalósul. Ezzel szemben a házi rendekben ezeknek a társadalmi kapcsolatoknak a beteljesítése Isten parancsa. Ebből az következik, hogy itt összehasonlíthatatlanul kevesebb társadalmi kapcsolat kerül szóba, mint a sztoikus kötelesség-táblázatokban, t.i. csak a történeti élet elemi formái: házasság, család, munkaviszony, politikai rend. Ezekre ténylegesen apokaliptikusan lehet az ember elkötelezve. Tehát *nem választás szerinti kapcsolatok*, mint amilyen a barátság, hanem *csak a társadalom struktúrái, illetve intézményei* jönnek szóba.

3. Ebben a változatban a sztoikus kapcsolat-etika azért kerül megemlíítésre, mert egy belső keresztyén hagyomány erre nézve tárgyi indítékot kínált. A korai keresztyénség a társadalom intézményeivel semmiképpen sem csak a paruzia késlekedésének a hatása alatt foglalkozott. Sokkal inkább már Jézus maga - az eszkatologikus egzisztenciába való követés felhívása mellett - új módon kötelez el a házasságra és a császárnak történő adózásra /11,8

3/. Emellett kifejtette pontosan a *kapcsolat-etika alapelvét*: A császárnak történő adózás kérdésére pl. a zsidók aggályát, amely a törvény és Izrael kiválasztása nyomán vetődött fel, félretolta, hogy a pénzérme által jelzett történelmi helyzetre utaljon /Mt 12,16 k/. Ugyanezen elv szerint felelt Jézus a felebarát iránti kérdésre az irgalmas samaritánus példázatával /Lk 10,29-37/.<sup>325</sup>

Ebben a hagyomány által adott értelemben állapítja meg az újszövetségi szociáletika a következő útmutatást: A hitre elhívottaknak bele kell illeszkedniük a mindenkor adott társadalmi rendbe és azok játékszabályai szerint kell viselkedniük /v.ö. 1Kor 7,17.20.24/. Ez a társadalmi-etikai elv rendkívül mozgékony, mert a társadalom mindenkor történelmileg megadott struktúráiból, nem pedig valami merev természetjogból vagy feltételezett ideális rendből indul ki.

4. De nem kell-e ennek az elvnek azonban határtalan konformizmushoz vezetnie, miközben a keresztyéneket arra ösztönzi, hogy a mindenkor társadalmi struktúrákhoz és játékszabályokhoz alkalmazkodják és pl. a rabszolgaságot el kell fogadnia.<sup>326</sup> A Péter 1. levelében az ellenkezőjét figyeljük meg és ez a legfontosabb különbség a házirend-hagyomány alakításában Pállal szemben. *A Péter 1. levele társadalmi-etikai intelme a konfliktusokra hegyeződik ki*, miközben mind a Róm 13,1-7, mind a Kolosséiakhoz és az Efezusiakhoz írt levél házirendje konfliktust és az ezekhez az intézményekhez tapadó gonoszt úgy látszik, hogy nem ismeri. Ezen túlmenően a Kolosséiakhoz és az Efezusiakhoz írt levél házirendjei más társadalmi helyzetekhez szólnak; ezek a keresztyéneknek keresztyén házban való helyzetét előfeltételezik; ezzel szemben *a Péter 1. és 2. levele az egyes keresztyénekre gondol egy nem keresztyén társadalomnak az intézményeiben*. Ezt a feszültséget tárgyalja meg kifejezetten a háziasszonyoknál és a szolgálknál, de érzékelhető a 2,13-17-ben a császárral szembeni kötelességnél is.

Így folytatódik a korai keresztyén szempont tárgyszerűen a Péter első levelében: Pálhoz hasonlóan beállít az adott intézményekbe, de egyúttal hangsúlyozottan felelős, kritikai magatartásra kötelez el azokban /miközben Pál ezt többé-kevésbé hallgatólagosan előfeltételezi/. "A helyes magatartás" az ő számára nemcsak azt jelenti, hogy az adott intézményekbe illeszkedjenek be, hanem hogy azokban felelősen és kritikusan viseljék magukat.

#### d/ Kritikai felelősség és ennek kritériumai

A kritikai magatartásra való elkötelezettséget az intézményekben a rabszolgák extrém példáján lehet kifejteni. Nekik ez szól: "Ti szolgálk pedig teljes félelemmel engedelmességetek uraitoknak...mert kegyelem az, ha valaki Istenre néző lelkiismerettel /*dia syneidésin theou*/ tőr el sérelmeket, amikor igazságtalanul szenved" /2,18 k/: A keresztyén rabszolgának tehát nem kell az urától megszöknie, de ha ez az úr igazságtalanságot kíván, a lelkiismeretét kell követnie, az engedelmességet megtagadni és az ura választását szenvedve elhordozni. E példán már is egy kissé továbbmenve arra is magyarázatot kapunk, hogy a keresztyének miként foglalhatnak állást felelősen

és kritikusan az intézményekkel és azok követelményeivel kapcsolatban és pedig a következő kritériumokra és szempontokra történik utalás:

1. *A lelkiismeret*. Az 1Péter 2,19 legelőször egy formális tényezőt nevez meg, tudniillik az Istenre néző lelkiismeretet /*hé syneidésis tou theou*/.<sup>327</sup> A Péter 1. levele hasonlóan beszél itt a lelkiismeretről, mint Pál, aki számára a lelkiismeret elsősorban az eredeti hellénista-zsidó értelmezés szerint<sup>328</sup>, olyan fórum, amely az ember magatartására ítélően reagál /1Kor 4,4; Róm 2,15; 2Kor 4,2; 5,11; v.ö. Jn 3,19-22 is/, amely azonban ezen túlmenően a lelkiismeretről olyan elképzelést fejt ki, amely a hellénista világban csak szerény kezdetet mutatott. *A lelkiismeret* ugyanis Pál szerint nemcsak a megtörténtek felett mond ítéletet, hanem *előnti azt, hogy mi történjen*. Ez "olyan ítélet, amely az ember tudatában képződik és magatartását előírja"<sup>329</sup>, a hit gondolkodó és ítélő Énje, amely megvizsgálja, hogy a mindenkori helyzetben mi az Isten akarata /Róm 12,2; v.ö. 1Kor 8,10; Róm 14,1/.
2. Ehhez az ítélethez azonban a lelkiismeretnek illetve a hit gondolkodó énjének *tartalmi mértékek* állnak rendelkezésre. Ilyenkként említi Péter 1. levele ugyanúgy mint a többi újszövetségi irat, bár nem általános erkölcsi motívumokként vagy célkitűzésekként a szeretetet, békességet, igazságot vagy szabadságot. Ha az Istenre néző lelkiismeretről beszél, inkább tartalmi mértéket nevez meg. Isten ugyanis az ember számára nem tartalom nélküli sifré.

Az, hogy Isten a szociáletikára nézve hogyan jelenik meg, az a 2,13 bevezető motívációján lesz látható. Ezek a *kisis-re* /teremtésre/ utalnak és ezzel a Teremtőre és továbbá a megdicsőült Úrra, aki által Isten most végidőbeli uralmát felállítja.

Mit kell mértenünk a páli házirendeket is uraló *kyrios*-ra történő utalásból /Kol 1,18.20 v.ö. Ef 5,17.22/ a szociáletikára nézve, azaz a történelem struktúráiban való magatartásra?<sup>330</sup> A Megdicsőültnek Jézus-arca van, aki-ről az evangéliumok hagyománya tanúskodik. Általa állítja fel Isten végidőbeli üdvösséges uralmát. Ő képviseli az egész történelem célját, az Isten országát, amely láthatóan csak a történelmen túl a feltámadás világában valósul meg. Ez a cél nem lehet közvetlenül mérték pl. a házasságban való cselekvésre /v.ö. Mk 12,25/. Éppen olyan kevésbé alakítható a politikai élet közvetlenül az Isten országa alapelvei szerint; mert az Isten országa a szolgálat által ölt alakot, az eszkatologikus szeretet-jelenségnek a centrális kifejezése által, amely lemond a jogról és hatalomról /Mk 10,43 kk/. *Ez a szolgálat az 1Pt 4,10 szerint a gyülekezet életelve*, amelyben Isten országának valóban proleptikus alakját kell felöltöteni; a politikai élet azonban a Róm 13,1-5 szerint a hatalom és a jog alkalmazásán nyugszik. Így a politikai életet nem lehet közvetlenül Krisztus uralmához való analógiában kialakítani; bizonyára azonban ez mint minden történet eszkatológiai célja már most megadja a hatalom és a jog alkalmazásának a keretét és végső irányát. Ez a mérték az 1Pt 3,7-ben nagyszerűen nyer megfogalmazást: Ez az eszkatológiai cél arra kötelez, hogy minden partnerrel az intézményekben, valamennyi játékszabályon át úgy találkozzunk,

mint olyannal "aki az élet kegyelmének az örökösársává" rendeltetett - és ennek a keresztyének magatartása által kell megvalósulnia.

E végső kritériumból azonban azt lehet kiolvasni, hogy pl. miként kell részleteiben a házasságot és a politikát alakítani. Ezt inkább *más kritériumból*, tudniillik ez életterületek jellegéből, mint *ktisis*-ből kell méríteni. Itt Istennek a teremtéséhez való viszonyáról van szó. Már Jézus is a házasság alakítására nézve nem az Isten országára, hanem a teremtésre mutatott /a Mt 19,4-8; Ef 5,22-23 nem mond ennek ellent; v.ö. 11.§, 3 a/. A Teremtő eredeti akarata ugyanis itt csak akkor valósítható meg, ha a "keményszívűséget" legyőzzük, amely által a teremtettség most eltorzult. Istennek, a Teremtőnek az akarata nem olvasható le közvetlenül a teremtés és a történelem jelenlegi állapotából. Bizonyos, hogy a társadalom mindenkori, történelmileg adott struktúráit és intézményeit az ő történelemben megjelenő fensége adja /Ézs 10,5 kk; Dán 2,21; Róm 13,1 k/, de ezek mint ilyenek már nem az ő akaratának a kifejezői, aki a teremtettséget a beteljesedésre nézve türelemben meg akarja tartani /Gen 9,21 k; Róm 3,26/. Ez az akarat Izráel számára a mózesi törvényben körül van írva /v.ö. Gal 3,22 k; e vonatkozásban egy-egy darabon megfelel a népek jogrendjének /Róm 1,32; 2,14 k; 13,3 k/. Istennek ezt a megtartó akaratát kell keresni a keresztyéneknek a társadalom struktúrái mögött, miközben Istennek Jézusban megjelent eszkatológikus uralma felől a mindenkori történelmi helyzetre visszapiillantanak és azt, mindenekelőtt az Ószövetség segítségével történetológiaiilag analizálják. Az újszövetségi parainézis feltételezi, hogy ezt az analízist az Istenhez kötött lelkiismeret pneumatikus intuícióban elvégzi, melynek számára Isten a beteljesített és differenciált igehirdetés által nyilvánvaló. Ily módon a szociáletikai intelem szerint a Pét 1. levele számára éppen úgy, mint a többi újszövetségi irat számára a keresztyének "igaz magatartása" az intézményekben lehetséges - éppen azért, mert a tulajdonképpeni egzisztenciájukat a "törvény", "a bűn" és a "halál" szorongatásaiban élő társadalom transzcendálja és ők ezért Istennek a megtartó akaratát szüntelenül az embernek az eredeti és végérvényes rendeltetésére tekintve megértik vagy oda el is jutnak.

#### e/ A történelmi kihatások

Abban a Péter 1. levele egységes az Újszövetség többi részével, hogy a keresztyének magatartásának a társadalom intézményeiben jelentős a hatása. Mégpedig a kihatásokról két irányban van szó:

1. Pál a *pozitív változás* lehetőségével számol. A Filemonhoz írt levél a megszökött rabszolgának, Onesimuszak, amint keresztyén lett, azt rendeli el, hogy urához térjen vissza. Egyidejűleg arra hívja fel ezt az urat, tudniillik Filemont, hogy Onesimust a továbbiakban nemcsak mint szolgát, hanem mint szeretett testvért fogadja a házába /Filem 16/. Miközben ez történik, ebben az esetben a *rabszolgaság intézménye egyúttal átváltozik*. Megvalósítja azt amit a házirend feltételez, egy keresztyén hit által formált nagy család..., anélkül, hogy a társadalom struktúrái, mint olyanok közvetlenül változnának. Miközben azonban egyes intézmények, amelyekben a keresztyé-

nek résztvesznek, a jó irányában ható megvalósulásban változáson mennek át, aközben ez a folyamat olyan, amely a további történelmi menetben az intézményekre, mint olyanokra úgy gyakorol hatást, hogy közben maga is megváltozik.

2. Ennek a változásnak a fonákja a *konfliktus*. Erre a Péter első levele részletesen utal. Ez onnan adódik, hogy a keresztyének az intézményekben állandóan más motívumokból és más kritériumok szerint és ebből következően folyamatosan másként cselekszenek, mint ahogyan a nem keresztyén partnereik ezt várják. Hogy e konfliktusban megálljanak és azokon felülkerekedjenek, a Péter 1. levele csak egy útra mutat: "Ha kitaróan cselekszitek a jót és túritek érte a szenvedést, az kedves az Isten szemében" /2,20/. Csak ha az ilyen szenvedésre való készség képezi az alapot és ezt folyamatosan gyakorolják, akkor lesz a keresztyének felelős magatartása a társadalomban az, aminek a Péter 1. levele szerint végülis lennie kell, ti.i. a Krisztusról való tanúságtétel. Ezzel egyúttal bizonyágtétel lesz az eszkatológiai új egzisztenciáról, mert ez az egzisztencia a történelem életfeltételeit nem kerüli ki, hanem azok előtt tárgyszerűen kitárja magát. Ebben az értelemben kell kb. érteni a nem keresztyén férfiakkal házasságot kötött asszonyoknak szóló ama utasítást, hogy ezt a nehéz helyzetet a házassághoz méltó magatartással fogadják el és változtassák meg, "hogy ha közülük egyesek nem hinnének is az igének, feleségük magaviselete az ige hirdetése nélkül is nyerje meg őket" /3,1/.

Mivel csak a szenvedésre való készség által lehetséges minden helyzetben felelős, kritikus magartás a társadalom struktúráiban, ezért kísérli meg a Péter 1. levele most szakaszról szakaszra növekvő mértékben, a szenvedésre való készséget a helyes magatartás érdekében megindokolni.

#### 4. A szenvedés teológia

A Péter 1. levelének a szenvedés-teológiája nagyon célra tekintően arra a szenvedésre gondol, amelynek a modellje az Ószövetségben Dániel és nem esetleg Jób. Ez a szenvedés, mint ahogyan két súlyos kijelentés-kör ezt magyarázza, *egyszerre Isten ítélete és kegyelme*. Az ilyen szenvedés-értelmezés azáltal a hagyomány áramlás által kerül a levélbe, amely a zsidóság mártírteológiájából és Jézusnak az igazságért üldözötteknek szóló boldogmondásából ered /19.§, 7/.

#### a/ A szenvedés, mint ítélet

1. A makkabeusok kora óta sok zsidó ember olyan volt, mint Dániel, mert ők Izráel Istene törvényéhez ragaszkodtak, a hellénista világ-birodalmak vallásos állami ideológiájával pedig összeütközésbe kerültek és eközben a törvényükhöz a mártírságig hűségesek maradtak.<sup>331</sup> Ezt az odaadást a zsidó teológiában mélyreható reflexiókkal értelmezték /pl. 2Makk 6,18-7,42/, hogy ismételtlen ennek megfelelő intelmekben /2Makk 6,12-17/ azt az utat igazolják. Ezt eközben lényegében véve nem úgy értették mint erkölcsi tettet és ebben az értelemben mint a saját polgártársaik számára szolgáló példaképet, sem pedig az ellenfelek számára morális erőt bizonyító íntést,

ámbar az ilyen szempontok sem hiányoztak. A mártírságot inkább *sub specie Dei*, a Teremtő és a történelem Úra hatásterében látták. Ezért élet-akadály és halál a zsidó ember számára az életből való kiszorulás a Teremtő által, tehát ítélet. Mint ítélet azonban a mártírság a zsidó felfogás szerint egyrészt a mártír saját vétkeinek a kiengesztelése és ezén túlmenően a népek bűneinek a helyettesítő kiengesztelése. A 4Makk 6,28 k szerint a mártírok ezzel a kéréssel hálnak meg: "Legyen elég a büntetés, amelyet mi értük viseltünk el! Engedd, hogy az ő megtisztulásukat szolgálja az én vérem és az ő lelkükért helyettesítéként vedd az én lelkemet."

2. Az ilyen hagyományokat a zsidó mártír-teológiából átvéve, levelünk azt a szorongatást, amely a keresztyénnel szerte az ökumenében Rómától Kisásziáig és Szíriáig megszámlálhatatlan egyéni sorsban a környező világ részéről megtörtént, elsősorban ítéletnek értelmezi. A gyülekeztek, amint a 4,17 egy ószövetségi képpel mondja, tudniuk kell: "Itt van az az idő, amikor elkezdődik az ítélet az Isten házanépén". A végidei ítélet, amely alá minden gonosznak ebben a világban oda kell kerülni, úgyhogy ez a világ a gonosztól megtisztul, nem megy el az "Isten háza" a templom mellett sem, hanem azon kezdődik. Itt a templom a gyülekezet képe, amelyben Isten most kegyelmesen jelen van.

3. A keresztyéneknek is és éppen nekik szükségük van az ítéletre. Ők már a gonosztól való szabadságra hívtak el, de mégis még mindig foglyai annak. A szenvedés által kell, ahogyan a nehezen érhető 1Pt 4,1 k mondja, az önmagán nyugvó emberlétnek lebontásra kerülni: "Mivel tehát Krisztus testben szenvedett, vértezzétek fel magatokat azzal a felismeréssel, hogy többé ne emberi vágyak, hanem az Isten akarata szerint éljétek le testi életetek hátralevő idejét!"

#### b/ A szenvedés, mint kegyelem

A megfeszített és feltámadott Úrral való közösség megvalósulásaként a szenvedés a helyes magatartás érdekében paradox módon nemcsak ítélet, hanem együtt kegyelem. A levélnek a középponti ügye az, hogy ezt belénk vessen. A keresztyén rabszolgának az extrém példájára tekintve, az "eltorzult" úrral szemben, fogalmazza meg az alaptételt: "Mert kegyelem az, ha valaki Istenre néző lelkiismerettel tőr el sérelmeket, amikor igazságtalanul szenved" /2,19/.

Azokat a keserű csapásokat, amelyek a lelkiismeretében Istenhez kötött embert érik, lehet annak a szeretete biznyságaként szemlélni, akitől és akire nézve van minden, mert az, ahogyan az ígéret ezt tovább magyarázza, az elhívás kifejezése /2,21/. Aki ezen a támadásnak kitett úton jár, nem a hiábavalóságba fut, hanem betölti elhívását és a célhoz ér, mert a követés útján jár. A követésre - nem Krisztus utánzására vagy Krisztus-misztikára - gondol az az ígéretet összefoglaló, rendkívül sűrített mondat, 2,20 k: "...ha kitartóan cselekszitek a jót, és túritek érte a szenvedést, az kedves az Isten szemében. Hiszen erre hívtatok el, mivel Krisztus is szenvedett értetek és példát hagyott rátok, hogy az ő nyomdokait kövessétek." Köve-

tővé az lesz, aki a hitben való engedelmesség által a Jézus útjára lép. E helyen vezet tovább a levél szenvedés-teológiája a levél krisztológiájához.

## 5. A krisztológia

### a/ Krisztus-formulák

Háromszor, és pedig mindig a keresztyéneknek a társadalomban való egzisztenciájáról szóló fejtegetéseknek a csúcspontjain, hozza a levél a Krisztus útjáról és művéről szóló hitvallásszerű kijelentéseket himnikus formában. Ezeket a krisztológiai megfogalmazásokat mindenkor az 1. 2. és 3. rész közepén találjuk, az 1,18-21-ben, a 2,21-25-ben és a 3,18-22-ben.

E krisztológiai megfogalmazások hagyománytörténeti eredetéről és azok vizsgálatáról legutóbb *Karl Hermann Schelke* tudósít.<sup>332</sup> Itt messzemenően *Rudolf Bultmann*<sup>333</sup> feltevéséhez csatlakozik, mely szerint a Péter első levele szerzője hasonlóan Pálhoz a Fil 2,6-11-ben a gyülekezeti hagyományból származó ének- és hitvallástörödékeket vette át. A fő érv erre nézve nemcsak a kötött forma, hanem a megfogalmazások tartalma: Ezek állítólag a kontextuson túl jelentősen selejteznek. Ez a feltevés azonban gyenge lábakon áll. Egyfelől a kérdéses szövegeknek a kontextuson túlmenő tartalmi válogatása semmiképpen sem mutatható ki egyértelműen, másfelől azonban a vizsgálatuk azt eredményezi, hogy itt - másképpen mint mondjuk a Fil 2,6-11-ben és a Kol 1,15-20-ban - semmiképpen sem a szerzőtől készen átvett hagyomány-darabokról van szó, /Bultmann maga ezért is beszél töredékekről/. Reálisabb azért annak az elfogadása, hogy a levél szerzője itt, mint egyébként is, használja ugyan a meglévő hagyományokat, de ezeket önállóan feldolgozza. Ezt bizonyítja ezen túlmenően a krisztológia és az intelem /parainesis/ összekapcsolásának a módja is.

### b/ A Krisztus-formulák és a parainesis közötti kapcsolat

Ezt a kérdést a levél második krisztológiai darabjában olyan példázatos módon magyarázza, mely ezen messze túlterjed. A 2,21-25-ben lévő hitvallás megindokolja, amint fentebb megmutattuk /43.§, 4 b/, azt a követelményt, hogy az igaz magatartást a szenvedés közben is meg kell őrizni. Ehhez húzza meg az összekötő vonalat a keresztyének szenvedése és Krisztus szenvedése között. De hogyan történik ez?

*Anselm Schulz*, a katolikus exegeta azt a felfogást képviseli<sup>334</sup>, hogy az egész Újszövetségben csak egyedül ezen a helyen a követést az utánzással szinoním módon használják és ebből arra következtet, hogy az újszövetségi bázis az *imitatio Christi* katolikus eszményére nézve nagyon keskeny. Ezt az elképzelést ellentétben azzal, ahogyan *Schulz* gondolja, az 1. Péter 2,21-ben egyáltalán nem lehet megtalálni. Itt ugyanis a Krisztus szenvedése kettős módon nyer vonatkozást a keresztyénekre: "Hiszen ti erre hívtatok el, mivel Krisztus is szenvedett értetek és példát hagyott rátok, hogy az Ő nyomdokait kövessétek."

Itt láthatóan két kapcsolat állt helyre: 1. Krisztus halálig való szenvedése szenvedés a keresztyénekért, és ez 2. olyan szenvedés, amelyben nekik a lába nyomában kell járniuk. Ez a második fordulat a hellénizmusban kedvelt képe valamely példakép utánzásának.<sup>335</sup> Hogy a kettő itt miképpen tartozik össze, az a következő kontextusból vehető ki, amely mindkét oldalt tekintetbe veszi. A 24. és 25. versben kerül alkalmazásra a *hyper*; eszerint a tanítványok a Krisztus értük való szenvedés által bevonja őket

a maga útjába. Ebből következik azután a 22. vers k: ily módon a szenvedése az a formát adó ősképe, amelyet szenvedésükben követniük kell. Ennek megfelelően a Péter 1. levele számára ugyanúgy, mint Pál számára /35.§, 5/ a *syn*-t a *hyper* indokolja meg.

c/ E formulák krisztológiai témái

A három hitvallásszerű megfogalmazás 1,18-21; 2,21-25; 3,18-22 mindig krisztológiai indokolást visz bele az intelembe. Az első /1,18-21/ kifejti: a Jézus halála az az eszkatológiai kiváltás, illetve megváltás volt, amely megalapozta az exodust, azaz az eszkatológiai egzisztenciát. A második megfogalmazás /2,21-25/ az igaznak az értünk való ősképszerű szenvedésére mutat: Jézus haláláig való szenvedése vezet el, mint az igaznak értünk való szenvedése, a helyes magatartáshoz, hogy az igazságért szenvedésünk ősképe legyen. A harmadik megfogalmazás /3,18-22/ megmagyarázza: Jézusnak a haláláig való szenvedése által jelzett út az áldás útja volt; ugyanaz érvényes a tanítványainak a szenvedésben történő követésére. Az ilyen szenvedésből indul ki a messzeható áldás. Mégpedig ez a tematika a 3,18-21-ben ad alkalmat a *Krisztus útja részletes ábrázolására az egész Újszövetségben*.

d/ A Krisztus útja az 1Pt 3,18-22 szerint

1. Az Újszövetség egyetlen helyén sem jut szóhoz a későbbi hitvallás második hitcikkelyének oly sok darabja együtt, mint itt: "szenvedet" ill. "meghalt" /18.v./, "alászállt a börtönben levő lelkekhez" /19.v./, "feltámadt" /21.v./, "felment a mennybe, az Isten jobbán van" /22.v./. Ez a krisztológiai megfogalmazás egyenesen a 2. artikulus előfoka.
2. Ennek az útnak egészében véve, nem esetleg az egyes fokozatainak, mérhetetlenül messzeható üdvhatást tulajdonít. Ez elsősorban "reánk" /*hémin* 18.v./ érvényes, azaz itt a gyülekezetre; de kihat messze túlmenően ezen /19.k/, mert felöleli a keresztyénség előtti emberiség legelvezettebb részét is, tudniillik az özönvíz nemzedékét a holtak világában. Végül a 21 k v.: Ezt az üdvözítő munkát most egészen egyetemlegesen mindenkinek ajánlja a keresztségen át.

e/ Az üdvösség hírdetése a holtaknak /1Pt 3,19 k és 4,6/

Az 1Pt 3,19 k /"Így ment el a börtönben levő lelkekhez is, és prédikált azoknak, akik egykor engedetlenekké lettek, amikor az Isten türelmesen várakozott a Noé napjaiban"/ az egyetlen hely az Újszövetségben, ahol Jézus Hades-beli prédikálásáról van szó. Ezzel indítékot nyújtott a hitvallás 2. cikkelye sötét szavaihoz: "szálla alá poklokra."

A börtönben levő lelkek nem bukott angyalok, mint ahogyan ezt az újabb exegézisben sokszorosán el is fogadják, hanem az özönvízből való nemzedék lelkei. Ha ez így van<sup>336</sup>, akkor a helyünk figyelemreméltó szóteriológiai kijelentést tartalmaz. Az özönvíz nemzedékére a rabbinusi hagyományban azt fogadták el, hogy az maradéktalanul és végérvényesen elve-

szett.<sup>337</sup> Az igehelyünk azonban ezt mondja: Krisztus az emberiség emez elveszett részének is felajánlotta az üdvösséget! Jézus haláláig való szenvedésének az üdvhatása azokhoz az emberekhez is elér, akik ebben az életben nem jutottak el a Krisztussal való tudatos találkozásra, még a legelvezettebbekhez is közöttük. A 4,6 ennek megfelelően általánosan magyarázza: "A holtaknak is... hírdették az evangéliumot".

Nem fantasztikus spekuláció-e ez, amely az antik világgéppel együtt érvényét veszti? Jellemző, hogy a helyünk sem kozmikus-térbeli elképzelést, sem pedig mítikus híradást nem színez ki. A hangsúly egyedül az elveszetteknek való igehírdetésen van. Egyedül ezt a vonást vezeti be a levelünk az általános újszövetségi elképzelésbe, azt, hogy Jézus a holtak világán is átmert.

A 2. században a Hadesbe-való menetnek ezt a képzetét kettős módon alakították ki: Kifejtették egyfelől a Hadesben való harcnak az Újszövetségből hiányzó kijelentését: Krisztus legyőzi az alvilág hatalmait. Másfelől a Hadesben való prédikáció képzetét oly módon alakították tovább, amely pontosan megfelelt a szóteriológiai továbbfejlődésnek. *A korai keresztyén atyák* ugyanis azt tanították: Krisztus prédikált a múlt igazainak, mindenekelőtt az ósatyáknak. Ezzel szembeállítva magyarázta *Marcion*: Krisztus prédikált minden bűnösnek az alvilágban, de az őszövetségi igazaknak éppen nem.

A Péter első levelében a Hadesben való prédikálásról szóló kijelentés, amely a szerzőnek már hagyomány, azt az egzisztenciális kérdést adja fel: mit jelent Krisztus azoknak, akik ebben az életben nem jutottak el a vele való tudatos találkozásra? Felelete így hangzik: Annak a kegyelmére hagyhatjuk őket, aki a hamisakért meghalt és feltámadt, arra a kegyelemre, amelyből a gyülekezet él.

Ha innen a levél egész témájára visszatekintünk, akkor az impozáns összképet nyújt. Ez a társadalom részéről való diszkriminálásnak a hullámára azzal a töretlen készséggel válaszol, mely az igehírdetés és a magatartás által való univerzális missziói bizonyoságtételhez vezet. *A Péter első levele az az újszövetségi irat, amely a legerősebben összeköti a szó bizonyoságtételét a társadalomban való keresztyén jelenlétnel a bizonyoságtételével.*

#### 44.§: A keresztyének a végidőnek keresztyénség utáni társadalmában a Jelenések könyve szerint

Johannes Behm, Gott und die Geschichte. Das Geschichtsbild der Offenbarung, 1925; Carl Clemen, Die Stellung der Offenbarung Johannes im ältesten Urchristentum, ZNW 26 /1927/, 173-186; Heinz-Dietrich Wendland, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im NT, 1938; Heinrich Bietenhard, Das tausendjährige Reich, 1944; Leonhard Goppelt, Johannes-Apokalypse, EKL II, 365-369 /Irod.!, Otto A. Piper, The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church, Church History 20 /1951/, 255-266; Julius Schniewind, Weltgeschichte und Weltvollendung, in: u.ö., Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952, 38-47; Aimo T. Nikolainen, Über die theologische Eigenart der Offenbarung Johannes, ThLZ 93 /1968/, 161-170; Akira Satake, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, 1966; Mathias Rissi, Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes, 1965; Pierre Prigent, L'Apocalypse et Liturgie, Cahiers Théologiques 52 /1964/, 7-81; Rudolf Halver, Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung zur Bildersprache der Johannes-Apokalypse, 1964; Traugott Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes, 1962; Leonhard Goppelt, Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes, ThLZ 77 /1952/, 513-522; Wilhelm Thüsing, Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse, Trierer Theologische Zeitschr. 77 /1968/, 1-16; Gerhard Delling, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse, in: u.ö., Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum, 1970, 425-450; Klaus-Peter Jörns, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung, 1971.

**Fontos kommentárok:** Wilhelm Bousset /1906/, Meyer-K /kortörténeti értelmezés/; Wilhelm Hadorn /1928/, ThHK /történettheológiai értelmezés/; Ernst Lohmeyer /1953<sup>2</sup>/, Hdb. /történetfeletti értelmezés/; Eduard Lohse /1966/, NTD /kortörténeti értelmezés/; Heinrich Kraft /1974/, Hdb. /végtörténeti értelmezés/.

A Jelenések könyvében az egyház és társadalom problémája más előjellel mutatkozott meg, mint a Péter első levelében. Mindkettő tud a konfliktusról, mindkettő számára kikerülhetetlennek tűnik. Mialatt azonban a Péter első levelében a diszkriminálásból a viláért való aktív missziói felelősség következik, mindez a Jelenések könyvében a Krisztus utáni társadalomnak a keresztyénelles aktivitásából adódik.

##### 1. Előzetes megjegyzés:

##### Keletkezési körülmények, tartalom és magyarázási-problematika

A különleges nehézség abban áll, hogy a Jelenések könyve teológiai jelentései apokaliptikus képek nyelvbe vannak bezárva. Ezért mielőtt azokat értékelhetnénk, elkerülhetetlenek bizonyos megjegyzések a szerkesztés körülményeit, a tartalmat és a magyarázási eljárást illetően.

##### a/ A keletkezéshez

Ez a könyv az őskeresztyén prófécia legkiemelkedőbb dokumentuma. Ez azonban olyan prófécia, amelyet lényegében nem közvetlenül szájról-szájra, hanem irodalmi úton adtak tovább /1,19/. A továbbadásnak ez a formája, mint az ahhoz illő nyelv az ószövetségi-zsidó apokaliptikára emlékeztet. Másfelől azonban az adatok mégis különböznek már az apokaliptika keletkezését illetően. Így a szerző nem rejti el, mint ott a múlt

valamilyen álneve mögé, hanem nevének a megnevezésével fordul levélhez hasonló bevezetésben /1,4-8/ közvetlenül a gyülekezetekhez.

Egyedül a név elég ahhoz, hogy a szerzőt a megszólított gyülekezetekkel, a római Ázsia provincia két fő gyülekezetével szemben igazolja /2,1.8.12.18; 3,1.7.14/. Így ez a szerző "János" valószínűleg azonos az Úr Palesztinából származó tanítványai közül e névnek a viselőjével, akit Ázsia presbiteri, tehát Hierapolis-i Papias és Smirna-i Polikarpos, az 1. század vége felé még személyesen ismertek /Euseb KG 3,39, 3 k; 5,20,4/. Természetesen nyitott marad az a kérdés, hogy ez a János, ahogyan Justinianus és Ireneus óta állítják, a Zebedeusfiú Jánossal, a Gal 2,9 oszloppapostolával személy szerint azonos-e.

A szerző a kis szigeten Pathmos-on ír, valószínűleg mint száműzött /1,9/. Ez utalás a szerző idejére: keresztyének száműzést elcsúszó Domitianus uralkodásának késői idejéből maradtak ránk a hagyományban. Ez és más jelek valószínűvé teszik, hogy a jóvendölések, amint már Ireneus /haer 5,30,3/ elfogadta, a Domitianus uralkodásának a végén /81-96/ keletkeztek. Így lehetséges a szerzésére nézve ez az indítók: Domitianusnak az uralkodása utolsó éveiben egyre fokozódó igénye az isteni méltóságra és rendszabályok mindenki ellen, akik szembehelyezkedtek ezzel az igényvel.<sup>338</sup>

##### b/ A tartalomhoz

A tartalom jellemzésére az 1,19-ben megadott témából kell kiindulni: "Írd meg tehát, amiket láttál: *amik vannak és amik történni fognak ezek után!*" Ennek megfelelően a kijelentés átfogja azt, amit a megdicsőült Emberfiától kap János, két részben: 1. Prófécia a jelenre /"amik vannak"/ a hét levélben /2-3 rész/; 2. Kijelentés a jövőre nézve, /"amik történni fognak ezek után"/ /4-22.rész/<sup>339</sup>.

Ezt a kijelentést a jövőt illetően a trónon ülőről és a Báránnyól szóló látomás vezeti be /4. k rész/: A megdicsőült Krisztusnak adatik át Isten történelmi tervének a végrehajtása. Ezt követi a látomás-ciklusok láncolata /hét pecsét: 6,1-8,1; hét trombitászó: 8,2-11,19; hét pecsét: 15,1-16,21; /, miközben - rakéta-fokozatokhoz hasonlóan - mindenkor az előző ciklus utolsó látomásából támad a legközelebbi ciklus /8,1; 11,15; 15,5; 16,1/. A további tagolódási elv abban áll, hogy a 6. és 7. pecsét között /7,1-17/ és a 6. és 7. trombitászó között /10,1-11,14/ *szünet* van: itt a pillantás mindig a világtörténelemről az Isten gyülekezete sorsára irányul. Ennek megfelelően a végtörténelem két partner áll szemben: a világ és Isten gyülekezete.

Külön helyet foglal el a 12-14 rész látomás-ciklusa. Itt a végtörténetnek eme két partnere egymással mintegy kinagyított felvételben állnak szembe. Ez úgy szólván kis apokaliptiszt ábrázol a nagyban. Az utolsó előtti ciklus, Babilon bukása /17,1-19,10/, a világtörténelem végét az emberiségnek Teremtője elleni lázadásában írja le. Ezt követi a záró képsor 19,11-22,5 amely a világtörténelem kimenetelét rajzolja meg.

##### c/ A magyarázat problematikájához

A *magyarázás módszere* döntően függ attól, hogy miképpen határozzuk meg a kijelentés viszonyát a klasszikus apokaliptikus jóvendöléshez.

Vegyük elő példaként az utóbbira a Dániel 7,2-27 négyvilág-birodalom-látomását. Ez a tipikus első személyben írt közlés álomlátással kezdődik /Dán 7,2-14/: Dániel az ég négy szele által felkorbácsolt tengerből egymás után négy fantasztikus állatalkot lát feljönni. Az első

oroszlánhoz, a második medvéhez, a harmadik párdúchoz, a negyedik szörnyűséges világi szörnyhöz hasonlít. Erre változik a kép: egy égi trónteremben az "öregkorú" véghezviszi a világ-ítéletet, a hatalom elvételét az állatoktól és az égből alászálló Emberfiának adatik. - Ezeket a képeket a Dán 7,15-27-ben egy *angelus interpret* értelmezi. A látnok megtudja, hogy a négy állat az utolsó négy világbirodalom, azaz a Dániel helyzetéből számítva a babiloni, a médi, a perzsa és Nagy Sándor birodalma a Diadochus-okkal, akik közül egy különösen kiemelkedik, aki a Felségest gyalázza és népét szorongatja. A Seleucida IV Antiochus Epiphanes-re történik utalás, aki a zsidó népet erőszakkal a hellénista szinkretizmus alá akarta vetni. A jövendölés e csúcán és hegyén nem nehéz észrevenni, hogy nem a fogságban fródtott ez amint meg van adva - azaz Kr.e. 550 körül -, hanem csak a harc idején Kr.e. 165 körül. A jövendölés által emez időszak minden törvényhű olvasója a kitartásban erősítést nyer, míg a viszonyok hamarosan megváltoznak. Ez az ígéret hangzik az olvasónak: A történelem lefolyása kezdettől fogva rögzítve van, a vég közel!

Ha a Jelenések könyvét az apokaliptikus jövendölés e klasszikus modelljével összehasonlítjuk, akkor a hasonlóságok félreismerhetetlenek: itt is és ott is egy szorosan hagyományos képnyelvről van szó, amely nem közvetlenül szemlélt képeket ír le - a Jelenések könyve "képei" tulajdonképpen nem ábrázolhatók-, hanem a jövendöléseket szimbolikus nyelvbe öltözteti: itt is és ott is a gonosznak a vég felé mutató fokozódásáról van szó és végül a végről, mint kozmikus katasztrófáról és világtéletről. Az apokaliptikus jövendölésre nézve is jellemező korszakokra való felosztás úgy látszik, hogy a Jelenések könyve vízió-ciklusában visszatér. Az apokaliptikához elfogadott analógia alapján a következő magyarázási módok adódnak:

1. Kritikátlan értelmezés szerint a Dán 7 a világtörténelem lefolyását a szerző által megadott álláspont alapján évszázadokon át egészen a világ végéig megjövendöli. Ehhez analóg módon magyarázták a Jelenések könyvét *egyház történeti és világtörténeti értelemben*. Úgy találták, hogy abban a látnok napjaitól - tehát Domitianus korától - a történelmet a világ végéig megjövendölték, amelynek során a jövendölés csúcspontját, a Jelenések 13-ban az antikrisztust éppen úgy, mint a Dán 7,8-ban a "kis szarvat" mindig a magyarázó korában végbemenő valamely jelenségre vonatkoztatták. Így a Jel 13-ban lévő két állatot a reformáció korában mint ahogyan a késői középkorban a császárságra és a pápaságra értelmezték.

2. A tudomány kommentárok<sup>340</sup> sokféleképpen a *kortörténeti magyarázatot* követik: A Jelenések könyve ténylegesen éppen úgy, mint a Dán 7 keletkezési korának a számára fródtott. Nem a világtörténelem lefolyását akarja megjövendölni, hanem a kortörténeti helyzetet akarja egészen a közeli jövőre várt végtörténetig apokaliptikus nyelven magyarázni. A Jel 13-ban az antikrisztus eszerint *Domitianus*.

3. A pietizmus a 17. században, mint további variánst, a *végtörténeti magyarázatot* fejlesztette ki. Abból indul ki, hogy a Jelenések 4,1-el kezdődő jövendölés mind a szerző, mind a mostani magyarázó számára is még csak jövendő végtörténet.

Mindhárom magyarázási mód félreismeri, hogy a Jelenések könyve felépítése és tartalma alapvetően különbözik az apokaliptikus jövendölésektől.

1. A megjövendölt eseményeknek a beállítása nem a látnoknak, hanem Krisztus megdicsőülésének a helyzetéből érthető. A jövendölés a 4 k részből indul ki, ahol a halálos sebeket hordozó Báránynak Isten trónja előtt a hét pecsétet könyv átadatik. Ez azt jelenti: Isten történelmi tervének a végrehajtását a megdicsőült Krisztusnak adják át. A Jelenések könyve tehát a világtörténelemnek a beteljesülését a Megfeszített megdicsőülésétől kiindulva akarja ábrázolni. A Jelenések könyve 4. és 5. részéből adódó eme végkövetkeztetést a Jel 12-14 részben levő kis apokalipszis megerősíti, mert az az esemény, amelyből kiindul, a világ Megváltójának a születése és a mennybe való elragadtatása.

2. Amint a kezdet, úgy a cél is *kvalitatíve más*. A világtörténelemnek a Krisztus megdicsőüléséből kiinduló megváltozása a paruziában jut a céljához; ezzel zárul mind a kis apokalipszis a 14,14 kk-ban, mind a nagy a 19,11 kk-ban. A Jelenések könyve ennek megfelelően írja le azt az eseményt, amely Krisztus megdicsőüléséből indul ki és általa halad a beteljesedés felé a paruzia révén.

3. *Ezért van más jellege magának az ábrázolt történelemnek is, mint az apokaliptikában*. Ott mindenkor a világtörténelem egy darabját ábrázolják, amely a beköszöntő eszkatonnal lezáródik. A Jelenések könyve ezzel szemben *olyan világtörténelmet ír le, amelyet már rejtetten az Isten uralma határoz meg és ez a már beköszöntött uralom visz teljességre*. Így adják át a könyv megértésére nézve döntő hely, vagyis az 5,9 szerint a Báránynak a lepecsételt könyvet, mert a *basileia*-t máris felállítják. *Ezért* kell ennek az uralomnak most a történelemben érvényre jutnia, hogy végül hírdetni lehessen: "Halleluja, mert uralkodik az Úr, a mi Istenünk, a Mindenható!" /19,6/. A Jelenések könyve struktúráját alapvetően félreértik, ha sűrűn azt fejtegetik, hogy Pál és a János evangéliuma számára az eszkaton már jelenvaló /2Kor 5,17; Jn 5,24/, a Jelenések könyve számára azonban még jövendő. Inkább *az eszkaton* a Jelenések könyvére nézve is és éppen reá nézve *jelenvaló és egyúttal jövendő*. Mivel az eszkatonra jellemző és még nem érvényes, azért töltheti be az apostoli jelleg fontos kritériumát.

4. Mivel a Jelenések könyve eszerint nem csupán történelmi folyamatot, hanem az eszkatonnak a történelemmel való találkozását írja le, ezért az *ábrázolás módja* is alapvetően más, mint a zsidó apokalipszisoké. Ezt a következő példán lehet illusztrálni: Az állat képe a Jel 13,1-ben magában egyesíti a Dán 7. négy állatának a vonásait. Itt tehát *többé nem a világbirodalom sorrendjét írja le, mint ott, hanem csak a világbirodalom lényegi alakját*. Az olvasónak tehát nem az uralkodók sorrendjéből kell kikövetkeztetnie azt akire utalás történik és a maga saját helyzetét kiszámítania. Inkább az antikrisztusi uralkodónak a lényegét kifejező alakját kell megragadnia, hogy ezáltal ne imádjá azt, mint a társadalom többi tagja. A Jel 17,8 kk-ban az olvasónak intő jel adatik, hogy ez az alak máris megtalálható a történelemben kezdetszerűen; de az állatnak az alakja, mint olyan lényegét kifejező kép, mely a prófécia szelleméből született, akkor is, ha Domitianus fellépése alkalom volt arra, hogy képet tervezzenek és ha az olvasók ennek a képnek bizonyos kezdeti megvalósulását benne ismerheték fel. A kép nem egyszerűen sifré, amely mögött Domitianus rejtőzködik, hanem lényegét kifejező alak. Így - hogy még egy másik példára is utaljunk - a négy apokaliptikus lovag /6,1-8/ nem egymást követő egyszeri eseményeket ír le, hanem a végtörténet lényeges vonásait: világhódítás, háború, éhség és járvány. A jövendölés nem az események folyamatát rajzolja le, hanem felvázolja a végtörténet lényeges vonásait.

Így különbözik a négy megnevezett pont által a Jelenések könyve alapvetően az ószövetségi-zsidó apokalipszisoktól. Ezért nem is szabad a velük való analógiában magyarázni. A tisztán kortörténeti magyarázás éppen annyira hibás, mint az egyház- vagy világtörténeti. A Jelenések könyve nem a

történelem lefolyását ecseteli egyszerűen értelmezve azt, sem a kortörténetet, sem pedig a világtörténetet, sokkal inkább *hirdeti a Jézus megdicsőülése felől a történelmi eseménynek azt a lényegi alakját, amely a beköszöntött eszkatonnal való találkozásból adódik*, hogy lehetővé váljék a gyülekezet hitvallástétele és hitbeli döntése. Ez az ábrázolási mód jellemzi a Mk 13 szinoptikus apokalipszist is. *Tehát az őskeresztyén apokaliptika sajátos hagyomány-irányával van dolgunk!*

## 2. Isten és a történelem

A Jelenések könyve minden teológia alapproblémájára fejt ki a feleletet: Isten és a történelem - és ez mindig azt is jelenti: Isten és a történelem érthetlensége. Mégpedig az ószövetségi prófécianak ezt a témáját arra az új történelmi helyzetre nézve fejt ki, amely Jézus megjelenése és a gyülekezetek keletkezése által állt be. Ennyiben a tematikáját így is körül lehet írni: "Krisztus és a történelem" vagy "a végtörténeti kijelentés és a történelem."

Ha lényeges teológiai kijelentéseiket meg akarjuk szövegezni, akkor, a saját gondolatmenetüket követve, "Isten és a történelem" általános témával kell kezdeni és ebbe a keretbe mind Krisztusnak, mind az egyháznak a megjelenését és a történelemre gyakorolt hatásukat megrajzolni.

A jövődőlés a 4. részben a *trónon ülő víziójával* kezdődik. Mielőtt egy szó esnék a történelem folyamatára, a tekintet arra irányul, akitől van és aki felé tart minden. Két doxológia hirdeti ebben a képben a *tipikus történetteológia két alapelvét*.

a/ *Az első doxológia* kijelenti azt, amit már a trónon ülő képe szimbolikus nyelven<sup>340</sup> mond: Az egész világtörténelem felett nem a *heimarmené* / a sors / áll, ahogyan az antik ember elfogadta, hanem a trónon ülő. Ő a mindenható, aki a múltban, jelenben és jövőben minden történést meghatároz: "Szent, szent, szent az Úr, a mindenható Isten, aki volt, és aki van, és aki eljövendő" /4,8/.

Változást jelent-e az újszövetségi Isten-fogalom belül, ha a Jelenések könyve Istent nem, mint az Atyát, hanem ószövetségi módon, mint a Mindenhatót *(pantokrator)* mutatja be?<sup>342</sup> A prédikációra a Jelenések könyve különös témája szolgál indítékul. Ahogyan az Újszövetség egyetlen másik könyve sem, úgy látja a világtörténelemben a sötét istenellenes hatalmakat munkában és olyan embereket, akik nemcsak láznak a Teremtőjük ellen, hanem az evangéliumát is elutasítják. Ennek ellenére sem esik dualizmusba: Isten a *pantokrator*, azaz minden történés egyetlen Ura Ő. Ő ad hatalmát és cselekvésre való lehetőséget a gonosz ellene felkelő hatalmasságainak, sőt haragja eszközeivé teszi őket. Így mondja a 13,5 és 7-ben a világ antikrisztusi uralkodójáról négyszer, "adatott neki", tudniillik, hogy a népek felett uralkodjék és a szentek ellen háborút viseljen. Ez a "passivum divinum" így gondolja: "Isten tette neki lehetővé". És a Jel 17,17-ben kifejezetten megmagyarázza: nem más, mint Isten adja annak a tíz királynak, akik az antikrisztussal Krisztus ellen hadba vonulnak, a szívébe, hogy a hatalmukat a vadállatnak a rendelkezésére bocsássák. Ez a Róm 9,17 k Istene, aki egykor a fáraót megkeményítette, úgyhogy Isten bölcsességével

szembehelyezkedjék és ne hagyja Izráelt kivonulni. Csak amikor a megkegyelmezett harag munkájába ezt a végső sötét lehetőséget bevonja, akkor van Isten jelen a történelemben.

Mivel Isten minden történés Ura, és az marad, azért lehetséges a Jel 4,1 szerint a látóknak megmutatni "azokat, amiknek meg kell történniük." Ez a *dei /kell/* itt nemcsak Isten történelmi tervére gondol, mint az apokaliptikában, hanem mint a szenvedés meghirdetésében /19.§, 7/ Isten üdvégzésére is.

b/ A világtörténelem azonban nem csak a *deus semper ubique actuosus* monológja, hanem egyúttal dialógus, mert az ember felelős munkatársként vesz részt ebben a történésben. Ezt mondja ki a trónon ülő víziójának a *második doxológiája*: "Méltó vagy Urunk és Istenünk, hogy tied legyen a dicsőség, a tisztesség és a hatalom, mert te teremtettél mindent" /4,11/. A történelmi élet nem önmagából van; ez a teremtőnek köszönhető. Az ember rendeltetése az, hogy ezt meggondolva, önmaga és a világ értelmezésébe felvegye és Istennek megvallja. Erre kap felhívást a 14,7-ben: "féljétek az Istent és adjatok neki dicsőséget, mert eljött ítéletének órája..." Az ember arra rendeltetett és arra hívatott el, hogy a teremtőnek mint teremtésének a szája, választ adjon. Ezt a szempontot a Jelenések könyve a továbbiakban hatásosabban fejt ki, miközben a *világ minden történését az Isten és az ember kapcsolatába vonja be*. A teremtőjének a dicsőítését halogató emberiség felett a kozmosz összeroppan és annak az új emberiségnek, amelyik Istenhez fordult, fog egy új világ teremtetni /21,1 k/.

Ezt behatóan húzza alá a Jel 20,11 k-ban levő kép a világitéletről: "és láttam egy nagy fehér királyi széket és a rajta ülőt: színe elől eltűnt a föld és az ég, és nem maradt számukra hely. És láttam... a halottakat..." Az egész teremtettség a teremtője előtt süllyed abba a semmibe, amelyből előhívott. És akkor nagy magánosságban, a világtörténelem tulajdonképpen partnerei szemben állnak egymással, az ember és az Isten, mint az ember bűnére. Ebben a szembenállásban dől el az Egésznek a folyamata, és ebben a szembenállásban következik be most az egyetemes történelemnek az új világ felé való fordulása.

Ez a bibliai szemléletmód az antik világban egyedülállóként jelenik meg itt. A görög világnézet kozmológikus volt, a régi kelet világ-értelmezése természet-mitológiai és a hellénizmusé démonikus. Egyedül az ószövetségben vonatkoztatták elsősorban a történelem folyamatát - később az apokaliptikában - a kozmikus történést is Isten és az ember közötti kapcsolatra. E szemléletmód alapján győzte le az antik világnak a természet körforgására orientálódott ciklikus gondolkodását a történelmi gondolkodás. Bizonyosan a Dániel könyve volt az, amelyben először fogták fel az időben haladó egyetemes történelmet mint *teológikus folyamatot*, azaz éppen azt, amit *történelemnek* nevezünk. Ez a szemléletmód azért keletkezett, mert itt Istennel nem úgy találkozott az ember, mint a természet néma hatalmával, hanem mint az embert megszólító Igével találkozott, amelyet számára a történelemben beteljesülő ígéretek tett. Így támad az Ószövetség szerint az

Isten és az ember közötti szóbeli találkozásból a történelem, és az ember a világ jövőjéért felelős társsá lesz.

A Jelenések könyve nagy kérdése persze így hangzik: Az ember hű lesz-e ehhez a rendeltetéshez? A trónon ülő látomásának a doxológiája mennyei trónteremben megy végbe, nem a földön. A földön levő helyzetre nézve a jövődőlés továbbra is azt állapítja meg, hogy az emberek minden megpróbáltatás ellenére megtagadják teremtojuknek az elismerést /9,20; 16,9.11.21/.

### 3. Krisztus megdicsőülése, mint a történelem fordulata

a/ A Bárány uralma

A hét-pecsét-vízió kezdetén /5,1-7/ megjelenik Krisztus, mint aki az egyetlen, aki a kilátástalan világhelyzetet megfordíthatja. Miután a hét pecsétet könyvet senki sem nyithatja ki, azaz a történelem értelmét nem tárhatja fel és valósíthatja meg, a látók lát "a királyi szék közelében...egy Bárányt állni a közepén, mintha meg volna ölve...odament és átvette a könyvet a királyi széken ülő jobb kezéből" /5,6 k/. A Báránynak ez a képe huszonnyolcszor tér vissza a Jelenések könyvében, mint sajátos szimbólum a megdicsőült Krisztusra.

Ez az őskeresztyén-szimbolikus nyelvből nőtt ki; a különböző újszövetségi iratokban a Báránnyal, mint Krisztus képével találkozunk. A legrégebbi bizonyítéka ennek a páskavacsora homíliajából származó idézet az 1Kor 5,7-ben"... a mi húsvéti bárányunk a Krisztus, már megáldoztatott" /v.ö. ApCsel 8,32; 1Pt 1,19; Ján 1,29.36/. A Jelenések könyvében a szóképből az apokaliptikus képes beszédnek vizionárius szimbóluma lesz, ahol a görög *amion* szót és az *amnos*-t használja, mint a megnevezett újszövetségi helyek. Talán e fogalomváltozást az határozza meg, hogy egyébként csak a Megfeszítettre, itt azonban a keresztitől Megdicsőültre gondoltak.

Hogy ez a látomásbeli szimbólum mit akar mondani, azt az epitetonjai világítják meg, amelyek két csoportra oszlanak.

1. A Bárány, "mint megöletett". A megöletett-mivoltot a nyakán hordozza. Vagyis: a megdicsőült úgy áll Isten előtt, mint aki mindenekért meghalt. Ez fontos, mert a Bárány - éppen ezzel jut kifejezésre - nem a pantokrator vagy akár kozmokrator és világbíró, mint ahogyan az őskeresztyén bazilikák apszisaiban ábrázolták. Itt, mint az egész Újszövetségben, Krisztus elsősorban úgy áll Isten előtt, mint az, aki a halála által közbenjár az övéiért /v.ö. Róm 8,31-35; Zsid 8,10/.
  2. A Bárány persze egyúttal az a Hatalmas, aki által Isten eszkatológikus uralma ellenségeivel szemben felállíttatik. Jobban, mint a többi újszövetségi könyv, a Jelenések könyve kiemeli ezt az oldalt. Így utal a hét szarv<sup>343</sup> arra, hogy a Báránynak minden hatalom megadatott és a hét szem szimbolizálja a Lélek neki nyújtott teljes mértékét.
- A Bárány a trón előtt ugyanakkor a mindenekért meghalt és a hatalmas uralkodó. E két oldal a továbbiakban az egész könyvön át a munkálkodása során újra meg újra megjelenik. A Bárány egyfelől úgy mutatkozik meg mint Krisztus halála által megszabadítottak középpontja /7,9.17; 14,1.4;

19,7.9; 21,9.22 k/. Így minden azon múlik, hogy valaki benne van-e "az élet könyvében", azaz "a Bárány könyvében" /21,27/. A Bárány ezen üdv munkájának felel meg egy olyan munka is, amely ítéletet jelent. Miközben a könyv pecsétjei megnyílnak /6,1.3.5/, megkezdődik az az ítélet, amely az emberek által csinált történelmet leállítja /v.ö. 6,16; 14,10; 17,14/.

Ezzel az esemény értelme máris látható lesz, amely a Jelenések könyvére nézve a világtörténelem döntő fordulata; A Bárány elveszi az Isten kezéből a hét pecsétet könyvet /5,7/, azaz annak adatik át, aki mindenkiért meghalt aki az Isten történelmi tervének a végrehajtója, az Isten ellenségeivel szemben is. Az lesz a végidőbeli uralkodó, aki a történelmet is és éppen az ellenségekre tekintettel célhoz juttatja Ő, mint a pecsét megnyitásánál ez látható lesz az evangéliumot elutasító világot ellenkezésébe behalni hagyja.

b/ Isten történelmi tervének a véghezvitele

A Megdicsőült, ahogy az 5,8-10 ábrázolja, "méltó", azaz Isten előtt képes arra, hogy a történelmi tervet az ellenlábassal szemben is véghez vigye, mert a döntőt, a pozitívét már proleptikusan megvalósította: "Méltó vagy arra, hogy átvedd a könyvet, és felnyisd annak pecsétjeit, mert megöletté és véreddel vásároltad meg őket az Isten számára minden törzsből és nyelvből, minden nemzetből és népből; és királysággá és papokká tetted őket a mi Istenünk számára és uralkodni fognak a földön". A Jelenések könyvének ez a bizonyosan legközpontibb mondata közli, hogy a Megdicsőült a halála által a társadalom minden csoportjából embereket nyert meg Istennek és őket a *basileia*-jába áthelyezte, ahol Isten kegyelmes akaratát történik, mert a gonosz legyőzött /Mt 6,10.13 par/. A *basileia* minden tagja "pappá" lesz, azaz közvetlen menetelük van Istenhez, egész életük istentisztelet.

A Jel 5,8 kk nem bocsátkozik bele a minden népből való gyülekezet misz-szióivá lételebe sem ezek külső megjelenésébe, hanem kérügmátikus indikatívusban lényegük szerint jelöli meg őket: Ők kizárólag Krisztus műve; ő "vásárolta meg" őket és "tette" őket azzá. Amivé az eddigi munkája által, a halála és megdicsőülése által lettek, természetesen megkülönböztetendő attól, amivé a jövőben, paruziája által lesznek. Ezt mondja a mondat vége: "és uralkodni fognak a földön". Ez az ígéret a paruzia által beteljesedésbe menő látomásokban megismétlődik /20,6; 22,5; v.ö. Mt 5,5/. Az "uralkodás" akkor jön el, amikor az új élet láthatóvá lesz és minden sötétség elmúlik /22,5; v.ö. 1Kor 4,8/.

### 4. Az evangélium és a népek világa

Ha felületesen néz arra az ember, amit a Jelenések könyve a 6. részétől Jézusról mond, akkor könnyen azt a benyomást nyerheti, amit *Heinrich Julius Holtzmann* így fogalmazott meg: a Jelenések könyve Krisztusa "a hadakozó, sőt öldöklő Messiás, aki éles ellentétben Jézus békés Messiás-gondolatával itt diadalát ünnepli. Mindezt a zsidóságtól vették át..."<sup>344</sup> Ez a mondat lát valami igazat, még ha hibás következtetést von is le. Amit a 6. részből pecsétet

csészék és trombiták háromszor hét látomásában a megdicsőült Krisztusról kijelent, hát valóban egyúttal az ítéletek meg nem szakadó láncolata! Hogyan értsük ezt az összképet?

Döntő, hogy éppen a Jel 5,10 k-ról kifejtett előfeltevésünk szilárd legyen:

Ezek az ítéletek a Jelenések könyve számára csupán a *basileia*-nak, a Bárány kegyes uralmának a negatív hátoldalát képezik. A Jelenések könyvére azonban jellemző, hogy ezt a negatív hátoldalt oly szélesen és intenzíven tárja elénk, mint ahogy egyébként sehol az Újszövetségben, sőt hogy ez más jelleget is ölt magára.

Ez utóbbi világos lesz, ha a Pálnál lévő ama megfelelő kijelentéssel hasonlítjuk össze, az 1Kor 15,23-28-al, mely ide a legközelebb áll. Ott is ezt halljuk: "Mert addig kell uralkodnia, míg lába alá nem veti valamennyi ellenségét. Mint utolsó ellenség törölitetik el a halál." /1Kor 15,25 k/. Azonban éppen ennél az utolsó fordulatnál látszik, hogy Pál más ellenségre gondolt, mint a Jelenések könyve, tudniillik a halálra és más emberfeletti istenellenes hatalmakra. A Jelenések könyve azonban a népek világára gondol, amely az antikrisztusnak esik áldozatul. A különbség a történelem végén világos lesz: A Jel 19,19-21 szerint a látnok a paruzia előtt a vadállatot és a föld királyait és azok seregét látja egybegyűlni, "hogy harcra keljenek a lovon ülő és serege ellen", azaz a paruziára megjelenő Krisztussal. A népek e csatája a támadó megsemmisítésével végződik.

Pál egészen másként látja a történelem végét; "A megkeményedés Izrael csak egy részét érte, amíg a pogányok teljes számban be nem jutnak /i. az Isten uralmába/, és így üdvözülni fog az egész Izrael" /Róm 11,25/. A vég alkalmával bár nem minden egyes ember visszahozása következik be, de mégis a népek egész világának a megtérése, miként az Izraelé /38.§, 3/. A lukácsi történelmi mű ezt ugyan már nem várhatja úgy, ahogyan Pál a Róm 15 szerint, vagyis mint az evangélium apokaliptikus diadalmenetét az ökumenén át egy nemzedékben, hanem kitekint a népek világa misszionálásának hosszan tartó, de mégis pozitív előrehaladására /ApCsel 28,28; v.ö. 48.§, 4-el/.

Ha ezeket a másfajta perspektívákat a Jelenések könyvével összevetjük, akkor sajátosságuk világos lesz. Ez más képet mutat be az evangéliumnak a népek világgal való találkozásáról, mint Pál, Lukács és az Újszövetség minden többi irata - eltekintve a János evangéliumától. A *basileia* ugyan minden népből fog egybegyűlni /5,8 kk/, de az embervilág és különösen ennek politikai reprezentánsai elutasítják azt. Ennek megfelelően ez a Jelenések könyve szkopusza, hogy a Megdicsőült a történelmet céljához fogja vezetni, noha az embervilág és ennek a politikai képviselői nagy számban az evangéliummal szembeszállnak. Ellentétben Pállal /Róm 9/ az evangéliumnak ezt az elutasítását mindenestre nem átmeneti időre szólónak, hanem végérvényesnek látja.

Itt nem egyszerűen a gyülekezet új tapasztalatai kerülnek elemzésre mintegy az üldözés helyzetében.<sup>345</sup> A látnok inkább az egyetemes világot a kereszt történetének középpontja<sup>346</sup> felől látja és egyúttal környező világában kirajzolódó tendenciát ragadja meg, hogy ezt prófétai módon értelmezze. Olyan politikai-vallásos világnézetet figyel meg, amely előtt kora egész társadalmá megalázkodik, ennek azonban a keresztyéneknek, amennyiben keresztyének, ellene kell mondaniuk. Ezt a tételt alapvetően a Jel 13-ban, a könyv középpontjában fejt ki.

## 5. Politikai keresztyénellenesség és az igazi tanítványok / Jel 13 /

A Jel 13 olyan helyzetnek a képét vázolja, amelyben a keresztyének századokon át ismételtlen a saját helyzetüket ismerték fel. A látnok víziójában két állatalak jön fel:

### a/ Az első vadállat

Az első állatot /1-10 v./ a megjelenése révén /1-4/ háromféleképpen jellemzi:

1. Ez a Dániel 7. része négy állatalakjának a vonásait egyesíti magában. Ennek megfelelően ez a világ ura mindenestől, olyan hatalmasság, amely a bibliai ember számára olyan alakokban testesül meg, mint Nebukadneccar, Nagy Sándor vagy Augustus is.- 2. Ezen túlmenően a vadállat a 12,3-ban leírt sárkánynak, a sátánnak a képe. Ez egyaránt az emberek tévútra csábítója és Krisztus ellensége. 3. Még fontosabb a harmadik meghatározás: a világ ura fejének egyike úgy néz ki "mint megsebesült" és a halálos sebe begyógyult /13,3/. Ez a csoda arra ösztönözte az embereket, hogy a vadállatnak istentiszteletet mutassanak be /13,3/b.4/ - egy régi keleti mítosznak a halálból visszatérő isten-királytól vett vonása az, amely itt az eszkatológiai világuralkodót, mint a Bárány ellenképét /5,6/ mutatja be. Mint ahogyan a Bárány halálos sebet hordoz és mint a halálból feltámadott jelenik meg, ugyanúgy ő is. A végidőkbeli világuralkodó tehát nem sötét zsarnokként, hanem a világ megváltójának megtevesztő képeket lép fel: úgy tisztelik és imádják, mint a világmegváltót! Ezért ez a *politikai antikrisztus*.

Azt, amit a Jelenések könyve képes beszédében mond el, az Újszövetségben jellemző módon egyébként csak a jánosi iratokban mondanak ki fogalmak segítségével. Az *antikrisztusról* beszél az 1Ján 2,18.22; 4,3; 2Ján 7/. A jánosi leveleknek ez az antikrisztusa azonban *nem poliitkai, hanem teológiai jelenség*. Ezzel ugyanis a tévántóokra gondolnak a gyülekezetben. A megnevezés alkalmazása nélkül a 2Thessz 2,1-12 is az antikrisztus képét vázolja fel.<sup>347</sup>

Az antikrisztus magatartását azáltal lehet jellemezni, hogy Istent káromolja /13,5 k/, amennyiben magának isteni címet tulajdonít és ezzel azt az igényt támasztja, hogy ne "vessző és fejsze" legyen az Isten kezében /Ézs 10,12 k; 14,13 k/, hanem végső fórum legyen mintegy azáltal, hogy a gyülekezetet üldözi, amely a követelt imádást megtagadja /13,7 k/. A Jel 13 célja az, hogy az antikrisztus imádatától óvjon. Itt az ókori-keleti uralkodó-kultuszra kell gondolni, amelyet a római birodalmi ideológia által növekvő mértékben a római császárra vittek át. Domitianus az elsők közül is elsőként törekedett már az élete idején az isteni imádatra. Ez a személyi kultusz semmiképpen sem csak ideológiai játék volt, hanem igazi vallásosság kifejezése. A császár az emberek számára Augustus óta csakugyan az az istenség volt, aki az élet fenntartását garantálta és lehetővé tette az értelmes léte.<sup>348</sup> Ezért imádták őt. A keresztyének, akik mint a világ lakosai között egyedül /13,8/ nem a világ urától, hanem Istentől kérték a mindennapi kenyeret, úgy tüntek fel az ideológiai környezetük előtt, mint az elfuvalkodott tömeg, amely az önmagán segítő emberiség szolidaritását felbomlasztotta. Így kerül sor az egyház és a politikai ideológia közötti totális harcra, amely a Jel 13,7 szerint az egyház vereségével végződik /v.ö. 11,7 k/. A gyülekezet számára azonban az ebből adódó következmény nem

az ellenállás /v.ö. Mt 5,39/, hanem a "szentek hosszútűrése és hite" /13,9 k; v.ö. 12,11/.

b/ A második vadállat

A második vadállat /13,11-18/ a Báránnyhoz hasonló /11 v./ és úgy beszél, mint a sárkány; ez a hamis próféta. Az első vadállattól nyert hatalommal arról kell gondoskodnia, hogy a föld lakói imádják az első vadállatot /12-17 v./ Hamis csodával viszi véghez az imádást /13 v. kk/ és közvetett kényszerrel /16 v k/. János gyülekezetei a hamis próféta e képével a birodalom ideológiájának képviselőire emlékeztek, úgymint a filozófusokra, a költőkre, a művészekre és a papokra, akik ezt az ideológiát, mindegyik a maga módján, képviselték és nyíltan propagálták. A Jézus által életre elhívottaknak nem szabad sem a hamis látszatnak, sem a nyomásnak engedniük. Át kell látniuk az ideológia ködén, ha *pax*-ot és *securitas*-t ajánlanak /1Thessz 5,3/ és nem szabad "imádniuk".

Századunk közepén szorongató konkrét indítékokból kifolyólag ismét feltették a kérdést, hogy az államunk a Róma 13 vagy a Jel 13 értelmében állam-e? Ez azonban az Újszövetség értelmezése szerint persze hamis alternatíván alapul. A politikai struktúrák teljesen ambivalensek. Emellett mindig adva van az a tendencia, hogy a politikát végső fórummá tegyék, istenítsék. A keresztyéneknek az a feladatuk, hogy ezt a tendenciát a Jel 13 segítségével felfedjék és megtagadják, mégpedig éppen akkor, ha az teológiai fel van dízelve.

c/ A konfliktus üdvtörténeti feltételei

A konfliktusnak a próféta szemléletét a Jel 13-ban nem szabad elkülöníteni a Jel 12-től, ahol erre az üdvtörténeti feltételek megjelennek. Ez a fejezet két dolgot fejez ki:

1. A nagy döntések már megtörténtek a világ üdvöztetőjének a megjelenésével /12,1-6/ és Istenhez való elragadtatásával /12,7-12/; az emberek vádlója a Jézus halálával megfosztott a hatalmától /12,13-18/. Az egyház is, mint olyan, elrejtett. Így ezekben a harcokban többé nem Krisztusnak és az egyháznak a létéről vagy nem létéről van szó, hanem már csak arról van szó, hogy a magányos tanítvány hűségese-e.
2. A politikai ideológia támadása az egyházra nem a keresztyénség előtti pogányságból, hanem a keresztyénség utáni világhelyzetből ered. Ez pedig az Istent megtagadó - a sátán által reprezentált /12,9; 20,2,7/ - világ reakciója Krisztus megjelenésére és a végidei gyülekezet felállítására.

6. A végtörténet lényeges vonásai /Jel 6-11 és 15-19/

a/ A gyülekezet a világtörténelemben

A világtörténelem lefolyásáról való képsorozat egymásutánjában, a pecsétek, a csészek és a trombitások háromszor hét látomásában a gyülekezet csak egyetlen vízióban, az ötödik pecsét látomásában jelenik meg /6,9-11/. A látnok itt azoknak a kérdésért hallja, akik "az Isten Igéjéért és a bizonyosságtételért" áldoztatók lettek: "Meddig nem állsz bosszút a mi vérünkért azokon, akik a földön laknak?" A kísértés támadásába került hitnek ezt a

kérdését - amely a sokszori állítással ellentétben nem a keresztyénséghez méltatlan kiáltás a bosszúért, hanem a panasz-zsoltárok Isten utáni kiáltása - a felelet /6,11/ korrigálja: A keresztyéneknek nem Istennek a világgal kapcsolatos magatartását kell kutatniuk, hanem azt, ami rájuk tartozik! Még tűrniük kell rövid ideig, míg azoknak a keresztyéneknek a száma teljes lesz, akiknek az üdvtörvény szerint még vértanúságot kell szenvedniük. Az egyház a történelemben a látnok ítélete szerint mártír-egyházként él, ámbar számára aktuális mártír-szituáció még nem adódott. A látnok tehát olyan lényegbeli képet vet fel, ami a Jn 15,19 k-nak felel meg: "Én választottalak ki titeket a világból, azért gyűlöl titeket a világ...ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak." Ezért kell az egyháznak a panasz-zsoltárok kérdését maga mögött hagyni. Az Igaznak keresztyé láltán a Jelenések könyve a Zsoltárok kérdését az igazak szenvedésével kapcsolatban a keresztyének között elcsendesíti.

b/ A keresztyénség utáni világtörténelem az ítélet alatt

A föld lakói szorongatják a gyülekezetet, mert bizonyosságtételét elutasítják. Az evangélium elutasításnak az ellenkező oldala az ítélet. Ezt sejteti a Jel 8,3-5 és a 19,2 kimondja. Innen érthető a világtörténelemnek azok a vonásai, amelyek a háromszor hét ciklusban nyernek ábrázolást. A világtörténelmet történeti és kozmikus katasztrófák jellemzik, amelyek végül a világtörténelmet a végéhez juttatják.

A világ folyása itt többé nem áll /mint a Róm 3,25 szerint/ Krisztus előtt, Isten várakozó türelme alatt /*anoché*/: ez Isten haragvó ítélete alá esett. A Jel 15,7 szerint a hét csésze, amelyekből a szörnyűségek ömlenek végül a földre, telve van Isten haragjával /v.ö. 15,1 és 16,1-el/. Mindezek a megáradtatások Isten haragja napjához érkeznek el /Jel 6,16 k; 11,18; 14,10; 16,19; 19,15/. A harag azért ömlik ki, mert az emberek nem térnek meg "gonosz cselekedeteikből", mindenekelőtt "a Teremtőjük bálványimádó megtagadásából" /9,20 k; 16,9 kk/. A Jelenések könyve apokaliptikus képekben színezi ki a történelem lefolyását amit a Jn 3,18 személyre vonatkoztatottan mond: "...aki pedig nem hisz, az már ítélet alatt van." A háromszor hét vízióknak ezt az ítélet-eseményét konkrétan kihegyezi az utolsó ciklusban "Babilon" bukása /17,1-19,10/, Rómának, a virágzó világ-fővárosának a pusztulásában /19 r./ Itt még egyszer világos lesz, hogy a látnok előtt nem egy háborúktól és katasztrófáktól megrendült világ áll. Nem valamilyen képekben észlelhető helyzetet analizál, hanem a háttérbe való bepillantásból próféta lényeglátást alakít ki.

c/ A gyülekezeten belüli egzisztencia

A gyülekezeten belüli egzisztenciával a 7,10 és a 11. rész foglalkozik. Itt a gyülekezetet abban a két alakban látjuk, amelyet hagyományosan *ecclesia militans* és *ecclesia triumphans* kifejezésekkel különböztettek meg. Az első a 7,1-8; 14,1-5-ben valamint a 10 és 11-ben, az utóbbi a 7,9-17-ben jelenik meg. A képekből három dolgot kell kiemelniük:

1. A Jelenések könyve semmit sem tud egy jelenleg a mennyben meglevő megdicsőült gyülekezetéről, amelyet meg kellene különböztetni a paruzia után fellépő beteljesedett gyülekezettől a Jel 21,3 k 6.-ban. A látók inkább a 7,9-17-ben mint időfeletti örökkévalóságot szemléli a mennyben azt, ami az időben élőkhöz csak a végnél jön el.
2. A gyülekezet számára az időben minden a *hypomoné*-n, a kitartáson múlik, a hitnek az engedelmességben /1,9; 2,2 k; 3,10; 12,19; 13,10; 14,12/. Ez a *hypomoné* a nyomorúság általi szorongatásnak felel meg. A gyülekezet kétféleképpen szenved: szenved a világgal Isten ítéletei alatt<sup>349</sup>, elsősorban azonban szenved a bizonyágtételért a világtól /1,9; 2,9 k; 7,14/. A *hypomoné* megmutatásánál derül ki, hogy ki tartozik valóban a gyülekezethez; Aki a Bárány könyvében van, aki kiválasztott, aki nem imádja az anti-krisztust.
3. A kísértésben megtámadott gyülekezet hordozza a bizonyágtételt a világgal szemben /11,3-13/. Az az ígéretük van, hogy mint Isten kijelölt, szent területe a profanizálástól védettek maradjanak /11,1 k/ és a bizonyágtételüket maradéktalanul teljesíthessék/11,10/. A végnél persze nem a világmisszió győzelme áll, hanem a bizonyágtétel leveréshez való eljutása. A tanúk "holtteste a város utcáján lesz, amelynek neve lelkiértelemben Sodomia és Egyiptom, ahol az ő Urukát is megfeszítették"/11,8/. A tanúságtételt úgy, mint az egyházat végül az antikrisztus legyőzi /11,7; 13,7/.

Mindez, amint már világos lett, mind a világtörténetnek, mind az egyháztörténetnek egy másik aspektusa, más mint ahogyan azt az Újszövetség többi könyvei közvetítik. Ezt nem szabad abszolúttá tenni, mint az egyháztörténeti beszűkült nézetekben ismételtelen megtörténik, de épp oly kevésbé lehet félretolni, mint ahogyan az a privilegizált egyházhoz közel van.

## 7. A beteljesedés

### a/ A gyülekezet célhozjutása /20,1-10/

A Jelenések könyve az ösztörténet folyamatát egy transzcendens jövő meghirdetésével zárja. Éspedig ezt a jövőt nem spekulatívan az emberi szükségletek kivetítéseként rajzolja meg; ez inkább mindannak a beteljesedése, ami az emberrel Jézusban történik.

És érvényes éppen az ezeréves birodalom oly sokszor félreértett képére /20,1-10/. Miután a sátán, akit a 12,7-12 szerint a mennyben Jézus megdicsőülése által már megfosztottak hatalmától, a földön is félreállított és ezzel a csábításnak és a kísértésnek a földön vége lett /20,1-3/, eljön Krisztus ezeréves uralma /20,4-6/. A keresztyének minden más halott előtt feltámadnak, hogy Krisztussal ezer évig uralkodjanak.

Mit mond ez a kép? A célja a keresztyéneknek az első feltámadásban való részvételéről szóló kijelentés /5/b. 6 v./ Ez a keresztyének külön feltámadása, amely megelőzi az általános feltámadást.

Ez az első feltámadás sajátosan őskeresztyén váradalom, amely idegen a zsidó apokaliptikától. Ez már az 1Thessz 4,16 kk és az 1Kor 15,23-ban megtalálható. Az "elsőzör" itt

nem idői, hanem minőségi elsőbbséget kell hogy jelentsen: a keresztyének feltámadásának - ezt akarja mondani - más az értelme, mint a mindenek megelevenedésének. A keresztyének nem csupán fizikai megelevenedésre, paradicsomi életre várnak, hanem olyan feltámadásra, mely Urukkal való eggyélételhez vezet, amely életet jelent.

A keresztyén végvárásnak ezt a közepét az 1Pt 1,8 k írja körül: "Őt szeretik... őbenne hisztek, bár most nem látjátok és kimondhatatlan dicsőült örömmel ujjongtok, mert eléritek hitetek célját." Ez felel meg annak, amit a János evangéliuma más kategóriákkal és az "elsőzör" képszerűsége nélkül ír körül /Jn 5,29/, amikor az életre való feltámadást ígéri /v.ö. 2Kor 5,8; 1Jn 3,2/.

Így az első feltámadásnak ez a képe a keresztyén végvárásnak a "szíve". Az eggyélétel az Úrral, akiben már most hisznek, nem átmeneti jellegű, hanem önmagában a felülmúlhatatlan új élet lesz: "Boldog ... az, akinek része van az első feltámadásban: ezeken nincs hatalma a második halálnak /t.i. a kárhozatnak/" /Jel 20,6/. Ezt az Úrral való beteljesedett közösséget úgy írja le most a kép második felében, mint uralkodást Krisztussal.

A Jel 20-nak a kiliasztikus értelmezése itt a misszió diadalmas útjáról és a földön a messiási uralom megvalósulásáról szóló kijelentésekben jut szóhoz. De minderről egyáltalában nem beszél itt a kép második fele. Sőt, a kontextus kizárja, hogy a feltámadott gyülekezet általában még más emberekkel érintkezésbe kerül. A "Krisztussal uralkodásnak" inkább a *basileia*-ban való teljes részesedés az értelme. Ha a keresztyéneket eddig Isten bbe az üdv-uralomba felvette /5,10/ mostantól csakugyan korlátozás nélkül szolgálhatnak Istennek és egymásnak.

A *kiliaszmus* a Jel 20-ra nem hivatkozhat tehát; ez, ahogyan történelmileg kimutatható a 2. században függetlenül a Jel 20-tól a saját szemléletében. A Jel 20 azonban a Messiás átmeneti uralkodásáról szóló zsidó-apokaliptikus képzeteknek csupán egyes elemeit, mint képanyagot vette át.

### b/ Az egytetemes világ-ítélet /20,11-15/

A 20,12-ben ezt olvassuk: "És láttam, hogy a halottak, nagyok és kicsinyek a királyi szék előtt állnak és könyvek nyitattak ki". Mindannyiukat, a keresztyéneket is, a munkájuk szerint ítélik meg, de a munkák "könyvei" szerint senki sem tud megállni. Csak azok menekülnek meg, akik az élet könyvében vannak, tudniillik a Krisztusban elválasztottak és elhívatottak /13,8/.

A könyvek képe, amelyek szerint az embert megítélik, ősrégi. Ezt már a halottak megítélésének óegyiptomi ábrázolásaiban megtaláljuk. De ebben az alakjában egyedülálló. Itt ugyanis a *végítéletnek sajátosan újszövetségi képzete* van. Pál szerint mindenki, a hit által megigazultak is, a cselekedetek szerint kerülnek ítéletre /2Kor 5,10/, és a magatartásukat komolyan mérlegelik; van dicséret és feddés /1Kor 3,12-15/. Az ítéletben való megállás azonban nem a cselekedetektől, nem is a keresztyének új engedelmességétől, hanem egyes-egyedül Krisztus közbenjárásától várható /Róm 5,9/. Ez a várás Jézusnak az ítéletre megjelenő Emberfiáról szóló logionján alapul, aki azok mellett tesz vallást, akik itt Jézus mellett vallást tettek /Lk 12,8/: A világbíró lesz a megmentőjük. Ezt a sajátos keresztyén vára-kozást ábrázolja a Jelenések könyve a könyvekről szóló képének a kialakítása által, éspedig annak a tulajdonképpeni ellentétnek a felmutatása által, mely egyrészt a cselekedetek könyve és másrészt egyedül az élet könyve által való megmenekedés között van.

## c/ Az új teremtés /21,1-8/

Az új teremtésről való /21,1-8/ lezáró látomásban sem találunk kiszínezett leírást, hanem annak meghirdetését, hogy mi várható a beteljesedéstől. Amit az 1-5 v.-ben, mint az emberiség számára szent jövőt meghírdet, az *nem a visszatérő aranykor*, amint az a Vergilius 4. eklógiájában utópisztikusán az emberiség problémái megoldásaként van megtervezve. Ez inkább az Isten országa látványos beköszöntése, amit Jézus megígért a boldogmondásokban és művében rejtetten jelenvalóvá tesz. Minden vers a beteljesedés egy lényeges vonását nevezi meg: új világot teremt /1 v./ és abba jön el a mennyből az új Jeruzsálem /2 v./ Ez az új Jeruzsálem nem a tökéletesek lakóhelye, hanem az *Isten gyülekezetének a szimbóluma*. Ez a "menyasszony", az Isten gyülekezetének a szimbóluma /19,7/. Az új világot az új gyülekezet számára teremti. Ez azonban azonos az új emberiséggel. A gyülekezet azért az, ami, mert Isten közöttük lakik /3.v./. Mivel Isten velük lakik, minden gonoszság el fog tűnni /4.v./. Amint az 5.v. összefoglalóan hírdeti, hogy "minden újjá" lesz /és ez a Jelenések könyvének az első ígéje, amelyet közvetlenül Isten szavaként jelöl meg!/. Az új teremtésben jut céljához a Jézus feltámadásában elkezdődött megújulás.

## 8. A végtörténeti eszkatológia kezdete és problematikája

a/ Az ember, a történelem és a világ testet is magába záró tökéletességre jutásának a várása az újszövetségi keresztyéniséget illetően semmiképpen sem önállóan fejlődött ki a környezete világképéből. A hellénista gondolkodás számára ez több volt, mint megdöbbenés, éppen úgy a hellénista zsidóság számára is. Már az 1Kor 15-ben ezért vitatkozik Pál azzal a mozgalommal Korinthusban, amely vitába száll a hívők testi feltámadásával. A palesztinai apokaliptika azonban az ilyen testi-történeti várakozások abszurd kifejeződésével több indítékot nyújtott a félreértésre, mint a pozitív kiindulópont. Pál nem másképpen védekezik, mint Jézus /8.§, 2/ a farizeusi apokaliptika várakozásával szemben, amely szerint az ember úgy jön vissza, ahogyan elment /Mk 12,18-27/. Így a keresztyén végvárás önálló képződmény az őt környező világban.

b/ Hol van azonban ennek az újszövetségi várakozásnak a kezdete? Pál éppen úgy tudja, mint Jézus, hogy Isten az embert személyes egészében igényli, mert a teremtő a teremtményét egész valójában célhoz akarja juttatni. Ezért számára az üdvösség elérése azon áll vagy esik, hogy a hívők éppen úgy, mint Jézus, személyes valójukban Isten előtti maradandó egzisztenciára támadnak fel. Pál számára a hívő ember megigazulása a testnek és minden teremtménynek a megváltásában kell hogy célhoz érjen /Róm 8,18-30/. Az új személyiséggé léétel azonban új kommunikációt is jelent másokkal, új közösséget és ezzel az új élethelyzetet azaz "új világot". Ezt az összefüggést képviseli az egész Újszövetség - maga a János evangéliuma is. Ma is megmarad a hittel összekötve ez a várakozás, hogy az En-Te-kapcsolat Istennel a halálon túl is fennáll és teljessé lesz, és hogy az új emberlét, amelyet Jézus követelt és rejtetten közvetített, oly módon jelenik meg, amint azt a húsvéti esemény előre jelezte.

c/ A hogyan felőli kérdés számunkra persze még összehasonlíthatatlanul nehezebb lett, mint a hellénista-zsidó ember számára volt. Erre a kérdésre: "Hogyan támadnak fel a halottak? Milyen testbe öltözve jelennek meg?" Pál már felelt: "Esztelen...Isten olyan testet ad annak, amelyet elhatározott" /1Kor 15,36.38/. Számunkra a hogyan felőli kérdés a természettudományos világkép zártságának és felmérhetetlenségének a láttán még inkább, mint Pál számára, minden elképzelhetőségen túl van. A végvárás ma még inkább az Istennel való közösség "mégis"-éből él, mint ahogyan azt a 73. Zsoltár kimondja. És ezzel magának Istennek éppen annyira elképzelhetetlen valóságából él.

d/ A Jelenések könyve alapvetően megmarad ezen a Krisztusról való bizonyosság és hit által meghúzott vonalon. Ez - az utolsó ciklusban sem - hozszenben a zsidó apokaliptikával, semmilyen tárgyyszerű leírást, időbeli tervet és az eseményeknek egymásutániságát. Itt is látomásbeli képeken hírdeti a végesemény lényeges vonásait, amelyek Krisztusban, Isten üdv munkája felőli hitben lesznek bizonyosak.

## 9. Jelenések könyve és Péter 1. levele - két nézőpont

Ha végül most az egésze visszatekintünk, akkor a helyzet a következő: A Jelenések könyve a keresztyéneket más nézőpont szerint állítja be a történelemben, mint a Péter 1.levele. A Péter első levele *szociálpolitikai felelősségre hív fel egy keresztyéniség előtti világban*, melyet Krisztusra tekintve szemléli. A Jelenések könyve ezzel szemben *a hitvallás melletti kitarásra kötelez*, mint bizonyágtételre *egy keresztyéniség utáni világ helyzetben*, amely a keresztyénelenes ideológia áldozatául esik. Mindkét nézőpont a keresztyén egzisztenciára nézve a társadalomban iránymutató. Nem leíróan, hanem kérügmaticusan gondolkoznak ezek és ezért nem zárják ki egymást, hanem polárisan kiegészítik.

Ezek a kijelentések a keresztyén egzisztenciáról a társadalomban, kitűzik a keretet a gyülekezet élethelyzetére nézve a Pál utáni időben. A társadalom struktúráiban való megállásról szóló ígének most egy összehasonlíthatatlanul szélesebben kifejtett és differenciáltabb ige felel meg a többi életkörülményben való megállás felől, melyben *a keresztyén embernek az individuális viszonyáról van szó a felebarátjához, a gyülekezetéhez, és mindenekelőtt önmagához és Istenhez*. Itt vannak a keresztyén lét sajátos gyökerei. Csak ha ezekben a viszonylatokban megmaradnak a keresztyének, akkor van feladatuk a társadalomban /Jel 3,16; Mt 5,13/.

A Pál utáni iratok fáradozása a keresztyén létnek ezért a belső helyzetért mindenkor különbözik az egyes egyházi területeken a helyi szituációk szerint. Ezért a következőkben az állásfoglalásokat ehhez az egyházi területek szerint tagolva szeretnénk megrajzolni.

## II. Fejezet

### A Jakab levelének és Máténak az igehirdetése Szíria egyházában

#### 45.§: A Jakab levele - az empiria parainetikus teológiája

Arnold Meyer, Das Rästel Jakobusbriefes, 1930; Gerhard Kittel, Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum, ZNW 30 /1931/, 145-156; Hermann Schamberger, Die Einheitlichkeit des Jakobusbriefes im antignostischen Kampf, 1936; Gerhard Kittel, Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes, ZNW 41 /1942/, 71-105; Kurt Aland, ThLZ 69 /1944/, 97-104; Werner Bieder, Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes, ThZ 5 /1949/, 93-113; Kurt Aland, Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter, ZNW 43 /1950/51/, 54-112; Georg Eichholz, Jakobus und Paulus. Ein Beitrag zum Problem des Kanons, ThE NF 39, 1953; Hartwig Thyen, Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie, 1956; Georg Braumann, Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes, ThZ 18 /1962/, 401-410; Etienne Trocmé, Les Églises pauliniennes vues du dehors: Jacques 2,1 á 3,13 StEv 2 /≠TU 87/, 1964, 660-669; Georg Eichholz, Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus, 1961; Ulrich Luck, Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus, Theologie und Glaube 61 /1971/, 161 kk; Eduard Lohse, Glaube und Werke - Zur Theologie des Jakobusbriefes, in: u.ö., Die Einheit des Neuen Testaments, 1973, 285-306.

Fontos kommentárok: Martin Dibélius /1921/, Meyer-K; Adolf Schlatter /1932/; Franz Mussner /1964/, Herder-K.

#### 1. Előzetes megjegyzés: a magyarázat problematikájáról

Alig van az Újszövetségnek olyan irata, amelyet történelmileg és teológiailag olyan nehéz besorolni, mint a Jakab levele. Azok a vélemények melyek a történeti és teológiai helyét érintik, éppen ezért messze eiválnak egymástól az ógyházban, a reformáció korában, valamint az újkori exegézisben.

##### a/ A keletkezés helyzete

A levél adatai a keletkezés helyzetét illetően rendkívül szűkösek. Az Úr testvére, Jakab írta volna, aki az apostoli zsinat óta az ögyülekezetet vezette és formálta Jeruzsálemben. Címzetteknek egészen általánosan a diaszpórában levő tizenkét törzset nevezi meg, /1,1/, amellyel nem a zsidó diaszpórát, nem is a zsidó-kereszttyénséget, hanem az egyházat gondolja, mint az új tizenkét törzs népét. Így a bevezetés egészen univerziálisan ökumenikus: Jakab, az Úr testvére ír az egész új tizenkét-törzs népének. Ténylegesen azonban a levél bizonyosan nem ökumenikus körlevél. Hol kell az első olvasókat keresni? Valószínűleg ott, ahol az Úr testvére neve tekintély volt, azaz a palesztinai-szíriai térségben. Más jelek is oda mutatnak, pl. a megjegyzés a korai- és kései esőről az 5,7-ben. Konkrét megjegyzéseket azonban a címzettek helyzetére sehol sem tartalmaz a le-

vél; ez tehát alapjában véve *nem levél, hanem intő, tanítói irat*, levélszerű bevezetéssel.

Az időt illetően a tartalma a Pál utáni kor helyzetét előfeltételezi. Polemizál a 2,14-26-ban a páli jelszóval: egyedül hit által! Azonban, amint még rá kell mutatni, nem magára Pálra, hanem arra az elernyedő kereszttyénségre gondol, amely számára ez a páli megfogalmazás csupán a kvietisztikus nyugalom párnája lett. Az a vita, amelyben Pál megfogalmazta a "megigazulás hit által a törvény cselekedetei nélkül" jelszót, levelünk mögött van. A kérdés: törvénytől szabad pogány-kereszttyénség vagy törvényeskedő zsidó-kereszttyénség az ami levelünk számára a múlté. A helye nem a Pál körüli kortársi vitában van, hanem a Pál utáni korban. Ezért és más indokokból nehezen fogalmazhatta közvetlenül az Úr testvére, Jakab, amikor már 63 körül mártírhalált szenvedett el /Euseb KG III, 23,10-24/. De akkor milyen történelmi és teológiai összefüggésbe kell a levelet helyezni?

##### b/ A történeti és teológiai elhelyezkedés<sup>351</sup>

1. A levél teológiai elhelyezkedését a reformáció óta ismételt Luther véleményének a befolyása határozta meg, mely az 1522 szeptemberi bibliájának az előszavából való. Luther Pálhoz méri a levelet és innen ítéli meg: "Ezért szent Jakab levele igazi szalma-levél...mert hiszen semmi evangéliumi jellege nincs".<sup>352</sup> "Erőteljesen szent Pál ellen és mindenki más frása ellen szól", mert "a cselekedeteiből igazult meg... és egyszer sem gondol Krisztus szenvedésének, feltámadásának és Lelkének oly hosszú tanításaira..."<sup>353</sup> Ezért változtatja meg Luther a levél helyét a kánonban, amennyiben a Zsidókhoz írt levél és a Júdás levele közé a Jelenések könyve elé teszi, az Újszövetség végére.

2. Úgy látszik, hogy Luthernek ezt a véleményét elsősorban az újabb exegézisek irodalomkritikailag megerősítik. Mindenekelőtt *Friedrich Spitta*<sup>354</sup> 1896-ban azt a hipotézist állította fel nagyon egyoldalúan, hogy a levél eredetileg zsidó irat lett volna, amelyet csekély mértékben kereszttyén módon átdolgoztak. Valóban a Jézus nevét mindössze kétszer tartalmazza /1,1 és 2,1/. Ezt a feltételezést *Arnold Meyer*<sup>355</sup> oly meggyőzően építette ki, hogy *Hans Windisch* is a kommentárjának<sup>356</sup> az alapjává tette. Ma természetesen teljesen eltértek ettől.<sup>357</sup> A Jakab levele megítélésére megtaláltak tárgyyszerű kérdést, mégpedig a formatörténeti analízis által!

3. *Martin Dibélius* 1921-ben a levélnek máig sem túlhaladott analízisét terjesztette elő<sup>358</sup>. Ő a formatörténeti kutatáshoz folyamodott, amelyet a szinoptikusokra nézve kifejlesztett és ezzel megállapította, hogy a levél külön műfajhoz tartozik, amit ő parainézisnek nevez.

Az intő beszéd hagyományos etikai intelmeket sorol egymás mellé anélkül, hogy gondolati összefüggést állítana fel. Az összetartozást, mint a szájhagyományánál szokásos - gyakran csak vezérszavak újján teremti meg. Így egyszerűen a parainézis természetéből kell magyarázni, hogy a Jakab levelében sem az egészben, sem nagyobb szakaszaiban nem lehet előrehaladó gondolatmenetet találni. A levél általában csak mondás-csoportokat nyújt és szabadon egymás mellé sorol kis intő szakaszokat.

4. A levél műfajába való eme bepillantásnak következményei vannak a tárgy-szerű *teológiai besorolásra*. Nem tekinthetjük és számíthatjuk a keresztyén tan kompendiumának, ahogyan tartalmilag Pálhoz viszonyul, hanem annak kell vennünk, ami akar lenni, parainézis-darabnak. Hogy a saját szándékának megfelelően ítéljük meg, azt kell kérdeznünk: a parainézis milyen műfaja ez? A zsidóval függ-e össze mint azt pl. Jesus Sirach-nál és a Tizenkét-testámentumban találjuk vagy a korai katolikussal, amit a Didache és a Hermas mutat, vagy a Jézus-hagyomány parainézisével?

Ez a kérdés elsősorban *Adolf Schlatter* nyomán vetődött fel. Ő hangsúlyozottan a levélnek a Jézus intőbeszédével való kapcsolatára mutatott rá,<sup>359</sup> miközben hangsúlyozta, hogy az intelmeket hordozó alap újra meg újra a Jézus /Máté szerinti/ boldogmondásait csillantja fel.<sup>360</sup> Ezt a látásmódot következetesen végigvezeti *Franz Mussner* az új kommentárjában, amelynek a bevezetését ezekkel a mondatokkal zárja: "Jakab számára nincs ezer "ha" és "de", hanem csak tiszta és egyértelmű követelése a segítségnek, a megbocsátásnak, a türelemnek, az egész élet eszkatológiai irányultságának. Így felel ez meg Jézus tanításának, amint az mindenekelőtt a Hegyi Beszédben ránk maradt."<sup>361</sup>

A másik oldal felé való fontos elhatárolás *Gerhard Kittel*<sup>362</sup> poszthumusz tanulmányában jelentkezett, amelyben átfogó anyagával arra mutatott rá, hogy Jakab parainézise világosan különbözik rigorózus magatartásával attól a mérsékelt keresztyén ethosztól, amelyet az apostoli atyák képviselnek. Ez fontos jelzés arra, hogy a levél jelentősen korábbi időpontból való, vagyis a második nemzedékhez tartozik.<sup>363</sup>

5. Ennek a különbségnek a megfigyelése magyarázhatja talán a levél *kanonizálásának talányát* is. Azt a parainetikus hagyományt, amelyet a levél képvisel, ugyan már az 1Klemen levélbe és Hermas Pásztorába felvették, másfelől azonban a levelet Origenes csak a 3. század elején említi kifejezetten és a kanonizálása felől hosszú vita után csak 367-ben döntöttek. Ez a látszólag ellentmondásos eljárás a parainézis műfajából magyarázható. Ez annyira egyoldalú és rigorózus volt, hogy a 2. század kezdetétől általában, mint istentiszteleti olvasmányt már nem ismételhették. Az olyan írások azonban, amelyeket hem olvastak rendszeresen, nem jutottak kánoni érvényre. Hogy miért nem olvasták Jakabot, azt látni lehet pl. ha a Jakab 5,1-6-ot összehasonlítjuk a Hermas Pásztorában a gazdagokról és szegényekről szóló megfelelő kijelentésekkel, amelyek kommentárként hatnak ehhez. A Jak 5,1 k így szól: "Tehát, ti gazdagok, sírjatok és jajgassatok bekövetkező nyomorúságaitok miatt! Gazdagságotok megronthadt, ruháitokat megrágtá a moly." Ezzel szemben Hermas vis. III, 9,2-6 csak azt a gazdagot fenyegeti, aki az éhezőket nem támogatja és a sim II. a gazdagok és szegények egymásmellettiségére nézve a gyülekezetben azt tanácsolja, hogy a gazdagoknak támogatniuk kell a szegényeket és a szegényeknek imádkozniuk kell a gazdagokért! Ahol ilyen kompromisszumos etika uralkodott, ott többé nem fogadhatták be a Jakab levele rigorózus parainézisét.

A levélhez intézett döntő teológiai kérdés ennek megfelelően így hangzik: A Jakab levelének a parainézisei eszkatologikusak-e Jézus követelményeinek az értelmében? Felrobbanthatja-e azonnal a társadalomnak az immans lehetőségét és előfeltételezi-e az ember totális megváltozását?

## 2. A "szabadság tökéletes törvénye"

Miközben az egész Újszövetség hangsúlyozza, hogy a *nomos* a keresztyének számára túlhaladott, Jakab nyolcszor említi, mint a keresztyének életére

nézve érvényes normát: a keresztyéneknek a törvény szerint kell élniük, mert aszerint fogják megítélni őket /2,12/.

E vezérely által a korai katolicizmushoz tartozónak bizonyul-e a levél? Hiszen már az apostoli atyáknál úgy jellemzik a keresztyén intőbeszédet ténylegesen és szövegszerűen kifejezve, mint "Urunk Jézus Krisztus új törvényét" /Barn 2,6/. Ezzel a keresztyén egzisztenciát eszkatológiátlanították. A keresztyének "harmadik nemzetséggé" lépnek fel a zsidók és görögök mellett, akik hasonlóképpen a maguk *nomosa* szerint élnek. Így ez a vezérszó messze nyúló perspektívát vázol fel. Ezt szemünk előtt kell tartanunk, ha megkíséreljük kideríteni, hogy milyen értelemben vezeti be Jakab ezt a vezérfogalmat.

### a/ A törvény és az Ige /Jak 1,25/

Az első helyen, ahol a *nomos* vezérfogalomként szerepel /1,25/, Jakab azt a törvényt, amely mellett a keresztyének elkötelezik magukat, igényes prédikátummal a környező világ *nomoi*-aitól elválasztja: A keresztyéneknek a "szabadság tökéletes törvénye" szerint kell tájékozódniuk.<sup>364</sup> Ezt az igényes fordulatot elsősorban a kontextusból kell megmagyarázni. Ezt azért vezeti be, hogy az Ige tehát a prédikáció felőli kijelentéseket a gyülekezetben továbbvihesse.

1. Az 1,22-25-ben az Ige hallgatásáról szóló mondás-sorozat a törvényhez vezet el: "De az igének ne csupán hallgatói, hanem megtartói is legyetek, hogy meg ne csaljátok magatokat. Mert ha valaki csak hallgatója az igének, de nem megtartója, az olyan, mint az az ember, aki a tükörben nézi meg az arcát. Megnézi ugyan magát, de elmegy és nyomban el is felejt, hogy milyen volt. De aki a szabadság tökéletes törvényébe tekint bele és megmarad mellette, úgyhogy nem feledékeny hallgatója, hanem tevékeny megvalósítója: azt boldoggá teszi cselekedete." Ebben a sorozatban a "törvényre" történő utalás a 25.versben elvállik az "igéről" szóló előző beszéd-től. Az "ige" általános őskeresztyén szóhasználat szerint az az üzenet, amelyet a gyülekezetben hirdetnek, az evangélium. Jakab az evangéliumot, a keresztyén üzenetet eszerint törvénynek érti? Úgy tűnik mégis, hogy a kettőt semmi esetre sem azonosítja, az igének nem csupán parainetikus jellege van! Az 1,18 szerint az ige az újjászületést munkálja, az 1,21 szerint a megkereszteltbe "beoltatik", azaz, amint a Jer 31,33 az üdvösség idejére nézve ígéri, a szívbe lesz beírva, hogy ezáltal szívből cselekedjünk. Ha azután az 1,25-ben az igét "törvény" váltja fel, akkor ez azt jelenti, hogy a *törvény az ige imperatív oldala*, amely az engedelmisséget nem csupán követeli, hanem egyúttal munkálja is.<sup>365</sup>

2. Ha az, amit Jakab törvénynek nevez, ily módon kapcsolódik az evangéliumhoz, akkor világosan elvállik a korai katolicizmustól. A korai katolicizmusban ugyanis az evangélium két részre esik szét: Az egyik - mindenekelőtt a sákramentumban közvetített - kegyelem-adás /így először a Barn 2,6/; a másik az erre következő intés, amelyet már most "a mi Urunk Jézus Krisztus új törvényének" jelölnek. Különösen erőteljesen lép előtérbe e kettő közötti kapcsolat a Hermas Pásztorában: Hermas szerint

a keresztség eltörli az előző bűnöket és közvetíti a Lelket; ettől fogva a megkeresztelték az ő erejében Krisztus törvénye szerint élnek /m IV, 3,1 k/; vis III, 5,1-4/<sup>366</sup>

*Jakab ezzel szemben nem egy részt jelöl "törvénynek, hanem az ígének az egyik oldalát, amely egyúttal újjászületést munkál.* Ily módon egy fokkal még erősebben rögzíti az indikatívusz és az imperatívusz szoros összetartozását, miközben a korai katolicizmus számára az a bűneltörles indikatívusza és az imperatívusz teljesen szétesnek.

#### b/ Törvény és szabadság

Jakab a törvényét a "szabadság törvényének" nevezi /1,25; 2,12/. E kijelentéshez nem találunk analógiát az Újszövetségben, Pál a törvényről és az evangéliumról egészen másképpen szól. Számára *nem a törvényt által lesz szabad* az ember, inkább az a szabad, aki *a törvénytől szabad* /Róma 7,1-4; Gal 4,25 k/, és hasonló mondható el továbbá az egész Újszövetségről, Máténál található bizonyos beszűkülés. Ezzel szemben Jakab megfogalmazása hellénista és zsidó analógiákra emlékeztet.

1. Mind a hellénista, mind a zsidó világban azt a ma megdöbbentő elképzelést képviselték, hogy az ember a törvény által lesz szabad. *A stoa* azt tanította, hogy a bölcs úgy lesz szabad, ha beilleszkedik abba a törvénybe, ami a világertelmennek megfelel.<sup>367</sup> Ezt az elképzelést *Filo* átvitte a mózesi törvényre és így magyarázta: mint ahogyan nem a zsarnok alatt, hanem a törvény szerint élő polgárok szabadok, így vannak azok az emberek is, akik a törvény szerint élnek, vagyis szabadok, ellentétben azokkal, akik felett a harag, a kívánság stb. uralkodik<sup>368</sup> /v.ö. 4Makk 14,2/. Aki a törvénynek engedelmeskedik, az szabad lesz, tudniillik szabad az indulatoktól.

Többnyire a zsidóság értelmezésében "a szabadságnak" ezt a lelkesítő görög fogalmát a rabbinusok saját törvényükkel kötötték össze. A Misna Aboth 6,2-ben figyelmeztetnek az Ex 32,16-ra: "Ne olvass *charut*-ot /bevésni/, hanem /másként punktfrozva/ *cherut*-ot, mert senkit sem találsz szabadnak azon kívül, aki a Tóra tanulmányozásával foglalkozik." Aki ugyanis magát a Tórának adja át, az szabad minden földi úrtól és hatalomtól, mert egyedül Isten az Ura. Ez a zsidó büszkesége, hogy egy úr sincs felette a Tórán és annak az Urán kívül /Jn 8,33/.

2. A "szabadság törvénye" megfogalmazást a Jakab levelében ezek szerint az analógiák szerint kell érteni?<sup>369</sup> A megfogalmazás és a kontextus más magyarázatot tesz valószínűvé. A genitívus csupán csak ezt jelentheti: olyan törvényről van szó, amely lényegesen összefügg a szabadsággal. Ehhez a megfogalmazáshoz egyáltalában nem találunk zsidó analógiát.<sup>370</sup> Sajátosan keresztyén megfogalmazás lehet.

Hogy lényegében hogyan függ össze a törvény és a szabadság, az szemlélhető lesz Jakab kontextus-kijelentéseiben. A törvény szabadságot hoz, mert ez az ígének az imperatívusza, amely beleplántálódik az emberbe és azt belülről változtatja meg /Jak 1,18,21/. Más szavakkal, ez a szabadság törvénye, mert eszkatologikus törvény Jer 31,31 kk értelmében. Ez úgy követel az embertől, hogy a kegyelem által egyúttal új magatartásra teszi szabaddá. Erre a törvényre érvényes az, amit a Jn 13,34 az új parancsolatról mond: "új parancsolatot adok nektek, hogy szeressétek egymást: ahogyan én szeretetek titeket." Bizonyos megfelelés Pálnál is előtűnik van, amikor magát mint *ennomos Christou*-t említi, azaz mint aki bensőleg Krisztus kívánalmához kötött /1Kor 9,21/.

#### c/ A törvény tartalma

1. Az 1,25-ben a "szabadság törvényét" "tökéletesnek" nevezi. A "tökéletes" /*teleios*/ a levél számára héber értelemben az, ami "teljes", vagyis nem a legfelső fok görög értelemben /v.ö. 1,4/. Nem azért tökéletes a törvény, mert a törvény ideális típusa lenne, hanem *mert az embert teljesen igénybe veszi teremtője számára, őt belülről teljesen megragadja és szabaddá teszi!*

Ezt a magyarázatot a 2,8-14 megerősíti. Itt a törvény oszthatatlan egészét hangsúlyozza: "Mert aki valamennyi törvényt megtartja, de akár egy ellen is vét, az valamennyi ellen vétkezett. Mert aki ezt mondta: "ne paráználkodj": ezt is mondta "ne ölj". Ha pedig nem paráználkods, de ölsz, megszegted a törvényt" /2,10 k/. Azt akarja mondani, hogy aki a törvényt egyetlen utasítása ellen vétkezik, nemcsak pontosan egy hibát vétett, hanem az egészet elvétette, mert nem a rendelkezések összessége előtt áll, hanem "az előtt aki mondta azt".<sup>371</sup>

A törvénynek ez az értelmezése megfelel annak a módnak, amellyel Jézus a mózesi törvényt magyarázza. Megtiltja, hogy a törvényt statikus rendelkezések summájának lássuk és általuk magunkat Isten igénye elől elhatároljuk. Ellenkezőleg minden parancsot Isten élő igéjére nézve transzparenszé tesz /10.§, 3/. Ezen a bázison fejt ki azután Máté a tökéletesség követelményét /Mt 5,48; 19,21; v.ö. 46.§, 5/b-vel/.

2. A törvény mindezek szerint Isten teljes igényének a kifejezése. De hogyan viszonyul ez az ószövetségi törvényhez? A tökéletességnek az éppen megtárgyalt követelményét a 2,10 kk-ban a *tízparancsolat két parancsán* fejt ki és a 2,8 utal a felebaráti szeretet ószövetségi parancsára. A dekalógus parancsait itt alapjában véve *nem a törvény alkotórészeiként, hanem Isten oszthatatlan igényének a példáiként* idézi. A 2,8 sem azonosítja "a királyi törvényt" a szeretet parancsával, hanem megmagyarázza: a királyi törvény, amely szerint a keresztyének cselekednek, megfelel az Írás szeretet-parancsának!

Így Jakab itt is a Jézustól kiinduló alapvonalat követi: az egyes parancsolatok mindig Isten mindenkor aktuális és totálisan megjelenő igényének csak a példaszzerű körülírásai, amelyet sohasem rendelkezések summájaként kell körülírni. Ezt húzza itt alá a "királyi törvény" fordulattal: A törvény "királyi", mert az eszkatologiai Isten-országának a királyától indul el. Belőle Isten eszkatologiai uralkodásának az igénye szólal meg.

Ebből következik: A királyi törvény nem az Ószövetség valláserkölcsei parancsolata, mint ahogyan később a korai katolicizmusban egészen Ireneus-ig ez a helyzet, nem a szeretet parancsolata által kiegészített dekalógus<sup>372</sup>, hanem Istennek az az igénye, amely az ószövetségi parancsolatok mögött van. Ez az igény példaszzerűen van összefoglalva a szeretet parancsában, példaszzerűen van kifejtve a dekalógusban, de sohasem azonos a rendelkezések valamilyen summájával. Ezért Jakab a maga sajátos parainézisét nem úgy fejt ki, mint ezeknek a parancsolatoknak a magyarázatát, hanem ennek az igénynek példaszzerű körülírásaiaként akut éllel az éppen meglevő helyzetre. A levél parainézise a "szabadság tökéletes törvényének" a körülírása és eszkatologaiainak bizonyul a Jézus értelmezésében.

d/ Az ember megítélése a törvény szerint

1. A felebarát és a törvény. A 4,11 k-ben a felebarát bíráló megítélésétől óvó intelmet először nehezen érthető módon a törvényre utalással indokolja meg: "Ne rágalmazzatok egymást, testvéreim. Aki testvérét rágalmazza, vagy ítélkezik felette, az a törvényt rágalmazza és a törvény felett ítélkezik. Ha pedig a törvény felett ítélkezel, nem megtartója, hanem ítélőbírája vagy a törvénynek". Ítélni itt azt jelenti akárcsak Mt 7,1-ben, a másik magatartását megítélni és elítélni. De hogyan lehet a másiknak ez a megítélése a törvény megítélésévé? Ez akkor lesz világos, ha mellé helyezzük mint kontraszt-képet ahogy a farizeusok törvény szerint ítélkeztek.

A farizeus elkötelezettnek tartja magát arra, hogy a másikat mint önmagát is, állandóan a törvény rendelkezéseihez mérje és megítélje. Amíg a törvény statikus rendelkezések summája, addig az ember magatartását a törvények szerint lehet és kell megítélnünk. A Jakab törvény-felfogása szerint azonban éppen ez nem lehetséges. Itt a törvény ellentétben a farizeusokkal, nem objektíven meglevő norma, hanem Isten akarata, amely a másiknak a szívébe van beletérve, azaz minél sajátosabban meghatározza őt lelkiismerete által, annál sajátosabban veszi igénybe minden helyzetben.

Ha a törvény Istennek az egyes embert egyre aktuálisabban, a bensejében igénybe vevő akarata, akkor értelemszerűen érvényes a Róma 14,14: "Ki vagy te, hogy más szolgája felett ítélkezel? Tulajdon urának áll, vagy esik." Jakab sajátos terminológiájában ez így hangzik: "Aki a másikat megítéli, az az őt meghatározó törvényt ítéli meg." A másik megítélése tehát magának a törvénynek a megítélésévé lenne.

2. A végítélet és a törvény. Nem kevésbé tanulságos a törvény jellegére és tartalmára nézve a 2,12 k: "Úgy beszéljete és úgy cselekedjete, mint akiket a szabadság törvénye ítél meg. Mert az ítélet irgalmatlan ahhoz, aki nem cselekedett irgalmasságot, az irgalmasság ellenben diadalmaskodik az ítéleten." Ez a tétel úgy látszik, hogy az egész Újszövetséggel ellentétben áll, mert az Ú.S.Z. a Lk 12,8 és Róm 5,9-től a Jel 20,12 k-ig abban egyetemes, hogy a végítéletben az üdvösség nem a törvény által, hanem egyedül Krisztus által várható. Jakab sem a mózesi törvény szerinti ítélettel ítéli meg a hallgatóit, hanem a szabadság törvénye szerint.

Aki a szabadság törvénye szerint várja az ítéletet, az irgalmasságot vár, az irgalmasok számára. Ez célkitűzés, mely a 2,13-ban figyelemreméltó módon kijelentő módban van megformálva, érthető lesz, mielőtt látjuk, hogy miként függ össze az irgalmasság várása és a magunk irgalmassága. A Máté evangéliuma éppen ezt az összefüggést fejti ki; ott az irgalmasok mondatnak boldognak /Mt 5,7/ és attól a gonosz szolgáltól vonja meg a kegyelmet, aki a felebarátjától megtagadja az irgalmasságot /Mt 18,33/. Így itt kettős az összefüggés. Aki nem irgalmas a felebarátjával szemben, az nem várhat irgalmasságot; de egyúttal megfordítva is igaz: aki maga egyedül az irgalmasság várásából él, az irgalmas lesz a felebarátja iránt.

Így a Jak 2,12 szerint is a törvény azért a "szabadság törvénye", mert azt az engedelmséget, amit az kíván, maga munkálja. Ez annak az ígének a parancsoló oldala, amely az irgalmasok boldogmondását tartalmazza! Jellem-

ző persze a levelünket illetően az, hogy ezt az ígéretet az imperatívusz alá rejti.

e/ Összefoglalás

A "törvény" fogalmának a sajátos alkalmazása a Jakab levelében együttesen ezt mutatja: A levélnek az a sajátossága, hogy *evangélium követelő oldalát egyoldalúan kidombortja* és ezt a "törvény" fogalmával jelöli. A levél intelme ennek a törvénynek a körülírása. A szabadság királyi és tökéletes törvényét akarja kifejtetni, nem kazuisztikusan alkalmazott előírásokat akar adni, hanem olyan példákat, amelyeket az egyes emberek az aktuális cselekvésben, mindenkor hitből, saját felelősségükre, a helyzethez mérten elfogadhatnak. Az a törvény, amit a Jakab levele képvisel, ezáltal *sem zsidó, sem korai-katolikus értelemben vett törvény*. Ez az evangélium indikatívuszának megfelelő imperatívusz.

Mi indítja a levelet az evangélium ezen oldalának az egyoldalú hangsúlyozására? E kérdés megfeleléséhez arra a hagyományra lehet utalni, amelyben levelünk áll. A korai keresztyén hagyománynak ahhoz az áramlatához tartozik, amely a Máté evangéliumától a Didache-ig és tovább a szír egyházi rendekig fut. Ebben a szír-palesztín hagyományban megkísérlik azt, hogy *a keresztyén mivoltot életre szóló szabályokkal írják körül és így empirikusan ábrázolják*. Ez az eljárás feszültségben van a páli területen szokásos parainézisekkel. Jakab és hasonlóképpen Máté /46.§, 5/ nyilvánvalóan nem vár segítséget a saját gyülekezeti helyzetükre nézve a páli úttól. Sőt az, ami a szír-palesztín gyülekezetekben Páltól kiindulva használatos, számukra olyan, mely a bomlást mozdítja elő /Jak 2,14-16; Mt 5,17-19/.

3. Hit és cselekedetek - az empiria teológiájának a programja

A hitről és cselekedetéről szóló ismert szakaszban /Jak 2,14-26/, a levél a csúcspontjához ér. Az itt megszólaló téma számunkra több szempontból aktuális. Először azért, mert itt Pál és ezzel a kánon egysége kérdésessé lesz, másodsor azért, mert a levelet e kijelentésekért Luther és a reformatori hagyomány megtámadta, mindenekelőtt azonban azért, mert ez a téma a jelenlegi teológiai eszmecsereben aktualitást kapott.

a/ A Jakab 2,14-26 érvelési menete

1. E szakasz azt a *tételt* képviseli, amelyet kérdés alakjában helyez előtérbe: "Testvéreim mit használ, ha valaki azt mondja, hogy van hite, de cselekedetei nincsenek? Vajon üdvözítheti-e őt egyedül a hit?" /2,14/ A tétel tehát így hangzik: *A hit cselekedetek nélkül nem menthet meg*.

2. Ezt közvetlenül a 15-20 versekben *két negatív érvvel* indokolja meg. A 15-17 versek: a cselekedetek nélküli hit éppen annyira semmis, mint az a felebarátí szeretet, amely csak el nem kötelező szavakban nyilvánul meg. A 18 k vers: A hitre hivatkozás magában - és ez Jakab számára ezt jelenti: hit cselekedetek nélkül - semmis, mert semmit sem tud felmutatni és örökösi lehetőséghez közelíti.

3. A 20-25 versekben két olyan pozitív érv következik, amely az Ószövetség kora-keresztényen magyarázatára nyúlik vissza. Ábrahám hite a cselekedet által jutott a célhoz, tudniillik a készsége által arra, hogy Izsákot feláldozza /21-24/ és Ráhab is cselekedetek által igazult meg /25 v./<sup>373</sup>. Eszerint az írás csak a cselekedetekkel összekötött hitnek ígér üdvösséget.

#### b/ Jakab fronthehelyete

1. Pál ellen fordul - Jakab? Első pillantásra egészen úgy tűnik, hogy a Róm 3,28; Gal 2,16 és Róm 9,32-ben levő centrális páli tételekkel polemizál, amikor megvonja a végkövetkeztetést: "Látjátok tehát, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán a hit által" /Jak 2,24/. Ez a benyomás megerősödik, ha látjuk, hogy a Jakab tételét a 2,21 kk-ben polemikusan a Gen 15,6 exegeziséből fejt ki, az Ábrahám hitéről szóló ígéből, amelyre Pál a Róm 4 és a Gal 3-ban hivatkozott.

Ez a benyomás azonban csal. A Róm 3,28-ban az alaptétel u.is másképpen hangzik, mint a Jakab által vitatott megoldás. A Róm 3,28 a hit által való megigazulást proklamálja "a törvény cselekedetei nélkül" /pistei chōris ergōn nomou/, de nem cselekedetek nélkül! Jakab tehát nem Pál tétele ellen polemizál, hanem az abból levont megoldás ellen.

2. Jakabnak nincs heretikus elmélete, hanem gyakorlati magatartás van a szeme előtt, tudniillik olyan kereszténység, amelynek Isten és az egyedüli hit által való megigazulás világnézeti elméletté lett, amelyről annyira meggyőződött, hogy többé már nem érinti a magatartást. Az ilyen meggyőződés-kereszténység különböző kontextusokban léphet fel. Halott igazhívóséggé lehet, amely intellektualizmusban fullad ki; ugyancsak polgári keresztényen liberalizmussá lehet, amely világiasan éli és a kegyelmet olcsó kegyelemmé teszi. Ez, a Jakab levele keletkezési helyének az összefüggésében nézve, a második nemzedék tipikus jelensége és ezen túlmenően annak a gondolati hagyománynak, amelyből Jakab jön, idegen és elidegenítő.

Jakab e jelenséggel szembeni polemijának az Újszövetségben a legközelebbi ellenpárja Máténál van, aki a Lk 6,46 logionját mintegy szerkesztőként e tételig továbbképezi: "Nem mindenki megy be a mennyek országába, aki ezt mondja nekem: Uram, Uram, hanem csak az, aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát /Mt 7,21/, és aki a királyi menyegző példázatát az ünnepi ruha felőli kérdés által kiegészíti /Mt 22,11 kk/.

#### c/ Jakab és Pál

Ha Jakabot Pállal összehasonlítjuk, először meg kell kísérelnünk az igazi különbségek kiderítését.

1. *Jakab másokhoz címezi a mondanivalóját*, amikor a meglankadt szokás-kereszténységgel szemben polemizál. Pál ezzel szemben a Róm 3-ban a törvény által való megigazulás zsidó és a Gal 3-ban a judaista útja ellen veszi fel a harcot. Pál azokra az emberekre tekintve szól, akik a törvénynek a kereszténység előtti útjához ragaszkodnak, Jakab a keresztényen hit megalkadását tartja a szeme előtt.

2. *Jakab más terminológiát használ*. A terminológiai különbség alkalomszerűen a megfogalmazásra korlátozódik, Jakab zsidó módra szól a hitről és keresztényen módon a cselekedetekről, Pál megfordítva. Ez a fogalmazás még tovább menve érinti a cselekedetet, de a hitet nem. A különbség inkább így határozható meg: Pál számára a hit tartalmának a funkciója. Az ember pontosan annyira hisz, amennyire engedi, hogy Isten a Krisztus által meghatározza. A hit *creatura verbi*, az Ige teremtménye /2Korr 4,4,6/. Mivel a hit tartalmának a funkciója, tartalma révén a szeretetben hatékony /Gal 5,6/. Csak mint *hypakoé pisteós* /hitbeli engedelmisség: Róm 1,5/ egzisztál. Amit Jakab "cselekedetnek" nevez, Pálnál ezért az "az igazság gyümölcse" illetve "a Lélek gyümölcse" /Róm 6,22; Gal 5,22; Fil 1,11/. Alkalomszerűen ezt a gyümölcsöt cselekedetnek is nevezi /Kol 1,10/, de általában az *ergo* fogalmát teológiailag precízen arra az engedelmes tetre használja, amit a mózesi törvény követel.

*Jakab* számára a hit nem olyan valami, mint a rabbinusi teológiában, cselekedet a cselekedetek mellett, hanem a keresztényen egzisztencia alapja. A kereszténynek az ő számára is a hívők /Jak 1,3; 2,1,5/. *A hit nem valamilyen cselekedet, hanem a cselekedetben mutatkozik meg* /1,3 k; 2,1,18/. Így Jakab számára a hit teljesen általános-őskeresztényen értelemben az alap. Páltól különbözően azonban ő a hitet nem tartalma felől tartja szem előtt, hanem tisztán *fenomenológiai-empirikus* módon lelki magatartásként, mint a hívést. Ezért kell neki oly súlyosan követelnie is, hogy ezt a pszichikai magatartást a megfelelő magaviselettel, a cselekedettel kell összekötni. És ami végül a "cselekedet" fogalmának a különböző alkalmazását illeti, azt lehet mondani: Pál számára a "cselekedet" az, amit a törvény követel, miközben Jakab a "cselekedet" alatt azt érti, amit Pál a hit gyümölcsének nevez. "Cselekedetről" a mózesi törvény értelmében Jakab egyáltalán nem beszél.

3. E terminológiai különbség ismerete mutatja az utat a *tárgyi-teológiai kapcsolatot meghatározásához Jakab és Pál között*. A döntő kérdés ugyanis ez: Azt mondaná-e Pál az igazság gyümölcseiről, amit Jakab a cselekedetekről mond? Pál Jakabot a negációban helyeselné. Magától érthető, hogy az a hit, amely nem a megfelelő magatartással jár együtt, nem számítható igazságnak /1Kor 6,9; 10,5-13/. Pál persze az engedelmisségnek ezt a csodjét nem cselekedetek nélküli hitnek jelöli, hanem megkérdezi, hogy ott, ahol az engedelmisség hiányzik, egyáltalában van-e hit /2Kor 13,5/. Nem azt követelné, hogy a hithez cselekedeteket ragasszanak, hanem, hogy a hit élő legyen. Ez azonban nem pusztán terminológiai különbség!

Helyeselhetné-e Pál tárgyszerűen is azt, amit Jakab a meglepő terminológiájában pozitívan mond a megigazulásról? Az olyan mondatok, mint a Jak 1,25 /"Aki a szabadság tökéletes törvénye...megvalósítója, azt boldoggá teszi cselekedete"/, a 2,22 és 24 /"...cselekedetekből igazul meg az ember"/, amint láttuk, nem intellektuális megigazulás-tan, amely arra hív fel, hogy a magatartásunkról könyvet vezessünk, hanem intő ígértet, amely a hit megbizonyíttására hív fel. Jakab gondolatban távol van attól, hogy a végítélet eredményét cselekedetekből akarja kiszámítani. Alig van az Újszö-

vetségnek olyan irata, amely oly nyomatékosan tanítja, mint a Jakab levele, hogy a keresztyének is még naponként sokat vétkeznek, "mert sokat vétkezünk mindnyájan" /3,2/. A Jak 5,16 int: "Valljátok meg azért egymásnak bűneiteket!" Ezért Jakab az ítéletben nem elszámolásra vár, hanem irgalmasságra /2,12 k/. De ha ezt a teljes szándékot is nézzük, megmarad a kérdés: Pál az intő ígélet tekintetében nem beszélne így. Bizonyos, hogy ő is elismerést ígér a jó cselekedeteknek /1Kor 3,14 k; 2Kor 5,10/, de a végítéletben a megítélést sohasem a hit magatartásából, hanem egyedül a tartalmától, tudniillik Krisztustól teszi függővé /Róm 5,9 k/. A Jakab erőszakos intelme Pál számára az üdvbizonyosságot rombolná le.

4. A Pál és Jakab közötti sajátos különbség azonban csak akkor lesz világos, ha azt kérdezzük meg, hogy tulajdonképpen mi indította Jakabot arra, hogy ilyen módon követelje a keresztyén magatartást. Akkor ugyanis a szemlélet- és kijelentésmód olyan különbségébe ütközünk, amely komoly figyelmet követel.

Pál a keresztyén mivoltáról szintézisben Isten üdv munkája felől nézve beszél. Az előadására nézve a nagy indikatívusok a jellemzők, amelyek azt mondják ki, ami Istentől származik. *Jakab ezzel szemben analitikusan írja le a keresztyén mivoltot, hogy miként kell ennek empirikusan megnyilvánulnia az ember pszichéjében és magatartásában.* E különböző szemléletmódnak különböző beszéd mód felel meg. *Pál kérügmaticusan beszél, Jakab azonban pszichológiai tárgyúsággal.* Fenomenológiailag és pszichológiailag kísérli meg leírni, hogy a keresztyén magatartásnak a tapasztalatban milyenek kell látszania.

5. Kézenfekvő, hogy mi a pozitív eredménye ennek a kijelentésmódnak. Jakab levelének a megszólítása kikerülhetetlenül konkrét. Megszégyenít minden olyan látszat-keresztyénséget, amely üres szavakban és kvietisztikus fogalmakban él. Megragadó példák segítségével a hit megbizonyítására kényszerít, megfelelő keresztyén magatartásra. Ha ezt felismerjük, akkor látnunk kell *e kijelentésmód határát.* Jakab parainézise annak a korai-katolikus kísérletnek az előfoka, hogy pszichológiai pedagógia által eszközölje ki azt, amit csak az embert teremtő módon megváltoztató igehirdetés tud elvégezni. A keresztyén mivoltot végülis sohasem lehet leírni, mint életformát; Krisztus ígéletében kell bízni, hogy ez a keresztyén mivoltot munkálja, természetesen csak a betöltött, konkrét ígéletben. Jakab is tudja ezt alapján véve; ez végül világos lesz figyelemreméltóan a törvény megítéléséről szóló ígéletén /4,11 k/. Ezért tartozik a parainézise joggal, empirikus éle ellenére az Újszövetséghez.

#### 46. §: Jézus megjelenésének értelmezése Máténál

Ernst von Dobschütz, Matthäus als Rabbi und Katechet, ZNW 27 /1928/, 338-348; Adolf Schlatter, Die Kirche des Matthäus, 1929; George Dunbar Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, 1950; Charles Harold Dodd, Matthew and Paul, NTS 1 /1953/54/, 53-66; Krister Stendahl, The School of St. Matthew, 1954; Poul Nepper-Christensen, Das Matthäusevangelium - ein judenchristliches Evangelium, 1958; Günther Bornkamm - Gerhard Barth - Heinz-Joachim Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, 1960 /1968<sup>5</sup>/; Joachim Gnika, Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran, BZ NF 7 /1963/, 43-64; Reinhart Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäus-Evangelium, 1963; Wolfgang Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangelium, 1964<sup>3</sup>; Georg Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus, 1971<sup>3</sup>; Günther Baumbach, Die Mission im Matthäus-Evangelium, ThLZ 92, /1967/, 889-893; Rolf Walker, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium, 1967; Nikolaus Walter, Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus, StEv 4, 1968, 246-258; Jack Dean Kingsbury, The Parables of Jesus in Matthew 13, 1969; William G. Thompson, Matthew's Advice to a Divided Community. Mt 17,22-18,35, 1970; M. Jack Suggs, Wisdom Christology and Law in Matthew's Gospel, 1970; Bruce J. Malina, Structure and Form of Matt. XXVIII. 16-20, NTS 17 /1970/71/, 87-103; Ulrich Luz, Die Jünger im Matthäusevangelium, ZNW 62 /1971/, 141-171; Anton Vögtle, Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20, in: u.ö., Das Evangelium und die Evangelien, 1971, 253-272; Wolfgang Trilling, Matthäus, das kirchliche Evangelium-Überlieferungsgeschichte und Theologie, in: Schreiner, Gestalt, 186-199; Christop Burger, Jesu Taten nach Matthäus 8 und 9, ZThK 70 /1973/, 272-287; Hubert Frankemölle, Amtskritik im Matthäus-Evangelium?, Biblica 54 /1973/, 247-262; ders., Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditions-geschichte des "Evangeliums" nach Matthäus, NTA 10, 1974; Joachim Lange, Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktions- geschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20, 1973; Jack Dean Kingsbury, The Structure of Matthew's Gospel and its Concept of Salvation History, Catholic Biblical Quarterly 35 /1973/, 451-474; ders., The Composition and Christology of Matt 28: 16-20, JBL 93 /1974/, 573-584.- *Fontos kommentárok:* Pierre Bonnard /1963/, Commentaire du Nouveau Testament; Floyd V. Filson /1960/, Balck's NT Commentaries; Walter Grundmann /1968/, ThHK; Erich Klostermann /1971<sup>4</sup>/, Hdb.; Ernst Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, hg.v.W. Schmauch /1956/, Meyer-K /Sonderband/; Adolf Schlatter /1959<sup>5</sup>/; Josef Schmid, Das Evangelium nach Matthäus /1959/, RNT; Julius Schniewind /1962<sup>10</sup>/, NTD; Eduard Schweizer /1973/, NTD.- 4 a-hoz: Robert Horton Gundry, The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope, 1967; Wilhelm Rothfuchs, Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums, 1969; Richard S. McConnell, Law and Prophecy in Matthew's Gospel. The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew, 1969; M.D. Goulder, Midrash and Lecture in Matthew, 1974.- 5-höz: William David Davies, Matthew V.18, in: Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, 1957, 428-456; des., The Setting of the Sermon on the Mount, 1964; Robert A. Guelich, "Not to Annul the Law Rather to Fulfill the Law and the Prophets"; an Exegetical Study of Jesus and the Law in Matthew with Emphasis on 5:17-48; Diss Hamburg 1967.- 6-hoz: Wilhelm Pesch, Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18, BZ NF 7 /1963/, 220-235; Kenzo Tagawa, People and Community in the Gospel of Matthew, NTS 16 /1969/70/, 149-162; Eduard Schweizer, Matthäus und seine Gemeinde, 1974.

A Máté evangéliuma szerkesztésének kérügmaticus-teológiai tartalmát fogjuk a következőkben kiemelni és összefoglalóan ábrázolni.

Minden evangéliumunkban három réteg fonódik egymásba: 1. Jézus képe, ahogyan ez a tanítványok elé tárult, - 2. E kép alakulása a beszámoló közlő tanúk és a beszámoló hagyománya által, - 3. A hagyománynak az evangélisták

által történő szerkesztői átdolgozása a gyülekezet helyzetére. *Kérdésünk itt kizárólag a harmadik rétegre érvényes.*

Hogy mi történik a szerkesztés által, az részleteiben csak az exegetikai kutatás által deríthető fel. Itt abból az anyagból indulunk ki, amely a többi evangéliummal való összehasonlítás által és a fogalmi valamint tartalmi sajátossága révén messzemenő egyértelműséggel a Máté szerkesztésének bizonyul.

### 1. A helyzet

Itt legegyszerűbben a szükséges differenciálást kell elvégezni. A szerkesztés-történeti munkamódszernek először azt kell megkérdeznie, hogy egy írás *milyen helyzetből* származik és *milyen helyzetre* nézve íródott. E két kérdés között egy eddig csak kevésbé figyelembe vett különbség van. Éppen a Máté evangéliumára érvényes az, hogy az a helyzet, amelyből a hagyománya ered, nem minden további nélkül azonos azzal, amelyre nézve íródott!

#### a/ A Máté-hagyomány keletkezési helyzete

1. Az evangélium a külön anyagában olyan hagyomány-darabokat hoz, amelyeket a korai palesztín-egyházban lehetett tovább adni, mert csak számára bírtak jelentőséggel és alapjában csak neki voltak érthetőek. Így a Mt 10,17-23 üldözéssel kapcsolatos logiái láthatóan a palesztínai kereszténység sorsát tükrözik vissza, amikor a tanítványok "szinedriumaiknak" való kiszolgáltatásáról /a zsinagógai bíróságokra kell gondolni/ és "Izrael városaiból" való menekülésről szól, s ugyanez érvényes mintegy a templomadóra történő utasításra nézve is /Mt 17,24-27/.

2. De többé már *nem ez az a helyzet*, amelyre nézve Máté ír. Ez inkább számára a múlt. A Mt 22,7 szerint a szolgák cselekedetein feldühödött király "a gyilkosok városát" felégette. Az evangélium tehát Jeruzsálem pusztulása után íródott, de az egyház és a zsinagóga között még nem rajzolódott ki az a helyzet, amely a Jabne-i zsinat rendelkezéseiből adódott 80 után. Mindenesetre a nevezett palesztínai külön hagyományokban visszatükröződő palesztínai helyzet már mögötte van. A Máté gyülekezete nem fizet többé semmilyen templomadót, mert a templom már nem áll fenn. Éppen olyan kevésbé lehet az üldözési logiákból azt következtetni, hogy ez a gyülekezet még a zsinagóga kötelékéhez tartozik. Alapvetően látható az, *hogy olyan hagyományokat ad tovább, amelyek nem az ő gyülekezeti helyzetére vonatkoznak.*

Hogyan magyarázható ez? Az evangélista véleménye szerint ezek a Palesztínára vonatkoztatott kijelentések amelyeket ma a palesztínai egyház helyzetének a hagyomány-történeti analízise alapján értelmezünk, Jézus palesztínai helyzetéhez tartoznak. Tehát a történelmi távolság tudatában ír. Elsősorban Jézus akkori történetét akarja ábrázolni és csak azután világossá tenni, hogy ez miképpen vonatkozott az ő gyülekezetének a helyzetére.

### b/ A célhelyzet

1. Az a helyzet, amelybe az evangélium be akar vezetni, alapvetően az utolsó versekben lesz látható, a feltámadott és a megdicsőült utasításán: "Menjete el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet!" /28,19/. Ez az evangélium a zsidókból és pogányokból való egyetemes egyháznak íródott. Az az idő, amelyben a Mt 10,5 utasítása érvényes volt /"Pogányokhoz vezető útra ne térjete le, samaritánusok városába ne menjete be, inkább menjete Izrael házának elveszett juhaihoz!", mögötte van.

2. Az az egyetemes egyház, amelyhez Máté fordul, sok jel szerint a szíriai térségben keresendő. Oda utalnak már a nyelvi előfeltételek. Az evangélista úgy veszi, hogy az olvasói a palesztínai zsidóság nyelvét és hagyományát ismerik és ezt Palesztínán kívül csak Szíriában lehetett előfeltételezni. Ott található a Didacheban és Ignatiusnál a Máté-hagyomány alkalmazásának az első nyomai és ott voltak meg annak az intenzív vitának az előfeltételei, amelyet az evangélista a zsidósággal folytatott. Ennél fogva lehet elfogadni, ahogyan ez messzemenően történik, hogy az evangélium egy szíriai gyülekezet számára fogalmazódott meg. Hogy az Antiochiában vagy egy föníciai tengerparti városban keresendő-e, azt persze többé nem lehet kideríteni.

### 2. A kérügmatis cél a kutatás megítélése szerint

Az evangélium mai szerkesztés-történeti kutatásának figyelemre méltó előfokát már 1910 körül megtaláljuk. *Adolf Schlatter* "Theologie der Apostel" c. művének egyik szakaszában jellemezte azt a módot, amellyel Máté a Jézusról szóló híradást a gyülekezete számára formálta<sup>374</sup> és "Die Kirche des Matthäus" monográfiájában rekonstruálta a gyülekezeti helyzetet. Olyan munka ez, amelyet később részletesen *George Dunbar Kilpatrick* vitt tovább. Schlatter munkájához poláris megfélelésben *Heinrich Julius Holtzmann* az evangéliumot "jó katolikusnak" /ami "korai katolikusnak" mondható<sup>375</sup>/ jellemezte. Az evangélista egymással szembenálló hagyományokat katolikus színtézissé köti össze; így hangsúlyozta például egyfelől, hogy a törvényből egy vessző sem esne el /5,18/, hogy azonnal azután Jézus antitéziseit hozza, amelyek a parancsolatok ószövetségi szó szerinti szövegét megszüntetik /5,21 k/. Az elsővel a konzervatív, az utóbbival a szabadabb zsidó-keresztényeknek kedvez.

*Holtzmann*nak a szemléletmódját hosszú, a formatörténeti kutatás által kitöltött szünet után tovább viszik, amikor a *Bultmann* iskolája 1950 után szerkesztéstörténeti kérdések felé fordult. A kutatások 1960-ban megjelent gyűjteményében *Günther Bornkamm* tanítványával *Gerhard Barth*-tal és *Heinz Joachim Held*-del, Mátét egyoldalúan a nomisztikus-zsidókeresztény vonalra helyezi.<sup>376</sup> Eszerint /hogy az előző példánál maradjunk/ az evangélista nem hozza összhangba az 5,18-t és az antitéziseket, hanem az antitéziseket a törvény kifejtésének tartja! *Bornkamm* erre az egyoldalú látásra azért jut, mert még teljesen a klasszikus formatörténet gondolkozásmódjának a rabja marad. Úgy gondolja, hogy az evangélista kijelentéseinek közvetlenül vissza kell tükröznie az ő gyülekezeti helyzetét és így ahhoz a tételhez jut el, hogy a Máté gyülekezete még zsinagógai kötelékben él és még fizeti a templomadót.<sup>377</sup>

Fordulatot jelentett a Bultmann-iskolában, amikor *Georg Strecker* alapvetően elfordul ettől a szemléletmódtól és munkájának /Der Weg der Gerechtigkeit, 1962/ a szkopuszaként rámutatott: Máté történeti módon gondolkodik, nem közvetlenül egzisztenciálisan, megkülönbözteti a Jézus idejét az egyház idejétől, miközben a jézusi hagyományt historizálja. Persze Strecker szerint a Jézus ideje nem csupán múlt, Máté egyházi jelenétől való idői távolságban megvilágított korszak; inkább "eszkatologiai jelentőség"<sup>378</sup> tulajdonítható neki Jézus eszkatologiai követelménye által és annak általa való előképszerű beteljesedése révén. E két szempont Jézus idejét az üdvörténet egy darabjaként minősíti.

Máténak ezt a historizáló szemléletét Rolf Walker egyoldalú élességgel viszi tovább. Programszerű tétele így hangzik: "Jézusnak Izráellel való vitájának az egész ábrázolása üdvtörténeti szempont alatt áll: ez /kérügmátikus/ történetírás, nem az egyháznak Izráellel való aktuális vitáinak a tükré."<sup>379</sup>

Georg Streckerrel szemben kutatási szempontból egyenértékű antitezist képez a leipzig-i katolikus exegetának, Wolfgang Trilling-nek az önálló vizsgálódása: "Das wahre Israel". Ha Strecker szerint az egyház csak eszkatologikus követelmény és ennyiben Isten országát reprezentálja, akkor Trilling szerint a messiási üdv jelenvaló és ezzel a világhelyzet üdvösségesen megváltozik. Interpretációja Máténak sok dologban jobban megfelel, mint a Strecker-é, noha Mátét valamivel jobban a korai katolicizmus közelségébe tolja el.

### 3. Az üdvtörténeti ábrázolás

a/ *A Jézus ideje* Máté számára Izráellel való találkozásának az ideje. Jézus találkozása Izráellel az ő számára, ellentétben Lukáccsal, nem az alatt az előjel alatt áll: "először a zsidóknak, azután a görögöknek", hanem e jelszó alatt: Egyedül Izráelnek, hogy az Írás beteljesedjék! /Mt 15,24/. Jézusnak Izráellel való kizárólagos találkozásában ér végehez Izráel története és ért a céljához Isten üdvterve. Így a Jézus útja Máténál ellentétben Lukáccsal, nem idői-helyi folyamatként és a szakaszokra osztódó történelem egy korszakaként kerül bemutatásra, hanem úgy, mint a *prófétálás által egyetlenként minősített idő*.

b/ *Az evangélium vége* /Mt 28,19 k/ mondja meg, hogy *miképpen vonatkozott a gyülekezet idejére* alapvetően Jézusnak ez az egyszeri útja. Ez a kulcs az egész evangélium megértéséhez. A feltámadottnak ez az ígéje kétféle dolgot mond:

1. "Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön...tegyetek tanítvánnyá minden népet." Ez azt jelenti: Jézus nem akkor lesz a népek tanítójává, ha neki a Földinek a tanítását mint egy rabbiét elfogadják, hanem ha hozzá a Feltámadotthoz és Megdicsőülthöz odafordulnak. *A tanítványság Jézus elmenetele után, éppen úgy, mint földi napjaiban a Jézus személyéhez való csatlakozás*, nem csupán a tanításának az elfogadása. Csak a feltámadásának és megdicsőülésének az alapján hat tovább Jézus földi munkája.
2. Ezt mondja: "Tegetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek a nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt amit én parancsoltam nektek." Jézus parancsa tehát - mindenekelőtt elsősorban a Hegyi Beszédben - keresztelési parainézis kell, hogy legyen. A keresztelés azonban alapvetően Jézusnak az egyes emberhez történő odafordulása helyére lép, amely az embernek követést és hitet nyújtott és amelynek a képét Máté a 8,1-9,34-ben vázolja fel. *A keresztség és a keresztség parainézise által történő új közvetítésre nézve ábrázolódik az evangéliumban Jézus működése.*

c/ Ez az ábrázolás kettős módon is a helyzetre vonatkoztatott.

1. Máté Jézus találkozását Izráellel, a zsidósággal való apologetikai-missziói vitájára tekintve dolgozza ki. Ezáltal egyúttal a jézusi hagyományt eredeti helyzetére nézve interpretálja és ezért a maga mélységében érti meg, ahogyan az egyetlen másik evangéliumban sem történik.

2. Mindabban, amit mindenekelőtt e célkitűzésre tekintettel apologetikaként terjeszt elő, mégis ezen túlmenően az a szándék rejtezik, hogy *a Jézus megjelenését teológiailag értelmezze*, hogy a gyülekezetnek megmondhassa, kicsoda az ő Ura. E két vonal egymásba fonódása egyenként látható lesz, ha a következőkben *a három, Máté számára jellegzetes teológiai témát* pontosabban ábrázoljuk, tudniillik *Jézus messiasságát, a törvény betöltését* Jézus parancsa által és *Izráelnek az egyház által történő leváltását*.

### 4. Jézus messiassága

Nem túl sokat mondunk, ha megállapítjuk, hogy Máté az egyháznak századokon át mutatta az utat, ahogy ő Jézust, mint az Ószövetség Messiását megérthette. Ő, nem Pál, adta az egyház kezébe a kulcsot Jézus messiasságának az interpretációjához, mégpedig mindenekelőtt Írás általi bizonyításával.

a/ *Az Írás által történő bizonyítás*

1. A tényállás. Egyik evangélium sem, és igazában véve az Újszövetség egyetlen másik írása sem mutat rá olyan sztereotíp módon az ószövetségi jóvendölésekre a Jézus megjelenése által való beteljesedésére, mint a Máté evangéliuma. Máté nemcsak átvette az összes utalást és célzást az Ószövetségre, amelyeket a forrásaiban Márknál és a Q-nál talált, hanem kiegészítette tekintélyes számban a saját bizonyítékaiival, mindenekelőtt az úgynevezett *tizenegy reflexiós idézettel*.

Noha a reflexiós idézetek joggal olyannak számítanak, mint melyek Mátéra különösen jellegzetesek, kérdéses, hogy ő maga fogalmazta-e meg azokat. Miközben az evangélista ugyanis a többi idézetnél, az általa beillesztettekénél is, ugyanúcs mint Márk és a Q a LXX-t követi, a reflexiós idézetek túlnyomóan egy másik, a maszoréta szöveghez közelálló szöveg-típusokhoz tartoznak.<sup>380</sup> Hogyan magyarázható ez a különbség? Gyakran elfogadják azt, hogy Máté ezeket a reflexiós idézeteket egy olyan bizonyosság-gyűjteményből vette át, melyet a palesztinai egyházban a zsidókkal való missziói - apologetikus vitában alkalmaztak. *Krister Stendahl* ezen túlmenően azt gyanította, hogy ezeket a keresztény írás-tudomány egy iskolájánál dolgozták ki, amelyből Máté is jött, aki magát Máté e kiépített és kifejezett beteljesedésére? A beteljesedésnek a nézőpontja mint olyan, kezdettől fogva a Jézus-hagyománnyal volt összekötve; hiszen ez már hozzátartozik az 1Kor 15,3-5-beli őskérügmához. Mi ezen túlmenően a sajátossága a Máté írásbizonyításának?

Miközben a reflexiós idézetek tartalmának az evangélistával való összefüggése bizonytalan, ezek bevezetés-formája mindenesetre tőle származik. Ez Mátéra nézve egészen tipikus fordulatokat tartalmaz. Gyakran így hangzik: "Ez azért történt, hogy ezzel beteljesedjék /hina pléróthé/, ami megmondott /ho rhétheis, illetve to rhéten/"<sup>382</sup> Mit akar Máté e kiépített és kifejezett beteljesedésére? A beteljesedésnek a nézőpontja mint olyan, kezdettől fogva a Jézus-hagyománnyal volt összekötve; hiszen ez már hozzátartozik az 1Kor 15,3-5-beli őskérügmához. Mi ezen túlmenően a sajátossága a Máté írásbizonyításának?

2. Az apologetikai cél. Szemmel láthatóan Máté Jézus útjának bizonyos *markáns adatait mint megjövendőlteket akarja felmutatni*. Különösen feltűnő példa a szándékára a bevonulás elbeszélésének a feldolgozása a Mt 21,1-9-ben. Itt illeszti be a 21,5-be a Mk 11,1-11 par szemben a Zak 9,9 reflexiós idézetét és egészíti ki, hogy betű szerinti megfelelést érjen el, a 21,2.7-ben egy második hátsóállattal, "odavezették a szamarat csikójával együtt... Jézus pedig ráült" /21,7/.<sup>383</sup> A 4,15 k-ban és 27,9-ben is az elbeszéléseket a korabeli idézetekhez igazítja.

Milyen jellegűek most tehát Jézus útjának azok az adatai, amelyeket Máté ezen az egyenesen utólag kiszámítható módon pótlólag mint megjövendőlteket akar felmutatni? Reflexiós idézeteket találunk a szűztől születésre /1,23/, a betlehemi születési helyre /2,6/, az Egyiptomból való menekülésre /2,15/, a betlehemi gyermekgyilkosságra /2,18/, a zsidók által ráragasztott "názáreti" /azaz a Názáretből való ember/ melléknévre /2,23/, a távoli Galileában való fellépésre /4,15 k/. A továbbiakban megtaláljuk ezeket a Jézus gyógyításaira vonatkozóan /8,17/, valamint a továbbadás megtiltására /12,18-21/, bizonyítékokat a példázatokban való rejtett beszédre /13,35/, továbbá végül a Jeruzsálembé való bevonulás alázatosságára /21,5/ és a Júdáspénzre /27,9 k/. Az itt szóba hozott eseményeknek kétségtelenül abban van a közös vonásuk, hogy ezek a gyülekezet és a zsidóság közötti párbeszédben vitások voltak! A maguk részéről a zsidók a Jézus messiásvoltát elutasították, illetve diffamálták azt. A zsidó polémia szerint Jézus házasságon kívüli gyermek volt és Egyiptomban varázslást tanult; názáreti eredete minden messiási igényt kizárt és ugyanez érvényes a működésének Galileára való koncentrálására, e munkásság jelentéktelen voltára és végül a saját tanítványa által történt végső kiszolgáltatására.<sup>384</sup>

Így a reflexiós idézeteket elsősorban a zsidóság elleni apologetika hozta létre. Hogy mennyire meghatározza Mátét a zsidósággal szembeni apologetikus frontállás, különösen szembetűnően megmutatkozik a sírt őrizőkről szóló elbeszélésen /27,62-66; 28,4.11-15/, hiszen ez nem a feltámadás tény-szerűségét bizonyítja, hanem hogy az üres sír zsidó magyarázatát a tanítványok manipulációi által megcáfolja. Nincs másképpen Máténál az Írásbizonyosság, amennyiben az apologetikus és inkább védekező, mint bizonyító az értelmezése. Máté nem akar, mint később az apologeta Justinus,<sup>385</sup> ésszerűen kiszámítható Írásbizonyosság útján mintegy történelmi vagy történetfilozófiai igazság-bizonyítékot szolgáltatni a keresztyénység számára.

3. Az üdv történeti megértés. Ha a reflexiós idézeteknek a védekező apologetikán túlmenően pozitív értelmük is kell, hogy legyen, akkor az az, hogy a gyülekezetnek az *üdv történeti megértést* feltárja. Ha ugyanis ezeket tárgyszerű kontextusban halljuk, akkor kitűnik, hogy nemcsak egyes történelmi adatokra, hanem Jézus működésének lényeges vonásaira mutatnak rá, ahogyan azokat Máté a Messiásra nézve az Ószövetségben előre megjövendőltnek látja. És ilyen értelemben hallja azokat az evangélista és azt akarja, hogy a gyülekezete is eljusson ezek meghallására. Ennek a gyülekezetnek - hogy tételszerűen elébe vágjunk - azt akarja mondani: Jézus a Meg-

ígért, mert a megalázott és a könyörületes, aki a megalázottakért és az irgalmasokért jön!

Hogy az evangélista az Írásra való utalások által mind magának, mind a gyülekezetnek ebben az értelemben az ügy üdv történeti megértését keresi, az világos lesz kétségtelenül a Hós 6,6 tőle származó kétszeri idézetén /Mt 9,13; 12,7/. Máté Jézus szájába helyezi a munkásságának két kulcsfontosságú helyén a prófétai isteni szót: "irgalmasságot akarok és nem áldozatot!" Ezzel azt az alapelvet akarja felmutatni, amely szerint Jézus cselekszik, amikor az őt követőknek megadja a szabadságot, hogy az ő szolgálatában a szombatot megtöriék, hogy éhségüket csillapítsák /12,1-8/, és amikor a bűnösöknek a vele való közösséget ajándékozza, hogy egészségesek legyenek /9,9-13/. Így mindkét esetben a törvény áttörése, amely követelmény és üdvrend, annak a könyörületességnek a megmutatását igazolja, amit Isten tulajdonképpen akar.

Ennek megfelelően a bevonulás elbeszélésének a két reflexiós idézete is /Mt 21,5/ nem csupán a két hátsóállatra mutat, hanem döntően Jézust mint *prays*-t, mint alázatost jelöli, aki éppen mint ilyen a Megígért. Ami a bevonulásban írásszerűen bizonyul, az nem egy kiszámítható külső esemény, hanem *Jézus munkásságának egyik alapvonása!* E szerint az üdv történeti lényeg-értelmezés szerint Jézus éppen nem azért a Megígért, mert egyes jövendöléseket beteljesített, hanem mert Istennek az emberrel kapcsolatos tulajdonképpeni szándékát megvalósítja. Ő a Megígért, mert ő az az alázatos és irgalmas, aki az alázatosokat és az irgalmasokat magához fogadja.

Ezt a mátéi nyelvhasználatról is le lehet olvasni. A szinoptikusokban csak Máténál található *prays* /héber *anav*, alacsony, alázatos/ melléknév Jézust jelöli így az úgynevezett Üdvözítő-hívásában /11,29/, mint ahogyan a bevonulásban a reflexiós idézetben is /21,5/, miközben azt a Máté által kialakított Mt 5,5-beli boldogmondásban azokra az emberekre alkalmazza, akiknek ő üdvösséget hoz. Az alázatosokhoz a "kicsinyek" /*hoi mikroi*/ is hozzátartoznak. A kiemelésüket Máté a 18,6-ban a Mk 9,42-ből veszi át, hogy azokat a 18,10.14-ben, 10,42-ben kizélesítse. /Az egész Máté külön külön anyaga/. Ennek az elnyomott kicsinyekre való /alázatosakra/ hangsúlyozott utalásnak azokra, akiknek szükségük van a támaszra, megfelel arra a könyörületességre való utalás, amely segítséget nyújt. A Máté szerinti evangéliumban az *eleein* /könyörülni/ gyökéből való szavak lépnek elő, hogy egyfelől kijelentsék: maga Jézus az aki irgalmasan cselekszik és hogy másfelől irgalmasságot keres. Így veszi át a Mt 20,30-ban a felkiáltást: "Uram, Dávid Fia, könyörülj rajtunk" a Mk 10,49-ből és a 9,27-ben a vak gyógyításáról szóló egész elbeszéléssel együtt ezt megismétli, azért, hogy a Jézus gyógyító munkájáról szóló képet, mely a 8. és 9. részben van, kiegészítse. Amint már láttuk, kétszer /Mt 9,13 és 12,7/ idézi a Hós 6,6-t: "Irgalmasságot akarok és nem áldozatot!" Amint Jézus maga irgalmasságot cselekszik, úgy keresi az irgalmasokat. Ezekre érvényes a 18,33, a gonosz szolgának szóló ige: "Nem kellett volna-e neked is megkönyörülnöd szolgatársadon, amint én is megkönyörültem rajtad?"

Jézusnak, mint alázatosnak és irgalmasnak ezt a képét, aki az alázatosokat és irgalmasokat magához fogadja, mindezek szerint az Írás általi bizonyítást alátámasztja. Ugyanezek a szándékok, amelyeket az evangélista itt kifejti, térnek vissza a messiási méltóság-megjelölések kidolgozásánál.

b/ A messiási címek

1. Jézus, a *Dávid Fia* Izrael számára. Máté a krisztológiai címeket, amelyeket Márknál és a Q-ban talált, jelentékenyen megváltoztatta. A legfeltűnőbb az, hogy a "Dávid Fia" megjelölést előnyben részesíti. Egy újszövetségi irat sem helyezi csak megközelítően sem úgy előtérbe ezt, mint ő.

*Statistikailag a szó a következő képet adja:* Márknál és belőle átvéve Lukácsnál a "Dávid Fia" cím csak kétszer jön elő /Mk 10,47 k par Lk 18,38 k; Mk 12,35 k par Lk 20,41-44; Mt 22,41-46/. Ezzel szemben Máténál hétszer jelenik meg a cím /1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30 k; 21,9.15; 22,45/, az egész Újszövetség többi részében sehol. A hét mátéi helytől eltekintve az említett két Márk-paralleltól, 20,30 k par Mk 10,47 k; 22,45 par 10,47, mindegyik, vagyis az öt szerkesztői jellegű. Mindenekelőtt azt lehet elfogadni, hogy ez az előnyben részesített szerkesztői fordulat a "Dávid Fia" cím, palesztinai külön hagyománya révén került hozzá közel. Valóban ezt a címet minden jel szerint a palesztinai egyházban használták Jézusra. Így használja a palesztinai hagyományt átvéve - a Jelenések könyve a címet egy apokaliptikus képben /Jel 5,5; 22,16/ és az ugyanúgy Palesztinából származó formula a Róma 1,3 /továbbképzése a 2Tim 2,8-ban/ említi a dávidi származást /26.§, 4/.

Ez a palesztinai hagyomány, amely a Didache szerint a szír egyház liturgiájában tovább hat /Did 10,6/, indíthatta Mátét arra, hogy a címet szerkesztőként felhasználja. Máté persze ezzel nem azt akarja, hogy a gyülekezetének a Krisztus-megjelölését a Jézus helyzetébe visszavigye; ez ellen szól már az a tény is, hogy ez a megjelölés a szírjai egyház egyik hitvallás-formulájában sem található, hanem csak a liturgiai hagyományban. A megjelölést csak historizálva alkalmazza, azaz, hogy Jézus földi útjáról tegyen kijelentést.<sup>386</sup> Nyilvánvalóan ezzel is elsősorban a zsidóság elleni apologetika a szándéka. A rabbinusi zsidóságban a "Dávid Fia", /*ben David*/ persze az uralkodó Messiás-megjelölés. Máté azonban most semmiképpen sem viszi át ezt a zsidó várakozást Jézusra. Ő mást mond ki a Dávid Fiáról, mint amit a zsidóság *ben David*-tól vár. Ha ezt a címet négyszer a gyógyítási csodákkal köti össze, /9,27; 12,23; 15,22; 20,30 k/, akkor nála bizonyára ezt jelenti: Dávid Fia a gyógyulásokat úgy hozza, mint az irgalmas, aki a rászorultakat segíti; Izraelnek ő hozza az üdvösségre jutást. A kánaáni asszony, aki Jézus Izraelhez küldetését kifejezetten kiemeli, így kiált hozzá: "Uram, Dávid Fia" /15,22/. Ennek megfelelően Jeruzsálem népe is ezzel a kiáltással köszönti Jézust: "Hozsánna a Dávid Fiának" /21,9.15/.

Így a megjelölés alkalmazása mindenekelőtt apologetikusan mondja: Jézus a megígért Dávid Fia volt, mégpedig más módon, mint ahogyan a zsidóság várta és várja őt. A *ben David*-tól senki sem várta, hogy koldusokat fog gyógyítani. Jézus azonban úgy jött, mint irgalmas segítő, mint az az alázatos, akit az alázatosak fogadnak el /21,9.15/. Ebben ismét észrevevesszük az apologetikán túl vezető pozitív üdvtörténeti kijelentést. *Máté megtölti, a palesztinai hagyománytól ösztönözve, a címet az őszövetségi jövendölésből, ahogyan az Jézus megjelenéséből látszik.* Ily módon értve, írja körül e cím Jézus Izraelhez való egyszeri küldetését.

2. A *kyrios* megszólítás a tanítványok részéről. Máténál a *kyrios* alkalmazása mind megszólításnak, mind megjelölésnek Márkkal és a Q-val szemben erősen kiszélesedik. Ennek a kiszélesedésnek a szándéka az alkalmazás módjából világos. "Úrnak" Jézust a segítséget keresők és elsősorban a tanítványai szólítják; mégpedig ez a megszólítás a tanítványokhoz oly konzekvensen kapcsolódik, hogy a hagyomány által felkínált megszólításokat ez helyettesíti. A 20,33-ban például a *kyrie* áll a Mk 10,51-ben lévő *rab-bouni* helyett.<sup>387</sup> Különösen jellemzők a következő helyek: az árulásnál Júdás Jézust *rabbi*-val szólítja meg /26,25/, ezzel szemben a tanítványok *kyrie*-vel /26,22/. A követéstről szóló beszélgetésben a 8,18-22-ben az írástudó *didaskale*-t /tanítót/ mond, a tanítványok azonban ismét *kyrie*-t /8,19.21/ mondanak.

Ezt a szerkesztést azzal próbálták magyarázni, hogy Máté a Megdicsőült *kyrios*-ként való megszólítását a gyülekezetben a földi napokra vetítette volna vissza.<sup>388</sup> Ha azonban mind a kontextusra, mind a hagyományra figyelünk, akkor differenciáltabb folyamat rajzolódik ki: Máté a *kyrie* megszólítást, amelyet a hagyomány szerint a földi Jézussal kapcsolatban használtak /34.§, 2/, a gyülekezet nyelvére fordította le, és így megfordítva: a Megdicsőült segítségülhívását a gyülekezetben tartalommal töltötte meg: Aki Jézust, mint Urat szólítja meg, segítséget várhat tőle, ahogyan azt nem formájára, hanem módjára nézve földi működésében előre megrajzolta!

A bibliai helyek egész során át az "Úr" megszólítást az *eleéson* /könyörülj/ segítségül hívással köti össze /9,27; 15,22; 17,15; 20,30 k/ vagy *sóson*-nal /ments meg/ /8,25; 14,30/. Ezzel gyakran a *proskynein* - imádó, nem csupán alázatos leborulás - kapcsolódott össze /8,2; 9,18; 15,25; 20,20/; a 14,33-ban következik a kérés meghallgatása. A 4,9 k szerint ez a *proskynein* a segítségül hívásnál Istent illeti meg. Ennek megfelelően Jézust a *kyrie* felhasználásnál akkor értjük helyesen, ha benne azt látjuk, aki Isten helyett segít. Máté ezzel is ahhoz akarja elvezetni a gyülekezetet, hogy a Megdicsőültnek *kyrios*-szal való istentiszteleti segítségül hívásához egy képet kapcsoljon, amely a Földről konkrétan alakult ki.

3. *Isten Fia*, mint a tanítványok hitvallása. Már Márknál az "Isten Fia" megjelölés többszörösen Jézusra vonatkozott. Ez vehető észre a mennyei hangból a keresztelésnél és a megdicsőülésnél /Mk 1,11; 9,7/ és a démonok védekező kiáltásából /Mk 3,11; 5,7/. A keresztnél azonban a százados az egyetlen az emberek közül, aki Jézusról, mint Isten Fiáról vallást tesz /Mk 15,39; v.ö. Mt 27,54/. Máté ide kapcsolódik és a Márknál még sok értelmű címből teljes tanítványi hitvallást csinál, először a vihar lecsendesítésénél /Mt 14,33/, azután Péter hitvallásában: "Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia" /Mt 16,16/. Ez a megjelölés összefogja azt, hogy üdvözítő munkája alapján kicsoda Jézus Istentől küldve. Hogy ennek mi a tartalma, ezen túlmenően azt Istenről, mint az "Atyáról" és Jézusról, mint a "Fiáról" szóló képszerű beszéd jelzi.

4. Jézus a *Fiú* - Isten az Atya. Az "Isten Fia" cím ugyan, amint jeleztük, kifejlődött függetlenül e képes beszédől, de mégis közvetve tőle telt meg tartalommal. Így magyarázza a Q-ból vett középponti íge, a Mt 11,27:

"Atyám mindent átadott nekem és senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú és az, akinek a Fiú akarja kijelenteni." Eszerint Jézus Istennek a kizárólagos kijelentője, mert ő maga egyedülálló kapcsolatban áll Istennel. Nem úgy, hogy Isten általa mintegy Atyaként tárul fel, hanem közvetítéssel, azaz Jézus nyitja meg a tanítványoknak az utat Istenhez, mint Atyához. Mert ő Jézus Atyja, azért lesz az ő Atyjuk.

Mégpedig Máté erősíti meg és bővíti Istennek, mint Atyának a megjelölését Márkkal és a Q-val szemben nagy mértékben: Márknál Isten csak háromszor jön elő mint Atya, nevezetesen az egyetlen imádságbeli megszólításban *abba* /Atya/ /Mk 14,36/, azután abszolút értelemben ebben a képpen: "az Atya - a Fiú" /Mk 13,32/ és végül "a ti mennyei Atyátok" szólásmódban /Mk 11,25,26/. A Q-ban Jézus ezen túlmenően Istenről exkluzívan, mint "az én Atyám"-ról szól /Lk 10,22 par Mt 11,27/. Miközben Lukács még csak három további helyet illeszt hozzá /Lk 2,49; 22,29; 24,49/, Máté pótlólag 30 saját helyet. Tizenkettőben közülük Jézus Istenről úgy szól, mint arról, aki kizárólagosan az ő Atyja és ezért a munkáját eszkatologialilag, mint a bíró munkáját erősíti meg /pl. Mt 7,21; 10,32 k; 18,10,19,35/. A többi helyen, amelyekből a legnagyobb rész a Hegyi Beszédben van, Isten a tanítványok Atyja, aki magatartásukra számot tart és éppen akkor jutalmazza azt, ha öntetszelgés nélkül egészen hozzá irányul /pl. Mt 5,48; 6,1.4.6/.

5. Az *Emberfia-cím* magyarázata. Miközben Máté az "Úr" és "Fiú" két krisztológiai megjelölést előtérbe juttatja, mert azok a Krisztus gyülekezetében szerepet játszanak, az "Emberfia" régebbi címet /19.§, 2/ visszaszorítja illetve magyarázólag korlátozza.

Máté az *Emberfia-cím*et kettős módon interpretálja: 1. Szerkesztőként beilleszti azt, így a Péter hitvallását bevezető kérdésbe: "Kinek mondják az emberek az Emberfiát?" /16,13/. A válasz így hangzik: "Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia" /16,16/. Máté tehát még tudja, hogy az *Emberfia* messiás méltóság-megjelölés, míg kevéssel később már a szír Ignatius püspök úgy magyarázza, Jézus *Emberfia* és Isten Fia volt /Ign Eph 20,2/, hogy először képviselje azt a 19. században is tartó hamis magyarázatot, hogy az "Emberfia" Jézusnak az emberi nemhez való tartozását jelöli, amely antitetikusan szemben áll az Isten Fia megjelölésben érvényesülő Istenhez tartozással. 2. Mivel Máté számára az *Emberfia* a "Krisztus, az élő Isten Fia", azért pótolhatja a hagyomány elrejtett *Emberfia-jelzőjét* gyakran Jézusnak önkijelentésével, amely nyíltan "Krisztusnak" jelöli. Jellemző erre az első szenvedésről elhangzó kijelentés megváltoztatása. A Mk 8,31-ben így hangzik: "És tanítani kezdte őket arra, hogy az *Emberfiának* sokat kell szenvednie..." Máté azonban a 16,21-ben így fogalmaz: "Ettől fogva kezdte Jézus Krisztus mondani tanítványainak, hogy Jeruzsálembe kell mennie, sokat kell szenvednie..." Máté tehát helyesen ragadta meg, hogy a szenvedés-jelentés nem a názáreti próféta sorsát jövendöli meg, hanem Isten üdvégzését közli Jézus felől, mint a Megígértéről, a *christos*-ról /19.§, 6/. Eszerint a Márknál leplezett bejelentést találóan fejti ki. Ugyanezen értelemben teszi az 5,11-ben /par Lk 6,22 /Q/ és a 10,32-ben /par Lk 12,8 /Q/ az "Emberfia" helyett a személyes névmást.<sup>389</sup>

Az *Emberfia* szónak ez az interpretáció átfomálása megfelel ahogyan még függelékképpen megjegyezzük, az *egó-igék* Máténál való egyetemes előtérbe kerülésének. A Hegyi Beszédben Jézusnak a házassági elválással szembeni ígését /Lk 16,18 /Q/ úgy fogalmazza meg, ahogyan az ellenség szeretésének a parancsát /Lk 6,27-30/Q/, vagyis mint antiteziseket és hangsúlyosan iktatja be itt az *egó-igéket* /Mt 5,31 k. 38 k. 43 k./: "Hallottátok...én pedig azt mondom nektek". Ez az

Én, annak az Én-je, aki Isten helyett beszél, a kijelentő Én-je. Ugyanez az értelmük a további, Máté számára tipikus *egó* illetve *kagóó változatoknak, tudniillik: "Íés/ én azt mondom /nektek, ill. nekéd"/ 110,32 k; 11,28; 16,18; 21,24/. Továbbá plén legó hymin /sőt mondom nektek: 11,22,24; 26,64/. Továbbá: palin de legó hymin /sőt azt mondom nektek: 18,19; 19,24/. Így az eleve Jézustól való saját amén-formulákat mintegy magyarázza; jellemző módon Máté szerkesztői mivoltában ezeket is bővíti /Mt 5,18,26; 8,10; 10,15; 11,11; 18,13 helyenként a Q-val szemben és 19,23; 24,2 Márkkal szemben/.*

c/ Jézus messiás-voltának az összképe

Az a mód, ahogyan Máté Jézust, mint a Megígértet jellemzi, bizonyos állandó szerkezeti jelleget ismert meg, amelyeket nem nehéz összképpé illeszteni.

1. A zsidó messiás-címeket és az azokkal összekötődött messiási elképzeléseket sehol sem viszi át egyszerűen Jézusra. Jézus nem abban az értelemben Isten Fia, ahogyan a főpap a kihallgatásánál gondolja /26,63/, hanem a magáról való bizonyágtétele szerint /11,27/ és a cselekedetei nyomán. Éppen így nem rabbinusi értelemben "Dávid Fia". A címek inkább a Jézus megjelenésétől kezdve a zsidó címekkel való vitában fejlődnek ki és a keresztyén módon értelmezett Ószövetség felől telnek meg tartalommal. Jézus az Ószövetség Megígértje, aki a zsidó várakozásokat csak antitetikusan teljesíti be.
2. E közös bázison jellemzik őt az egyes címek különböző szempontok szerint.<sup>390</sup> Mint *Dávid Fia* juttatja Izrael történetét a céljához. Mint *Isten Fia* ő a végérvényes kijelentő. Mint *Úr* az emberek segítő oltalmazója. Éppen ennyire tudatosan, ahogyan ezek a címek mutatják, az *Emberfia* és *Krisztus* visszaszorul.
3. E címek alkalmazásának megfelelnek a *reflexiós idézetek* kijelentései. Ezek úgy ismertetik meg Jézust, aki alacsonyságban a *Dávid törzséből való király* /2,6 és 21,5; v.ö. 1,1-17-el is/. Úgy mutatják be mint *Isten Fiát*, aki mint egykor Izrael Egyiptomból hivatott ki /2,15/, akiről ez érvényes: "*Emmanuel*, velünk az Isten" /1,23/.
4. Így fejlődik ki az Ószövetségnek keresztyén magyarázata által egy olyan messianológia, amely Jézusnak, mint Messiásnak a képét századokra bevészte az egyházba. Máté olyan új keresztyén írástudományról beszél, amely Jézus földi működésének a messiási értelmezését fejlesztette ki.
5. Máté ezáltal a Márk Jézus Messiás-voltáról szóló képét döntő lépéssel viszi tovább. Márknál Jézus úgy szól és cselekszik, mint a rejtett Messiás, akinek a műve a messiás-titok előjele alatt áll. Máténál ezzel szemben úgy szól és cselekszik, mint az *olvasó számára nyilvánvaló Messiás*, aki ezt éppen mint szelíd és alázatos mutatja meg. Ezzel az ábrázolással azonban Máté nem egyszerűen az ő Krisztus-képét hozta vissza a földi napokra; inkább Jézus helyzetét hárgyszerűen interpretálja. Nem azonosítja ezt a gyülekezet helyzetével, hanem inkább annak az alkalmazását a gyülekezet helyzetére lehetővé teszi és elindítja.

## 5. A törvény betöltése

## a/ A problematika

A Máté saját, valószínűleg éppen általa megfogalmazott<sup>391</sup> szavában, a Mt 5,17-ben kijelenti Jézus: "Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt, vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy azokat érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem!" E mondatból is újból apologetikus védekezés hallható ki a zsidósággal és a szerintük gondolkodó keresztyénséggel szemben; de ebben is egyúttal az a pozitív szándék szólal meg, hogy Jézust úgy ábrázolja, mint aki a beteljesedést hozza. Ezzel az igével kezdődik a Hegyi Beszéd hozzákapcsolódó préambulum /5,21-48/.

Itt van persze már most a *Máté szoteriológiai szkopusza feletti máig tartó vita* középpontja, amelyet már a bevezetésnél érintettünk /46.§, 2/. *Georg Strecker* erről a felfogását a következő mondatban foglalta össze: "Jézusnak a tulajdonképpeni megbízatása a történelemben tehát mátéi értelmezés szerint annak az etikai követelménynek a meghírdetése, amelyben Istennek még előttünk álló uralma jelenné lett, olyan követelménnyé, amelyet Jézus előképszerű magatartása a földi élete folyamán reprezentál; ezért állítja elének Jézus egész élete szó és tett által az etikai követelményt és az igazság útját".<sup>392</sup> *Siegfried Schulz* azután ezt a kijelentést eme tétellel élte ki: "A jól értett és megselekedett törvény az evangélium".<sup>393</sup> Ennek a felfogásnak, amely szerint Máté számára az imperatívusz az indikatívusz előtt jár, sőt az indikatívusz az imperatívuszban feloldódik, ellene mondott azonban *Hans Conzelmann* azzal a megállapítással, hogy a Máténak a törvényről való tanítását nem lehet "egyszerűen Pálhoz mérni és úgy magyarázni, hogy Máté képviseli a törvényt".<sup>394</sup>

Ezzel két kérdés merül fel: 1. Hogyan viszonyul Máté számára a törvény Jézus útmutatásához? - 2. Hogyan viszonyulnak egymáshoz az imperatívusz és az indikatívusz, a követelmények és az üdv munka?

## b/ A törvény és Jézus útmutatásai

1. A "törvény" /*nomos*/ fogalom hiányzik Márknál. Lukácsnál megtalálható, eltekintve az "Írás" körülírására való alkalmazásától /pl. Lk 2,23 k; 10,26; 24,44/, csak három vagy négy helyen /Lk 2,22.27.39 /Lk/; 16,16 par Mt 11,13; 16,17 par Mt 5,18/Q/ /, Máténál alig gyakrabban / Mt 5,18 par Lk 16,17; 11,13 par Lk 16,16 /Q/; 7,12; 15,6; 22,36.40/. Ez a külső előfordulás azonban nem teveszthet meg bennünket arra nézve, hogy ennek a fogalomnak Máténál egészen más a helyi értéke. A *nomos*-nak az általa való hangsúlyozása a Jakab levelére emlékeztet bennünket. De másképpen, mint ott, /45.§, 2/, a *nomos*-szal mindig a mózesi törvényre gondol. Máté számára a tartalmát a *dekalógus* reprezentálja /15,3.6; 19,17/ és a szeretet kettős parancsában van összefoglalva /22,36-40/. Ezt a törvényt Máté szerint Jézus nem közvetlenül teszi sajátjává. Ezért lesz hangsúlyos a 5,17-ben, hogy Jézus nem eltörölni, hanem betölteni akarja; Jézus a Máté szerkesztése szerint egyenesen szembehelyezi a törvénnyel a maga utasításait. Erre nézve Máté nem fejleszt ki saját megjelölést. Ő csupán Jézus "tanításáról" /*didasklein*/ beszél /5,2/ és ennek megfelelően Jézust egyenesen tanítónak /*didaskalos*/ nevezi /23,10/. Nézzük meg tehát ezt a szembeállítását pontosabban!

2. A hat antitézist /5,21-48/, ahogyan már említettük, felében fogalmazta meg Máté /10.§, 2 d/. Éspedig Máté úgy érti ezeket, mint antitéziseket a mózesi törvénnyel szemben, nem valamiféle zsidó törvény-magyarázattal szemben. Így az 5,31 k-ban Jézusnak a házassági elválással szembeni ígését úgy hozza, mint a mózesi válási joggal szembeni antitézist.<sup>395</sup>

Miért nem szó szerint adják vissza azonban akkor az antitéziseket megelőző mondatokat a mózesi törvényt, hanem kiegészítésekkel és komplikációkkal? Ha a Máté a 6. antitézisben /5,43 kk/ így formuláz: "Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet", akkor ebben a mondatrészben úgy írja körül, ahogyan a felebarát szeretésének az ószövetségi parancsát az ellenség szeretésének a jézusi követelménye felől látja. Itt is mint az Isten országának az frástudója beszél és ily módon mind az ószövetségi parancsokat, mind Jézus útmutatását teljesen a Jézus értelmezésében interpretálja tárgyszerűen és találóan.

3. A legnehezebb problémát persze a *préambulum* /5,17-20/ kijelentése adja most, Jézus "nem azért jött, hogy érvénytelenné tegye a törvényt vagy a prófétákat, hanem hogy betöltsse." *Georg Strecker* még egyszer az újprotestáns magyarázathoz nyúl vissza; a "betölteni" azt akarja mondani, hogy Jézus a tanítása által, azaz a törvény-magyarázata által, a törvény megvalósulását hozta, amely korlátozás nélkül tovább érvényben marad.<sup>396</sup> Ez nemcsak a kontextusnak mond ellent, vagyis az antitéziseknek, éppen itt jellemzett törvény-értelmezésükkel, hanem mindenekelőtt a *pléroun* /betölteni/ egyébkénti használatának is Máténál. E fogalom ugyanis nála a reflexív idézetekben teljesen úgy jelenik meg, mint szakkifejezés a jövőendő és eszkhatológiai megvalósulására nézve. Jézus hozza Máté 5,17 szerint a törvénynek az üdvödre megjövendölt megvalósulását. Hogy ezt még megvilágosítsa, hozzáteszi a következő Q-logionban az 5,18-ban a Jézus eszkhatológiai beszédéből származó fordulatot az "ég és föld elmúlásáról" /Mk 13,31 par Mt 24,35/ : A törvény érvényes minden törlés nélkül, *heós panta genétai*, azaz az eszkhatológiai beteljesedés megtörténe által való megszűnésig.

Az eszkhatológiai beteljesedés az egész szívből való teljes engedelmisséget hozza. Pontosán ezt a teljes engedelmisséget követeli Jézus Máté szerint az antitézisekben. Hiszen az egész magyarázatot értelmezve ezzel a mondatdal zárja: "Ti tehát legyetek tökéletesek, mint ahogy mennyei Atyátok tökéletes" /5,48/. Csak Máté alkalmazza itt /és a 19,21-ben/ a *teleios* /teljes/ fogalmat és ezzel Isten akarata iránti odaadás teljességét érti. Ha az antitézisek végén ebben az értelemben a "tökéletességet" követeli, akkor ezek elején, hasonlóan erre nézve éppen olyan tipikus fordulattal, az *igazságot*: "Ha a ti igazságotok messze felül nem múlja az frástudokét..." /5,20/. Igazságot és tökéletességet gondolni a különböző oldalaknak megfelelően, ugyanaz. Mindkétszer az ember Istenhez való viszonyának az eszkhatológiai beteljesedése van a szem előtt. Jézusnak minden utasítása a teljességet követeli, például a szeretet maradéktalan megbizonyítását, az ellenséggel szemben is. Ez a teljesség az igazság, amely az Istennel és a felebaráttal való kapcsolatban valóban igaznak bizonyul.

c/ Az igazság, mint imperatívsusz és indikatívsusz

1. Miközben az "igazság" /*dikaioyné*/ fogalma a többi evangéliumban csak egyetlen, kevéssé fontos helyen /Lk 1,75/ fordul elő, Máténál hétszer található centrális kijelentésekben, amelyek mind szerkesztőinek bizonyulnak /3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32/. Máté mellett az Újszövetségben még csak egy szerző szól oly hangsúlyosan az igazságról, t.i. Pál. Máté azonban az igazság fogalmát teljesen függetlenül használja a páli hagyománytól és más értelemben. *Hans Conzelmann* az egyszerű gyakorlati szabállyal oldja meg a különbséget: ami Pál számára az igazság, Máté Isten országának nevezi.<sup>397</sup> Van némi igazsága, de éppen a döntő mátéi helyet, t.i. 6,33-t, nem fedi, mert ott az "igazság" parallel áll az "Isten országa" mellett.
  2. Az 5,20-ban és 6,1-ben az igazságot magatartásként követeli. Az igazság kontextusa szerint az a helyes magatartás Isten és a felebarát iránt, amit Jézus megkíván. Ez a helyes magatartás azonban nem egyes cselekedetek bizonyos summája, amely rendelkezéseknek felel meg, hanem teljes odaforulás Istenhez és a felebaráthoz, amely teljesen kitölti a kapcsolatot mindkettő iránt. "Vigyázzatok: a jó cselekedeteket ne az emberek előtt gyakoroljátok, hogy mutogassátok nekik magatokat, mert így nem kaptok jutalmat mennyei Atyátoktól" /6,1/. Éppen ebben mondtak csődöt a farizeusok; Istennek akartak engedelmessé válni, de a saját érvényesítésükre dolgoztak. "Igazság" azonban csak ott van, ahol "bal kéz nem tudja, hogy mit tesz a jobb" /6,3/. A Mt 25,37-ben is megkérdezik az igazak a világbíró: "Mikor láttunk téged éhezni?" Ők tehát, számítás nélkül, a szeretet teljességéből cselekedtek. Hogyan lehetséges a teljes odaforulás Istenhez illetve a felebaráthoz, amit Jézus megkövetel?
- Máté az éhezők ráánkmaradt boldogmondásába beilleszti: "Boldogok akik éheznek és szomjaznak az igazságra" /5,6/. A megelégtetésre éppen úgy megkapják az ígéretet, mint az első boldogmondásban az Isten országában való részesedést. Ennek megfelelően Máté az Isten országa mellé helyezi az igazságot: "Keressétek először az ő országát és igazságát!" *Georg Strecker*<sup>398</sup> szerint Isten igazsága itt sem adomány, hanem az ember Isten akaratának megfelelő cselekvése. Nos, bizonyosan meg kell figyelni, hogy Máté mindkét helyen nem olyanféle igazságról beszél, mint Pál, amelyet Isten felkínál, hanem olyan igazságról, amelyre éheznie és törekedni kell az embernek. Az igazság itt is az Isten és felebarát iránti helyes magatartás. *De éppen ezt a magatartást ajándékozza Isten az Isten országával együtt.* Ez a boldogmondás ígérete és ezt közli a két fogalomnak a 6,33-ban való egymásmellé állítása.
3. Máté a Hegyi Beszéd követelményeit olyan összefüggésbe állítja szerkesztőként, amely jelzi, hogy Isten ezek teljesítését miképpen ajándékozza ide az Isten országa eljövételével. A Hegyi Beszédet /5-7. rész/ összeköti a 4,23 és a 9,35-ben keretként levő összefoglaló híradásokkal Jézusnak a 8. és 9. rész szerinti gyógyító munkájával, hogy világossá tegye, hogy Jézus *exousia*-jának, teljhatalmának, mely arra van, hogy Isten helyén parancsoljon /7,28/, az ő teljhatalma, mellyel gyógyít és bűnöket megbocsát teljesen megfelel /8,9; 9,6.8/.<sup>399</sup> E hatalom által lép működésbe a hit és a követés.

E kettő által megy végbe azonban az Istenhez fordulás, amely azt az új magatartást jelenti. Az igazságot, amelyet a 6,1-18 akar, csak hitből lehet gyakorolni - hitből, amelyet Jézus üdv munkája szerez meg az embereknek.

Mindezek szerint Máté számára semmiképpen sem azonos az imperatívsusz az indikatívsusszal.<sup>400</sup> Sokkal inkább Jézus földi munkájának az ábrázolásában a bűnbánatra való felhívás imperatívsuszát követi a Hegyi Beszéd követelményeiben a gyógyító munkának az indikatívsusza, amely hitet és követést, azaz megtérést munkál.

4. A gyülekezeti helyzetben a keresztség indikatívsusza az intellektus imperatívsusza előtt jár. "...megkeresztelve...tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek" /28,19 k/. Ezt annál inkább meg kell figyelni, mivel Máté oly hangsúlyosan, ahogyan egyébként az Újszövetségben csak a Jakab levele, sürgeti a keresztyén mivolt megbizonyítását új magatartás által. Éspedig az új magatartást oly hangsúlyozottan motiválja, ahogyan egyetlen más irat sem, az eszkatologikus megjutalmazással. Máté jutalmat ígér - jutalmat mindenestre annak, aki nem a jutalomra számít, hanem az Isten által parancsoltakat egyedül Istenért cselekszik /6,4.6.18/. Mindenképpen azonban a Márknál csak egyszeri /9,41/ és Lukácsnál kétszeri /6,23 /Q/; 6,35 Red/ jutalomra utalás Máténál nagyon megsokszorozódik /pl. 5,12.46; 6,2.5.16/.

Még szorongatóbb, mint a jutalom ígérete, az elvetéssel való fenyegetés. Minden nagy beszéd ítélet-hírdetésbe torkollik. Emellett az elvetést sürgető fordulatokkal írja körül: Ez "külső sötétségbe vettetés" /8,12; 22,13; 25,30/. Ott "sírás és fogcsikorgatás" lesz. Ez a Q-ban különben /Lk 13,28/ csak egyszer található fordulat, Máténál hatszor tér vissza /8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30/. Az ítélet azokra érvényes, akik Jézus hívását eleve elutasítják, de ez érvényes az őt megtagadó tanítványra is, aki, miután őt a kegyelem meghívta, nem öltött "ünnepi ruhát" /Mt 22,11-14/.

Mindez semmiképpen sem jelent "cselekedetekből való igazságot", éspedig egyáltalán nem korai katolikus értelemben. A tanítványok nincsenek ráutalva arra, hogy az egyszeri bűnbocsánat után a cselekedeteik által álljanak meg /v.ö. ezzel szemben Herm XII, 6,2 kk; I,7/. Ítélet csak azt a tanítványt éri, aki a tévedése után nem tér meg és nem engedi, hogy bűnbocsánatban részesüljön. Ez persze csak a szociológiai vonatkozások hátterében lesz egészen konkrét.

## 6. Izráel leváltása az egyház által

Jézus földi működésére tekintve meg lehet kérdezni, hogy egyáltalában akart-e Jézus egyházat /20.§, 1/. Jézus megtérésre hívta fel Izráelt és hirdette Isten eljövendő országát. Máté azonban mindkettőt közvetlenül az egyházra vonatkoztatja, amelyet a szinoptikusok közül egyedül ő említ /16,18; 18,17/. Mégpedig őt Izráelnek a Jézus bűnbánatra hívásával szembeni ellenállása az egyház keletkezéséig vezeti el; az eszkatologiai eljövendő ország éppen az egyházban nyer alakot. Így Jézus *Izráelnek szóló bűnbánatra hívását és az Isten országa meghírdetését* közvetlenül az egyházra vonatkoztatja.

És ezek a kijelentések, gyakran egyoldalúbban, mint ahogyan Máté gondolta, messze meghatározták az egyház önértelmezését Izráellel szemben, valamint Jézus Isten országa felőli várakozásával szemben.

a/ Izráel végérvényes visszautasítása Jézussal szemben

1. Máté úgy fogalmazza Jézus találkozását Izráellel, mint egyszeri üdvtörténeti döntés-folyamatot. Ezzel a sajátos szkopusszal alapvetően különbözik mind Lukácstól, aki számára ez a találkozás az Igének a pogányokhoz vezető útján üdvtörténeti átmeneti-állapot /Lk 4,24 kk; ApCsel 13,46/, mint Jánostól, aki számára a zsidók Jézussal kapcsolatos állásfoglalásukkal azt a világot képviselik, amely teremtőjét és megváltóját alapvetően és mindig visszautasítja.

Máté szerint Jézus történelmi küldetése kizárólag Izráelre érvényes /15,24/ és ugyanez érvényes a tanítványai küldetésére a földi napokban /10,5/. Jézus küldetése a pogányokhoz csak abban az alakban jut el, amelyet az Izráellel való találkozás által vett fel.

2. Ezért fejti ki ennek a találkozásnak a lefolyását apologetikai és misszió-teológiai indítékokból Máté részletekbe menően. Jézus az evangéliumot bevezető nemzetségtáblázat szerint Ábrahám és Dávid Fiaként is jön el, hogy - így a "Jézus" név etimológiai értelmezése az 1,21-ben - "megszabadítsa népét bűneiből". Működése folyamán a zsidó népben sajátos elkülönülés áll be: miközben a sokaság /*hoi ochloi*/ megismétlődően tetszéssel adózik neki /8,27; 9,33; 15,31/, a zsidó nép képviselői eleve elutasítják. Mindkettő hatásosan példázódik a 9,33 k-ben. Jézus gyógyító munkájának a leírása /8 és 9 r./ itt ugyanis ezzel a mondattal zárul: "A sokaság pedig elcsodálkozott és ezt mondta: sohasem láttak még ilyet Izráelben!" A farizeusok viszont ezt mondták: "Az ördögök fejedelmének a segítségével úzi ki az ördögöket."

Máté Izráel képviselőit Jézussal szemben messzemenő sematizmussal "farizeusoknak" jelöli. Többször is közbeiktatja ezt a megjelölést ott, ahol a hagyomány nem adta meg Jézus beszélgető partnereinek a pontos meghatározását /3,7; 12,38; 22,34.41/. Mindenekelőtt azonban összefűzi a farizeusokat szerkesztőként az írástudókkal a saját történetiellenes formulájával *hoi grammateis kai hoi pharisaioi* /írástudók és farizeusok; 5,20; 12,38; 23,2/. Rájuk érvényes a 23,13-29-ben levő két jaj, amely Lukácsnál - történelmileg megfelelőbben - két különböző csoportra van elosztva /11,37-54/.

3. Bizonyára két oka volt annak, ami Mátét arra ösztönözte, hogy a farizeusokat olyan erős vonásokkal ábrázolja. Egyszer a farizeusi rabbinizmus képviselte az evangélistákkal szembenálló zsidóságot. Mindenekelőtt azonban Máté megértette, hogy Jézus földi útjának a tulajdonképpeni ellenfele a farizeizmus volt /9.§, 2/. Ezért indította Jézus nyilvános prédikációját azoknak a boldogokként értékelésével "akik éheznek és szomjaznak az igazságra" /5,6/ és zárja azok felett a meglegedettek feletti jaj-jal, akik igazaknak tartják magukat, azaz az írástudók és farizeusok /23,12-29/.

Így reagálnak a Jézus nyilvános működése alatt a farizeusok és a "sokaság", ez a két, Máté által sematikusan kiemelt nagyság ellentétesen; a végén azonban a nép a farizeusok ítéletéhez csatlakozik. Máté hangsúlyozza ezt a szenvedésről szóló híradásban, miközben a zsidó nép tömege - mialatt a római bírő szimbolikus kézmosással a felelősséget a Jézus haláláért elutasítja - a vérvádat magára veszi /27,24 k/: "Szálljon ránk és gyermekeinkre az ő vére!" Ennek felel meg, hogy az ítélet fenyegetését a farizeusok feletti jaj-kiáltások végén ezzel a mondattal vezeti be: "Éljetek csak ti is atyátok mértéke szerint" /23,32/, hogy ezekkel a szavakkal zárja: "Ugy-hogy rátok száll minden igaz vér" /23,35/. Itt lesz a jaj az ítélet szavává.

4. Ezek az események a legmegkapóbb értelmezésüket a gonosz szőlőműve-sekről és a királyi mennyegzőről szóló két példázat mátéi szerkesztése által kapják /21,33-22,14/. Máté ugyanis a két példázatot Jézusnak Izráellel való találkozására és ennek kimenetelére allegorizálja. A szőlőműve-sekről szóló példázat /21,33-46/ Jézus elutasítását, mint Izráel szövetség-ellenes magatartásának a végső aktusát jellemzi. A múltban a szövetséges népre Istennek a próféták által kifejezett igényét Izráel újból és újból visszautasította. Most azonban az utolsó követnek, a "Fiúnak" a megölése töréshez vezetett. A szőlőskert Ura "mivel gonoszok, gonoszul veszteti el őket, a szőlőt pedig más munkásoknak adja ki, akik megadják a termést a maga idejében" /41 v./ A szerzői zárómondat /43.v./ kimondja kifejezetten a régi szövetséges népnek újjal való leváltását: "Ezért mondom nektek, hogy elvételtek tőletek az Isten országa és olyan népnek adatik, amely megtermi annak gyümölcsét."

A királyi mennyegzőről szóló példázat /22,1-14/ szerint a király, aki a meghívó szolgák elutasítása és bántalmazása miatt megharagszik, kiküldi a seregeit és elpusztítja a "gyilkosokat és a városukat" /22,7/. Egyúttal másokat hív meg, de közülük is kiveti azokat, akik nem vesznek ünnepi ruhát /22,11-14/. Így ad mindkét példázatnak kihegyezett élt, mind Izráellel, mind az egyházzal szemben. Izráelre érvényes: üdvtörténeti különállásának Jézus elvetése óta vége van /21,41 v.ö. 27,25/. Ez Jeruzsálemnek 70-ben történt lerombolása által beigazolódik /22,7/.

Máténak ezeket a kemény kijelentéseit gyakran az egyházban öntetszelgő történetteológia alakjában fogták fel. Eközben eleresztik a fülük mellett, hogy ezek az Izráellel szembeni egyoldalú megítélő szavak éppen olyan egyoldalú és éles ítélettel, fenyegetéssel vannak összekötve az ellen az egyház ellen, amely nem terem gyümölcsöt. Egyoldalú Máté abban, hogy félreteszi Izráelnek azt a titkát, amelyet Pál a Róm 9,11-ben vesz fontolóra. Számára Izráel Jézus keresztre feszítése által egy nép lett a népek között.<sup>401</sup> Hogy mennyire elkülöníti magát Máté Izráeltől, amelyet a Mt 28,15 óta "zsidóknak" nevez, jelzi a sajátos beszéd az ő írástudóikról és az ő zsinagógájukról /7,29; 9,35; 11,1; 12,9/. Mindezek az Izráel feletti kijelentések azáltal az analógia és antitézis által kerülnek előtérbe, ahogyan Máté az egyházzal gondolkodik.

## b/ Az egyház

Csak az egyházra való kiterjesztése által vesz fel konkrét alakot Máténál mindaz, amit Jézus megjelenéséről mond. Az egyházra tekintve fut össze egyfelől Jézus Izráellel való találkozásának a folyamata, amely az ő és ezzel Izráel elvetésével végződik, másfelől azonban Jézusnak az Isten országa felőli ígérete is, amit Máté különösen aláhúz, mint ahogyan a tökéletesség illetve az igazság követelése is. Ha most ezeket a vonalakat a metszőpontjukig tovább kihúzzuk, elénk áll az, ami Máté számára az egyház.

1. Az egyház megszervezése, mint *Jézus tanítványserege*. A palesztinai ősegyházból származó péteri ígével Mt 16,17-19 Máté meghírdeteti Jézus által az egyház létét a jövőre nézve: "Te Péter vagy és ezen a kősziklán építem fel egyházamat." A jövő a Jézus vége utáni jövőt jelenti, tehát az Izráel által való elvetése utáni jövőt. Az egyházat még nem gyűjti egybe a földi napokban; az evangélium végén /Mt 28,19 k/ áll elő a Máté által megfogalmazott kiküldő ígének megfelelően, miközben a Feltámadott és Megdicsőült a tanítványait kiküldi, hogy embereket minden népből tanítványokká tegyenek /v.ö. 25.§, 2./ *Mathéusate panta ta ethné* /"tegyetek tanítványnyá minden népet" /, - így hangzik a döntő parancs. Mégpedig ennek, ahogyan a két egymás mellé rendelt participium-forma mondja, a keresztség által /*baptizontes*/ és a Jézus tanítása tovább adása által /*didaskontes*/ kell megtörténnie.

Miközben itt Máté éppen a rabbinusi *mathetés talmid* = "tanítvány" fogalmat alkalmazza, olyan erősen, mint egyetlen újszövetségi szerző sem, hangsúlyozza: mindenki *Jézus* tanítványa legyen, nem esetleg valamelyik keresztyén apostol vagy keresztyén tanító tanítványa. Jézus tanítását ezért nem szabad úgy továbbadni, mint egy rabbiét. A 23,8-10-be, egy Q-hagyományba illeszti be az evangélista az utasítást: "Ti ne szóftassatok magatokat mesternek, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok." Az "egy mester" itt elsősorban Isten maga. *Az egyházban nem kell semmilyen, a rabbinátushoz hasonló tanítói hivatalnak előállnia; inkább annak kell benne érvényesülnie, ami az eszkatologiai gyülekezetnek megjövendőteltetett, tudniillik, hogy mindnyájan Isten által megtanítottak lesznek* /Jer 31,31 kk/.

Ezáltal a heteronómia és az autonómia közötti alternatíva túlhaladott: az ember Isten tanítását, mint belülről sajátját fogadja, Istennek ez a tanítása azonban konkrétan Krisztus által teljesedik be. Ő "az egy tanító" /23,10/, ahogyan Máté hangsúlyozottan hozzáfűzi. Ez az utalás annál figyelemreméltóbb, mert az egyetlen gyülekezeti tisztség, amely az evangélium mögött látható, a prófétáké és tanítóké. A Didache is a szíriai térségben olyan egyházi helyzetet előfeltételez, amelyben mindenekelőtt csak miszisionáriusok, - őket apostolnak nevezik - próféták és tanítók vannak /Did 11,1-12/, miközben az episzkoposzok és presbiterek további gyülekezeti tisztségei csak lassanként keletkeztek /Did 15,1/. A prófétákra tekintve Máté nagyon hangsúlyozottan int a hamis prófétáktól /Mt 7,15 kk/, ezzel szemben a tanító korlátozás nélkül kiemeli, "az frástudót, aki tanítványává

lett a mennyek országának" /13,52/. A gyülekezet, mint Jézus tanítványi serege ezen értelmének már most megfelel, hogy az egyháznak Máténál, ellentétben Lukácssal, nem a Lélek eljövételét ígéri, hanem *Jézus maradó új megjelenését* /28,20: "én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig"; 18,20: "Mert ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben: ott vagyok közöttük."/ Ezek a gyakran idézett ígék a szöveg és a fogalom szerint egészen sajátos mátéi-jellegűek. A 18,20 megfelel csaknem szó szerint a rabbinusok egybecsengő szavának a *seckhina*-ról, azaz Isten jelenlétéről.<sup>402</sup> Eszerint Jézus jelenlétét nem úgy gondolja, mint egy megdicsőült emberét, hanem isteni módon. Úgy van mellettük és közöttük, hogy mint Isten bennük munkálkodik.

Jézus jelenlétének az ígérete tehát tárgyszerűen megfelel a Lélek ígéréteinek! Máténál mindenestre, a Didache-ban megtalálható palesztin-szír hagyományok megfelelően, úgy látszik, hogy a Lélek képzetével szemben bizonyos tartózkodás van, mert a Lélek sokértelmű. Őt az enthúziasták is igénybe veszik mind a gyülekezetben, mind a környező világban. Aki ezzel szemben isteni módon a tanítványai között és bennük munkálkodik, az Jézus, ezt tette világossá az evangélista a híradás által.

2. Az egyház, mint *Isten uralmának a területe*. Az összefüggés az éppen kifejtettekkel közvetlenül világos lesz, ha Máté a konkolyról szóló példázatnak a nála sajátos magyarázatában /13,36-43/ az egyházat sajátos módon, mint az "Emberfia országát" és igazi tagjait, mint "a mennyek országának fiait" jelöli meg /13,38.41/. Az éppen úgy Máténak sajátos kijelentése a 21,43 szerint az Isten országa, amely Izráeltől elvettett, az egyháznak adatik. Ezek a sajátos fordulatok mutatják, hogy Máté a 13.részben levő Isten országa példázatok szerint *Isten országát az egyházban jelenlévőnek* látja. A 24. k részben a parúziapéldázatok ezzel szemben még eljövendő eszkatonra mutatnak.

Máté eme kijelentései a korai-katolikus teológusoknak arra adott alkalmat, hogy Isten országát az igazi egyházzal azonosítsák. Jézus számára azonban az Isten országa csak az ő hatásában, s nem a tanítványai létében jelenvaló /7.§, 3/. Arra a kérdésre, hogy milyen értelemben jelenvaló Máté számára Isten uralma az egyházban, alapjában véve meg kell ismételni azt, hogy hogyan érti Jézusnak az ajándékáról és követeléséről mondottakat /46.§, 5c/. Az Isten országa kétségtelenül nem csupán Jézus parancsának az alakjában van jelen az egyházban.<sup>403</sup> Az egyháznak inkább adatik az ország, mert az a nép, amely "megtermi a rábízottnak a gyümölcsét" /21,43/. A "rábízottnak a gyümölcséről" van szó, nem csak a parancsról! Vagy másképpen mondva: az egyház-nak az országgal az igazság és a helyes magatartás megadatott /6,33/. A tagjai éppen a keresztség által lettek tanítványok, és az evangélium nagy beszédeinek megvan az a tanítása, amelyet a tanítványoknak a keresztség alapján meg kell tartaniuk, nyomatékosabban körülírva: "Jaj annak a szolgálónak, aki a rábízott talentumot elássa és nem hasznosítja!" /25,30/.

3. *A gyülekezet szabályai a Máté 18-ban*. A gyülekezeti szabályokat a Máté 18-ban megerősítik végezetül az evangélium azon alapvonalaival, amelyek most feltárultak előttünk. Ezek éppen nem valami rigorózus gyülekezeti fegyelmet proklamálnak /ahogyan a Máté teológiájának a legtöbb ábrázolása szerint várunk kellene/. Inkább a 18,1-14-ben ezzel a szabállyal kezdődik: Az Isten országában s ezzel a gyülekezetben az aláztat, az *anav* lesz nagy, aki a kicsinyekért fáradozik és őrizkedik attól, hogy megbotránkoztassa őket! Éppen úgy a gonosz szolgáról szóló zárópéldázat /21-35 v./

arra kötelez el, hogy a testvérrel abban az irgalmasságban találkozzunk, amelyet magától Jézustól tapasztaltunk meg. E két útmutatás által keretbe foglalva áll az a szabály, hogy miképpen kell a vétkes gyülekezeti taggal találkozni /15-20 v./ A gyülekezeti tagoknak, nem valamely tisztségviselőknél, törődniük kell az eltévedtekkel, hogy rábírák a megtérésre és nekik teljhatalommal megbocsássonak. A legvégső eljárás az, hogy a gyülekezeti közösség azt, aki az eddigiek során nem hagyja magát a bűnözéstől eltéríteni, kizárja: "Ha pedig a gyülekezetre sem hallgat, tekintsd olyannak, mint a pogányt vagy a vámszedőt", azaz olyanak aki nem tartozik a gyülekezethez, de akinek az üzenet továbbra is szól /18,17/. Ez a kizárás azonban nem pedagógiaileg elgondolt fegyelmezési eljárás, mint a zsinagógából való kirekesztés. A 18,18-ban a kulcsok hatalma, amely a 16,19 szerint Péternek adatott, a gyülekezetre, mint egészre terjed ki: "Bizony, mondom néktek: amit megkötöttök a földön, köve lesz a mennyben is, amit pedig feloldotok a földön, oldva lesz a mennyben is." A "kötni" és "oldani" fordulatok alatt a zsinagógában tan- és fegyelem-hatalmat értenek, azaz a zsinagóga felhatalmazást kap arra, hogy a törvény magyarázatából kiindulva döntsön, hogy mi az igaz és mi a nem igaz, és a gyülekezeti fegyelmet gyakorolja. *A tanítványok azonban a kötést és oldást a Jézus tanítása felől értelmezve gyakorolják.* Ahogyan Jézus a "jaj" által elvethetett valakit, úgy ők is. Erre céloz bizonyára a 9,8 is: "...és dicsőítették Istent, aki ilyen hatalmat adott az embereknek."

Hogy a Jézus tanításából kiindulva milyen értelemben gyakorolják a kötést és oldást, az e gyülekezeti fegyelem céljából lesz világos. A gonosz szolgáról szóló záró példázat /23,35 v./ szerint a tanítvány az Ura irgalmasságából él. Annak a kizárása a tanítványok gyülekezetéből, aki nem akar engedni a nyilvánvaló bűnözéséből, csak azt adja tudtul, hogy a megbocsátás nem szabadságos-levél a bűnre, de azt sem jelenti, hogy a gyülekezet már most és itt minden tisztátalan tagjától megszabadulhatna.

Ezért nem kell ezt a szakaszt fegyelmezési rendként magyarázni és az egyházfegyelem elemeit nem lehet egyoldalúan előtérbe tolni.<sup>404</sup> Azt a tendenciát, hogy fegyelmezési rendszabályok által a tiszta vagy relatíve tiszta gyülekezetet akarjuk előlíttani, Máté a tiszta búzáról és a konkolyról szóló példázat /13,36-43/ magyarázatában kifejezetten elutasítja. Az egyház mezéjén végig egymás mellett kell nőnie a konkolyoknak és a búzának. *Corpus mixtum*-ot képeznek. De ezért nem hasonlít egyszerűen a világhoz, ahol Isten a napját a jó és gonosz felett engedi sütni /5,45/. *Az egyházban az ellentétek többé nem relatívak, hanem abszolútak:* Benne a Jézus által felállított Isten uraságának az igénye és az ellenség uralmának az igénye szembenállnak egymással. Mivel pedig ennek a szembenállásnak eszkatológiai karaktere van, éppen úgy nem oldhatók meg viszonylagos elválasztás által, ahogyan mind az esszénusok, mind a farizeusok a számukra mindig csak közellelvő eszkatonra tekintve megkísérelték azt. Máté megtiltja a gyülekezet magja elkülönülését, jóllehet ő oly szigorú, mint az Újszövetségben senki más, mert arra törekszik, hogy a gyümölcs nőjön. Tudja, hogy a jó mindig csak mint gyümölcs várható és hogy végülis nem produkálható az szociális és pedagógiai nyomással, mint ahogyan a farize-

usok és esszénusok várják. Tudja, hogy Jézus minden követelményét megelőzi az, hogy személyével kegyelmesen odafordul az emberhez.

4. *Az egyház küldetése.* Ezért minden vonalnak az egyházra irányuló konvergenciája éppen nem a maga megtartását szolgálja, hanem küldetését. A Hegyi Beszéd boldogmondásai és követelményei közé helyezi Máté a sóról és a világosságról szóló ígéret és ezeket az általa beillesztett bevezető mondatok által értelmezi: "Ti vagytok a föld sója...Ti vagytok a világ világossága" /5,13 k/. A tanítványok nem azzal lesznek só és világosság, ha magukat mint világjobbítók gyakorolják, hanem ha a nekik adott világosságot ragyogtatják, azaz ha gyümölcsöt teremnek.

A Máté evangéliuma nem véletlenül, nem is jogtalanul lett az egyház főevangéliuma. Ezért fontos, hogy azokat a pozitív szempontokat, amelyeket közvetített, éppen úgy lássuk, mint egyoldalúságait, melyek hibás fejlődést válthattak ki. Írás-gnóza alkalmat adhatott a racionális Írás-bizonyításra; Jézus tanításának egy olyan megértése, miszerint az a törvény betöltése, mint *nova lex* félreérthető lehetett; az Izráelről és az egyházzal szóló szava elindíthatott egy zsidó-ellenes történelem-teológiát és minden kijelentésnek az egyházra történő konvergenciája az egyháznak, mint Isten országa képviselőjének az önteltségét okozhatta. Így az első evangéliumnak ezek az egyoldalú kijelentései bizonyosan félreértésekre és hibás fejlődésre adnak alkalmat. Ha azonban úgy vesszük ezeket, ahogyan valóban gondolták, akkor a Jézus megjelenésének ez a teológiai interpretációja éppen a rigorózus egyoldalúságában fontos indítatásokat adhat.

A Máté evangéliuma együtt a hasonlóan egyoldalú, de sokkal szűkebb és kisebb Jakab levéllel együtt a szíriai egyház hozzájárulása az újszövetségi kánonhoz. A Pál utáni idő egyházi kérdéseire e vélemények sajátossága csak akkor lesz teljesen tudatos, ha mostmár mellette tartjuk azt a kiemelkedően másféle hozzájárulást, amely a Nyugat egyházából jött, tudniillik a Zsidókhoz írt levelet és Lukács történelmi művét.

## III. Fejezet

## Az egyház széles útja a történelemben:

## A Zsidókhöz írt levél és a Lukács teológiája

## 47.§: A gyülekezet útközben - Krisztus a tökéletes főpap

## / a Zsidókhöz írt levél /

*Kutatásról beszámoló:* Erich Grässer, Der Hebräerbrief 1938-1963, ThR NF 30 /1964/, 138-236.- *Fontos kommentárok:* Hans Windisch /1931<sup>2</sup>/, Hdb.; Otto Michel /1966<sup>12</sup>/, Meyer-K; Erwin Rignenbach /1923<sup>2-3</sup>/, Zahn-K; C.Spicq, I/II /1952/53/, Études Bibliques.- *1-hez:* Léon Vaganay, Le plan de l'Épître aux Hébreux, in: Memorial Lagrange, 1940, 269-277; Wolfgang Nauck, Zum Aufbau des Hebräerbriefes, in: Judentum-Urchristentum - Kirche, Festschr. f.J.Jeremias, hg.v. W.Elteter, 1960, 199-206; Albert Vanhoye, La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux, 1963.-*2-höz:* Günter Harder, Die Septuagintazitate des Hebräerbriefes. Ein Beitrag zum Problem der Auslegung des Alten Testaments, in: Theologia Viatorum, 1939, 33-52; F.C. Syngé, Hebrews and the Scriptures, 1959; Helmut Köster, Die Auslegung der Abraham-Verheissung in Hebräer 6, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen. Festschr.f.G.von Rad, hg.v. R. Rendtorff u.K. Koch, 1961, 95-109; Friedrich Schröger, Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger, 1968.-*3-hoz:* Otto Kuss, Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes, in: ders., Auslegung und Verkündigung I, 1963, 281-328; Eli-sabeth Fiorenza, Der Anführer und Vollender unseres Glaubens - Zum theologischen Verständnis des Hebräerbriefes, in: Schreiner, Gestalt, 262-281; Ulrich Luck, Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief, NovTest 6 /1963/, 193-215; Ernst Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, 1961<sup>4</sup>; Franz Josef Schierse, Verheissung und Heilsvollendung, 1955; Martin Dibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief, in: ders., Botschaft und Geschichte II, 1956, 169-176; Günther Bornkamm, Das Bekenntnis im Hebräerbrief, in: Aufs. II, 188-203; Willibrord Hillmann, Einführung in die Grundgedanken des Hebräerbriefes, Bibel und Leben 1 /1960/, 17-27. 87-99. 157-178. 237-252; Gerd Theissen, Untersuchungen zum Hebräerbrief, 1969; Otfried Hofius, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, 1970.-*4-hez:* Gerhard Delling, *teleioó*, ThW VIII, 58-62. 81-85; Friedrich Büchsel, Die Christologie des Hebräerbriefes, 1922; E. Schweizer, Erniedrigung, 138 kk; Oscar Cullmann, Christol, 88-108; Erich Grässer, Der historische Jesus im Hebräerbrief, ZNW 56 /1965/, 63-91; Mathias Rissi, Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5,7-8, ThZ 11 /1955/, 28-45; Joachim Gnika, Die Erwartung des messianischen Hohepriesters in den Schriften van Qumran und im Neuen Testament, RdQ 2/1959/60/, 395-426; Ferdinand Hahn, Hoheitstitel, 231-241; Gerhard Friedrich, Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr 4,15-5,10, ThZ 18 /1962/, 95-115; Shinya Nomoto, Herkunft und Struktur der Hohepriestervorstellung im Hebräerbrief, NovTest 10 /1968/, 10-25; Egon Brandenburger, Text und Vorlagen von Hebr V. 7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefes, NovTest 11 /1969/, 190-224; Gerhard Schille, Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes, ZNW 46 /1955/, 252-266; Jürgen Roloff, Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschr. f.H.Conzelmann, hg.v.G. Strecker, 1975, 143-166.- *5-höz:* Karl Rahner, Die Busslehre des Hirten des Hermas ZKTh 77 /1955/, 385-431; Bernhard Poschmann, Paenitentia secunda, 1940; Otto Glombitza, Erwägungen zum kunstvollen Ansatz der Paränese im Brief an die Hebräer X 19-25, NovTest 9 /1967/, 132-150; Charles Kingsley Barrett, The Eschatology of the Epistle to the Hebrews, in: The Background of the New Testament and its Eschatology, Festschr.f. C.H. Dodd,

hg.v. W.D. Davies, u.D. Daube, 1969, 363-393; Günther Bornkamm, Sohnschaft und Leiden, in: Aufs.IV, 214-224; Leonhard Goppelt, Apostolische Zeit, 18.§; Erich Grässer, Der Glaube im Hebräerbrief, 1965.

## 1. Előzetes megjegyzés: eredet és felépítés

## a/ A keletkezés ideje

A Zsidókhöz írt levelet éppen úgy, mint Pál leveleit, kifejezett idézés nélkül a 96 körül megfogalmazott 1. Kelemen levélbe már mint tekintélyes iratot sző szerint felvették.<sup>405</sup> Tehát bizonyos idővel 96 előtt írták. Másfelől a szerzője hasonlóan olvaósihoz a második keresztyén nemzedékhez tartozik /Zsid 2,3/. Ennélfogva a szerzési idejét illetően a 70. év utánra gondolhatunk. De mégis az ószövetségi szentélyben levő papi szolgálatról elhangzó kijelentések azt a benyomást keltik, hogy a kultusz a jeruzsálemi templomban még folyik, így pl. a 9,9: "Ez most azt példázza nekünk, hogy ott ajándékokat és áldozatokat mutatnak be." A levél azonban sehol sem beszél a jeruzsálemi templomi kultuszról; egyedül és kizárólag a Pentateuchos kijelentéseit veszi át a szent sátorban levő kultuszról amikor Izráel a pusztai vándorlás korában élt. Krisztus útját és művét az Írás engesztelési rendjével való összehasonlítás által világítja meg, de nem a jeruzsálemi kultikus gyakorlat által. Így nem kell csodálkozni azon, hogy a levél semmiféle utalást nem tartalmaz a jeruzsálemi templom lerombolására, noha ezt már a második nemzedékre nézve fel kell tételeznünk és a 80 és 90 közötti keletkezés elfogadásának, amely mellett más jelek is szólnak, semmi sem áll az útjában.

## b/ Az elfogadók

Amikor a 2. században az újszövetségi iratokat összegyűjtötték, a levélnek ezt a címet adták: *pros Hebraious*, a Zsidókhöz; zsidók, olyan emberekre gondoltak, akik bizonyos körülmények között palesztinai eredetűek. Ez a cím nem a hagyományokon nyugszik, hanem a tartalomtól következik: Az az eljárás, ahogyan a levél a kijelentéseit az Ószövetség rendkívül intenzív és művészi magyarázatából fejt ki, azt mutatja, hogy zsidó olvasókat tételez fel. De maga a levél ezt sem nem jelzi, sem pedig nem bizonyul ez tárgyszerűen szükségyszerűnek. Az Írásból való mélyreható érvelések is a Rómaiakhoz intézett levélben vagy a Kelemen levélben a pogány-keresztyéneknek voltak szánva és számukra érthetőek voltak. A Zsidókhöz írt levél tehát a keresztyénekhez, mint keresztyénekhez íródott, nem gondolva a zsidó vagy nem zsidó eredetükre.

Hol kell keresni őket? A 13,24-ben a címzettek az Itáliából való keresztyének üdvözlők; valószínűleg ez a köszöntés az otthoni honfitársakra érvényes. Így közellevő, hogy a címzettek Itáliában, különösképpen Rómában kell keresni. Ez további jelek által is csaknem biztos. A levelet, ahogyan már említettük, először a Rómában megfogalmazott Kelemen levél használja és ez nem csupán véletlen idézés. A terminológiájában és problematikájában ugyanis inkább, mint bármelyik másik újszövetségi irat, érintkezik a korai római gyülekezetből, az 1. Kelemen levélből és a Her-

mas Pásztorából való tipikus hangokkal; ezért, mint azok, közvetlenül a római gyülekezeti hagyományban állhatott.

A levél nem valamelyik helyi gyülekezethez, mint egészhez fordul. A 13,24-ben a címzettek ugyan arra kéri, hogy a gyülekezet előljáróit és a többi gyülekezeti tagokat köszöntsék. Így a címzettek bizonyára egy házi gyülekezetben kell keresni. Így könnyebben érthetőek volnának azok a magas szellemi és lelki követelmények, amelyeket az 5,12 kk szerint tudatosan az olvasói elé állít.

#### c/ A szerző

Az éppen említett hagyomány-összefüggések szerint a szerzőnek is a római gyülekezeti hagyományhoz közelállónak kell lennie. Maga a levél semmilyen nevet nem nevez meg és felirat nélkül indul. Ezért már az ógyházban ki akarják találni a szerző nevét. A keleti egyházban a 2. század óta Pált tekintették szerzőnek; de már a tudós alexandriaiak, Kelemen és Origenes látták, hogy a levél már a kifejezőmódja szerint sem származhatott Páltól és ezért fejtették ki a titkár hipotézist. Kelemen azt gyanította, hogy Pál a levelet héber nyelven a hébereknek írta, Lukács azonban görögre fordította le.<sup>406</sup> Ebben az az igaz, hogy a héber levél oly kiművelt görög nyelven íródott, ahogyan az Újszövetségben egyébként csak Lukács ír. Origenes azonban a kérdést nyitva akarta hagyni és így érvel: "Hogy ki írta ezt a levelet, azt a valóságban csak Isten tudja."<sup>407</sup> Ennél az eredménynél maradtak meg mindmáig.

A stílusból és a tartalomtól arra lehet következtetni, hogy a szerzőnek művelt keresztyénnek kellett lennie, aki a hellénista zsidóságból származott. Az Ószövetséget alapvetően úgy idézi, ahogyan az alexandriai hellénista zsidóságból szokásos volt. Mégsem érintkezik közvetlenül a Filo teológiájával, amint az még világos lesz.

#### d/ A kanonizálás

Az ógyházi vita a szerzőségről tovább hatott a kanonizálás körüli ellentétekben. A keleti egyházban a levél érvényes volt Pál leveleként a 2. század óta és ezért a kánon része. Ezzel szemben a nyugati egyház a 4. században a Kelet nyomására vonakodva kanonizálta. Az ellenkezés alapja Tertullianusznak egy nagyon tanulságos megjegyzésén lesz látható. A montanista világban Tertullianusz a második megtéréséről szóló katolikus tan ellen fordul és itt a Zsid 6,4-8-ra mutat: "Azon felül még az apostol egyik kísérőjére akarok rámutatni... Ugyanis létezik Barnabásnak egy levele is a Zsidókhöz és Barnabásnak ez a levele a gyülekezetben méginkább elismert, mint ama apokrif *Pastor moechorum*.<sup>408</sup> A Zsidókhöz írt levelet tehát éppen ott, ahol akut volt, tudniillik a nyugati egyházban, nem kanonizálták, mert úgy látszott, hogy az annak a középponti tannak és gyakorlatnak, amely a keresztyének megtérésének a lehetőségét képviselte, ellenáll.

A nyugati egyház ugyanezen centrális témájából, a bűnbánat tanából indult ki azután végül Luther reformációja. Luther is azonban a Zsidókhöz írt levélnek a második bűnbánat elleni szavain fokozódóan megbotránkozott és ezért a Jakab levelével és a Jelenések könyvével az újszövetségi kánon végére tette.<sup>409</sup> Így mármost a szerzőség és a kanonizálás feletti vitán láthatók lesznek e szokatlan irat tárgyi problémái.

#### e/ Irodalmi struktúra és felépítés

1. A Zsidókhöz írt levélnek ugyan a 13,22-25-ben levélszerű befejezése van, de nincs levélszerű bevezetése és végig a tárgyalás során hiányzik minden levélszerű stílus. Nem levél, hanem, ahogyan a 13,22 vers mondja, *logos parakléseos*, intő szó, végül is prédikáció. *Otto Michel* joggal nevezi "az első teljes óskeresztyén prédikációnak,... amely ránk maradt."<sup>410</sup> Bizonyos, hogy a fejtegetések előszóban való előadásra túl hosszúak és zsúfoltak. Az írás jellegét azonban ezzel helyesen jelölték meg.
2. Mind formájában, mind felépítésében is a Zsidókhöz írt levél alapvetően különbözik a páli levelektől. Legelőször feltűnik, hogy a tanító és az intő szakaszok más módon vannak egymás mellé rendezve, mint ott. A teológiai elrendezett páli levelekben a "dogmatikaira" mindenkor az "etikai" rész következik, pl. a Gal 1-4-re az intelmek az 5-6-ban. *A Zsidókhöz írt levélben azonban a tanítói és intő szakaszok folyamatosan váltják egymást.* A kérdés az, hogy ezek a szakaszok miképpen nőttek össze nagy egységekké. A tagozódás elsősorban a tanítói /azaz krisztológiai/ vagy intő fejtegetések felől készült-e?

*Wolfgang Nauck és Werner Georg Kümmel* az utóbbit képviseli.<sup>411</sup> Az intelmeknek az a célja, hogy a három főrészben először az Igére való hallgatásra /1,1-4,13/, azután a hitvalláshoz való ragaszkodásra /4,14-10,39/, végül a hitben való engedelmisségre /11,1-13,17/ hívjon fel. Ezzel azonban a krisztológiai kijelentések súlyát félreismerik. Az olvasók számára nyilvánvalóan nem a vallásosság és az erkölcsösség általában a kérdéses; a problémájuk az, hogy vajon Jézus mellett, mint Isten Fia melletti hitvallással megragadták-e az eszkatológiai üdvöt, noha a világi helyzetükre nézve semmi sem változik. Mivel erről a kérdéstről van szó, a krisztológiai szakaszok az ószövetségi üdvkijelentéssel való összehasonlítás által azt mutatják: Krisztus éppen a leplezettségével és megaláztatásával az eszkatológiai üdvkijelentés. Ebből következik az intelem: aki Krisztushoz csatlakozott és őt elhagyja, az visszavonhatatlanul elveszti az üdvösséget!

Az intő szakaszok mindenkor negatív és pozitív részletben futnak: a negatív óv az üdvösség elvesztésétől, miközben a pozitív azt az elvárást nyilváníttja ki, hogy az olvasóknál erre nem kerül sor.

Nekem elhibázottnak tűnik, hogy a krisztológiai és intő szakaszokat egymás ellenében kijátsszuk, mert ezek polárisan egymásra vonatkoztatottak. Ezért én egy másik felosztást szeretnék szóba hozni, amely, úgy gondolom, a krisztológiai kijelentések súlyának és ezzel a gondolat-vezetés egész menetének jobban megfelel.<sup>412</sup> A levél csúcát a 7,1-10,18 részek képezik. Ennek a szakasznak a témája: "Jézus, az eszkatológiai Főpap". Az 1-6 részek e csúcra vezetnek, miközben Jézust *prodromos*-nak, előfutárnak jelölik meg, aki már bement a mennyei szentélybe. A harmadik főrész, 10,19-12,29 az ellentétet képezi. Itt vonja meg az előzőekből az intő következményeket. A 13. fejezetnek függelék-jellege van, amely a kifejtett üzenetet a gyülekezet konkrét kérdéseire alkalmazza.

#### f/ A gyülekezet helyzete

Sokszorosán elfogadott, hogy a levél az olvasóinak a zsidósághoz való visszafordulását akarja megelőzni,<sup>413</sup> ezért hangsúlyozza folyamatosan Jézus fensőbbiségét az ószövetségi üdvközvetéssel szemben. Ez azonban félreismeri az olvasók helyzetét éppen úgy, mint a levél szándékát. A gyüle-

kezet veszélyeztetettsége egészen másféle. Az a gyülekezet, amelyhez a szerző fordul, hasonlít Izráel népéhez a pusztai vándorlás alatt. Mint ahogyan Izráel akkor, úgy ő is a kimerülés veszélyében van /3,12 k/; családik amiatt, hogy az út a megígért földre oly hosszú és fáradságos. Kép nélkül szólva: a gyülekezet elidegenedik amiatt, hogy a dicsőség neki megígért kijelentése nem jelenik meg láthatóan és helyette mindig csak új sanyarúság történik velük /3,7 kk; 6,12; 10,36 kk; 12,4-11/. Ez az elidegenedés a második generáció számára tipikus hatás. A keresztyének ellankadnak miközben a hitből való életért fáradoznak /2,13; 12,4/ és ismét a világhoz tapadó élethez alkalmazkodnak /13,13 k/. Az új világra elhívott polgárok ismét a régi világban rendezkednek be. Így fenyegeti őket Izráel pusztai nemzedékének a sorsa, amely zúgolódva megkeményedett Istennel szemben, aki az exodusra bírta rá őket. Ezért nem mehettek be a megígért földre /3,7-19; 4,11/. Így kell a gyülekezet szeme elé állítani Ézsaut, aki a nyomorúságos lencseételért eljátszotta az elsőszülöttségi jogot /12,16/.

Hogy a gyülekezetet ebből a végzetes rezignációból kiragadjá, elébe helyezi: Krisztus, éppen mert ebben a világban kicsiny volt, ő Isten tökéletes és végérvényes üdvkijelentése. Aki róla lemond, az többé nem várhat üdvösséget /4,1 k; 6,4-6; 10,26-31; 12,14-17/! Így a szerző számára minden azon múlik, hogy sikerül-e neki az olvasói számára tudatossá tenni, hogy Jézus valóban Isten tökéletes üdvkijelentése.

A szerző eközben más úton jár, mint Máté, aki Jézust, mint a megjövendöltet jellemezte /46.§, 4/a/: *Ő Krisztus útját és művét az ószövetségi üdvközvetítéssel hasonlítja össze, hogy a Jézus által való üdvközvetítés eszkhatologiai fensőbbiségét mutassa ki és Jézust magát mint eszkhatologiai kijelentést bizonyítsa. A kiinduló pont ennél az a feltevés, hogy az Ószövetség üdvrendelkezései nem valamilyen közel-keleti nép tet-szetős kultusza, hanem ez az üdvközvetítés - persze Izráelre korlátozva - Isten és ember közötti szövetségnek az üdvközvetítése. Ezért Krisztus fő-papi mivoltának a nagy összehasonlítása az ószövetségi főpapi mivolttal ahhoz a felhíváshoz vezet, amelyben a levél intése kicsúcsosodik: "Mivel nagy papunk van... járuljunk azért teljes szívvvel igaz hittel /t.i. Istenhez.../ a reménység hitvallásához szilárdan, ingadozás nélkül ragaszkodjunk...annyival is inkább, mivel látjátok, hogy közeledik az a nap" /10,21-25/.*

Ezzel máris láthatóvá lettek a levélnek a következőkben megtárgyalandó teológiai témái, t.i. az Írás használata, Krisztus főpapi mivoltának a képzete, mint a szövetség és törvény érvénytelenné létele, a megtérés egyszerűségének a tana, és végül a gyülekezet útja, mint a reménykedő hit útja.

## 2. Íráshasználat és Írásmegértés

a/ Az idézés formája

A Zsidókhöz írt levél Írásértelmezésére már az idézés módja is nagyon jellemző.

1. Az Ószövetséget általában egy olyan különben az Újszövetségben nem használatos idézés-formulával idézi: "Isten /ill. Krisztus, ill. a Szentlélek/ mondja".<sup>416</sup> Megfordítva: teljesen hiányoznak az egyébként az Újszövetségben uralkodó formulák "meg van írva" /*gegraptai*/ vagy "az írás" /illetve a megfelelő emberi szerző, pl. Dávid/ mondja" /*hé grafé legei*/. Valamelyik emberi szerzőt csak egyszer említi /2,6/ közben éppen ez a hely mutatja, hogy milyen közömbös ez a levél írójának. Így hangzik: "Valaki valahol így tett bizonyosságot" /v.ö. 4,7; 5,6/. Különben az ószövetségi helyeket csaknem általánosságban, mint Isten, Krisztus vagy a Szentlélek igéjeként említi /kivételek: 10,37; 12,5 és 13,6/. Még ahol az Ószövetségben Istenről harmadik személyben van is szó, mégis ő a beszélő /1,6,9; 4,4,7; 7,21; 10,30/. Ennek megfelelően az ószövetségi helyeket közvetlenül, mint Krisztus szavait idézi, mintha Jézus logiái volnának /2,12 kk; 10,5-7/.
2. Idézi állandóan a LXX-t, mégpedig a Codex Alexandrinushoz közelálló szöveg szerint. A szerző ott is a LXX-t követi, ahol az a mi maszoréta szövegünkötől eltér /1,6 k; 2,7; 10,38; 12,5 k; 15,20 k/; néhányszor éppen az ilyen eltérésekre alapozza a magyarázatát /10,5-10; 12,26/.<sup>415</sup>
3. Hogyan kell az ilyen idézési módot egészében megmagyarázni? Ez megfelel formálisan kétségtelenül a hellénista zsinagóga hagyományának, ahogyan ezt elsősorban *Philon*nál találjuk.

Igy sokszor azt következtették ki, hogy a Zsidókhöz írt levél ugyanazt a merev inspiráció-elméletet képviseli, mint *Philo*. *Philo* szerint azok a mondatok, amelyeket Mózes a Pentateuchos-ban feljegyzett, csak látszólag származnak Mózesről; a valóságban minden részletükben Isten kijelentései. Ez az elmélet igazolja az allegorizálását; ez ugyanis megengedi *Philon*nak, hogy a LXX minden szavából, sőt minden betűjéből titokzatos értelmet nyerjen. Az ószövetségi szöveg így orákulummá lesz, amely a hellénista filozófiai misztika egy rendszerét tartalmazza.

A Zsidókhöz írt levél átveszi ugyan az egész őskeresztyénséggel formálisan a zsidóságtól az Írás inspirációjának a fogalmát /2Tim 3,16/; az ő számára azonban az Ószövetség éppen nem orákulumok gyűjteménye, amelyben mindennek egyformán érvénye van. Inkább mindjárt a kezdetén program-szerűen megállapítja, hogy Isten "a próféták által" való sok beszéde után a napok végén "a Fia által szólt hozzánk" /1,1/. E lezáró beszéd felől lehet az előzőleg mondottat meghallani és meg is változtatni. Ezért állapíthatja meg a Zsidókhöz írt levél, hogy Isten az előzőleg elmondottat a későbbi igék által eltörölte /7,18; 8,13/. Az idézés módja az Ószövetséget tehát a hellénista zsidósággal való formális érintkezése ellenére nem inspirált orákulumnak akarja jellemezni, hanem mint az Isten igéjét, amely "élő" /4,12/ és amelyet "ma" élő igeként kell továbbadni /4,7/. Istennek Krisztus által való végidőkbeli beszédéből nyeri tehát a szerző az új Írásértelmezést.

b/ Exegetikai módszer

Itt is a szerző mindenekelőtt a környező világ gondolkodásformáit követi. Éppen ott lépnek elő ezek, különösen meglepően, ahol a magyarázatokat exegetikailag vezeti le és alapozza meg. Így magyarázza a 2,6-9-ben a 8. zsoltárt és a 3,2 kk-ban a Numeri 12,7-t, és a 3,7-4,11 midrás-szerű magyarázata a Zsolt 95,7-11-nek. Különösen, idegenszerűen hat a Melkisé-

dek-perikópa magyarázata /Gen 14,17-20/ a Zsid 7,1-10-ben. Itt pl. mint Philonál, a "Melkisédek" névből etimológiai titokzatos jelentést csalogat elő /7,2/, és az írásnak Melkisédek származása, születése és vége felőli hallgatásból örökkévalóságát következteti ki /7,3/. A bibliai ige és a jelenvaló valóság közötti kapcsolat a felsorolt példákban csupáncsak formálisan születik meg a zsidók és a hellénisták környezetében szokásos exegetikai módszerek által.

2. Más jelleget ölt magára mégis ez az írásmagyarázati mód tartalma révén újból és újból. *Az írás itt ugyanis következetesen Istennek Jézus által való cselekvésére vonatkozik!* Ha azonban az Ószövetségnek csakugyan Istennek Jézus által való cselekvése a célja, akkor ez a magyarázat az időhöz kötött gondolkodási formák ellenére tárgyszerűen releváns. Vizsgáljuk meg leghalálkor ószövetségi igéknek Krisztusra és az ő gyülekezetére való közvetlen vonatkozását!

A Zsidókhoz írt levél - ahogyan már megmutattuk - az ószövetségi igéket nem prófétai jövendöléseként idézi, és ezért az ószövetségi ige és a Krisztus-esemény kapcsolatát sem a "jövendölés-beteljesedés" séma szerint állítja fel. Inkább Krisztust, illetve a gyülekezetet az ószövetségi igékben Isten által közvetlenül szólíttatja meg, illetve ezekkel az ószövetségi igékkel válaszolnak. Például az 5,5-7-ben a főpapságra nézve kulcshelyet, a Zsolt 110,4-et érti Jézusra, közvetlenül mint Isten méltóságra emelő szavát: "Ugyanúgy a Krisztus sem maga dicsőítette meg magát azzal, hogy főpap lett, hanem az, aki így szólt hozzá: Pap vagy te örökké, Melkisédek rendje szerint" /adta neki ezt a méltóságot/. Ezek a vonatkoztatások azonban semmi esetre sem erőszakosan álltak elő. Inkább azt mutatják, hogy a szerző eljárása egyfajta történelmi szemléletmód kritériumainak a segítségével éppenséggel így meghatározott szabályok szerint történik.

2.1. Izráel királyáról szóló ószövetségi igéket Krisztusra vonatkoztatja: Zsolt 2 az 1,5-ben és 5,5-ben, a Zsolt 110 az 1,3.13; 5,6; 7,15.17.21; 8,1; 10,13; 12,2-ben; továbbá Zsolt 45 az 1,8-ban és a 2Sám 7,14 az 1,5-ben.

2.2. A zsoltárok kijelentéseit az Igaznak az útjáról Jézusra vonatkoztatja, bizonyára egy magára Jézusra visszamenő öskeresztyén magyarázati hagyomány felvételével /19.§, 7c/: Zsolt 22 a 2,12-ben, Zsolt 8 a 2,6 kk-ban, Zsolt 40 a 10,5-15-ben.

2.3. A prófétákról szóló ószövetségi igéket talán Krisztusra vitte át a 2,13-ban /= Ézs 8,17/, 3,2-ben /= Num 12,7/ és 9,28-ban /= Ézs 53,12/.

2.4. A kyrios-ról = Jahve-ről szóló igéket az 1,6-ban /=Dt 32,42/ és 1,10-12-ben /=Zsolt 110/ Jézusra vonatkoztatta.

2.5. Ennek megfelelően a 3,7-11-ben az Izráelhez intézett ígét, mint a gyülekezetnek hangzót mondja.

Ha a Zsidókhoz írt levélnek a pneumatikus exegézisét ilyen módon rendezzük és verifikáljuk, akkor máris példaszerűen ilyen szemléletmódot alkalmazunk, amelyet a Zsidókhoz írt levél más helyen maga fejleszt ki, tudniillik az Ószövetség úgynevezett tipológiai magyarázatát.

c/ Az ószövetségi történet és üdvintézmények tipológiai értelmezése

Összehasonlíthatatlanul nagyobb teret foglal el mint az ószövetségi igék Krisztusra való értelmezése Izráel ószövetségi történetén belül a pusztában való történetének és kultuszának a feldolgozása. Ezt a történelmet ugyanúgy, mint ezt a kultuszt maga a Zsidókhoz írt levél tipológiailag a jelenre vonatkoztatja. Az 1-6 és 11-13 fejezetekben a gyülekezet helyzetét folyamatosan Izráel pusztai idejével hasonlítja össze. Ennek megfelelően a középső rész /a 7-10 rész/ az ószövetségi üdvrend főpapi áldozatából és a Lev 16-ból kiindulva a Jézus útját és művét főpapi engesztelő tettnek értelmezi. Az egész Zsidókhoz írt levél melyet átfogó, üdvtörténeti szemlélet-mód hordoz, Izráelnek az Ószövetségben megírt Mózes korabeli történetét és üdvrendjét Krisztussal és az ő gyülekezetével hasonlítja össze. A 8,8 kk-ban kifejezetten a Jer 31-ben levő új szövetség meghirdetésére utal, hogy innen kiindulva igazolja ó-szövetségi intézmények értelmét. Az Ószövetségnek ez a feldolgozása tehát nem allegorikus játék inspirált betűkkel, hanem az Isten által meghatározott kapcsolatot az ő ószövetségi és újszövetségi cselekvése között. A tipológikus-üdvtörténeti szemléletmód reprezentatívnek bizonyul a Zsidókhoz írt levél teológiai helyét illetően érvényesítésének terjedelme és következményei nyomán.

### 3. A teológiai álláspont

a/ *Heinrich Julius Holtzmann* a rá jellemző provokáló egyoldalúsággal tette tudatossá a problémát: "Így a Zsidókhoz írt levél egész világnézete az eszmének és a jelenségnek, az örökkévalónak és a végesnek, a mennyeknek és a kozmikusnak, az ösképnak és a képmásnak az alexandrinizmusban érvényesülő metafizikai ellentétén belül mozog."<sup>416</sup> *Holtzmann* itt arra gondolt, hogy a Zsidókhoz írt levél szerint Krisztus főpapi szolgálata egy mennyi szentélyben történik, mint a lévita főpapé a földben /8,5; 9,1-11,23/. De a Zsidókhoz írt levél valóban primér módon gondolkozik-e ebben az egyszerre vertikális kozmikus-hellénista dualizmusban vagy Jézushoz és Pálhoz hasonlóan az üdvtörténeti horizontban? Ez azt jelenti a krisztológia számára: Jézus az ő számára egy örökkévaló eszmének a megjelenése-e vagy az, aki a történelmet a céljához juttatja? És ez a szoteriológia számára azt jelenti: Az ember üdvössége a lélek elragadtatása a felső hazájába vagy az új isten-népének az exodusban való részvétele?

Erre a kérdésre a feleletet azon alapvető szemléletmód szerint, amelyből kiindulva a zsidókhoz írt levél gondolkozik, Írásértelmezése és Írásértékelése jelzi. Az exegézisében ténylegesen kétszer merül fel a *vertikális*. A 12,22-ben és a 13,14-ben szól a mennyi Jeruzsálemről; mindenekelőtt azonban a 8,5-ben és a 9,1-11,23-ban ezt jelenti ki: Krisztus főpap a mennyi szentélyben, miközben a lévita főpapok a földi szentélyben működnek. Ez *Philon*a emlékeztet, aki plátói-gnosztikus dualizmus értelmében az alacsonyabbrendű földi világot állandóan szembehelyezi az ideális mennyi világgal. A Zsidókhoz írt levél számára is a mennyi szentély nemcsak az Ex 25,40-ből kölcsönzött kép, hanem egy valóság szimbóluma. Ezt a mennyi szentélyt és a mennyi papi szolgálatot a dualista terminológiából származó fogalmakkal minősíti, amikor így szól: "Mert nem emberkéz al-

kotta szentélybe, az igazi képmásába ment be Krisztus, hanem magába a mennybe, hogy most megjelenjen az Isten színe előtt értünk" /9,24/. Ez az *aléthinós* /igazi/ fogalom jelöli itt, ugyanúgy, mint gyakran Jánosnál dualista értelemben a tulajdonképpenit a nemtulajdonképpenivel szemben. Eközben mindenesetre mind a két helyen a tulajdonképpeni nem *kozmi- kus*, hanem az Istenhez való közvetlenség által minősített. A Zsidókhöz írt levél mind a hellénista, mind pedig a korai gnosztikus világnézet ilyen dualista képzeleteleit alkalmazza; ezek a levél számára mégis csak *segítő vonalak*, hogy Krisztus eszkatológiai fensőbbiségét kifejezzék. A teológiai gondolkodásának az alapja ezzel szemben az üdvtörténeti horizontális, amely a többnyire túlnyomóan *tipológikus Írás-értékelésből* szól.<sup>417</sup>

b/ Milyen intenciót követ ez az egész Újszövetségben intenzitás és formális kicsiszoltság tekintetében összehasonlíthatatlanul egyedülálló Írás-értékelés? Gyakran az apologetikus és polemikus szándékának tulajdonították: A szerző az Ószövetségből, amely az olvasók számára elfogadott tekintély volt, Írásbizonyítást akar bemutatni ennek a krisztológiájára nézve és ezzel egyúttal az Ószövetséget a keresztyének számára polemikusan meg akarja védeni.<sup>418</sup> Mindazonáltal sehol sem figyelhetünk meg polemikusan vagy apologetikus kiélezettséget, mint ahogyan például Máténál vagy Pálnak a judaistákkal vagy a zsidókkal való vitájában megtalálhatjuk azokat. Az a kiélezettség, amely ebben a levélben megfigyelhető, *kizárólag intően az olvasóra irányul*. Az Ószövetség tipológikus feldolgozása által kell a gyülekezet jelenlegi helyzetét és Krisztus megjelenését kötelező jelleggel interpretálni. Eközben a tipológia semmi esetre sem lehet csupán másodlagosan érvényesülő gondolkozási forma, amely arra szolgálna, hogy egy primér módon spekulatív módon megnyert Krisztus-képet az Ószövetségre ráfűzzön. Inkább az Írás feldolgozásának sajátosan óskeresztyén produktív módszere ez. Bizonyos, hogy a Zsidókhöz írt levél a Krisztusról alkotott képet, mint főpapét nem csupán spontán módon exegetikailag az Ószövetségben fejtette ki, hanem ezzel hagyományokhoz kapcsolódott; ennek a képnek a kialakítását azonban messzemenően az Írással való önálló érintkezésből nyerte. Ez világos lesz most, ha ezt a nagyszerű krisztológiai vázlatot pontosabban megvizsgáljuk.

#### 4. A főpap-krisztológia

##### a/ Krisztus-elnevezések

A Zsidókhöz írt levél krisztológiai terminológiájában két *elnevezés* emelkedik ki, tudniillik a *ho hyios* /a Fiú/ és a *ho archiereus* /a főpap/.<sup>419</sup> Mellettük az *Újszövetség többi krisztológiai titulusa* csak alkalmanként található: *Az Emberfia*-cím - ez egy a hellénista egyházból származó iratban alig meglepő - csak egyszer /2,6/ közvetve csendül fel. Annál feltűnőbb, hogy a páli körben /34.§/ uralkodó *ho kyrios* /az Úr/ elnevezés csak elvétve fordul elő, legtöbbször a Földi elnevezéseként, azaz Pál előtti alkalmazásban /2,3; 7,14/. Végül az 1,8-ban a Fiút - ahogy egyébként csak Jánosnál - mint Istent /*ho theos*/ szólítja meg. A szokásos krisztológiai név *Jésous*. Pálnál használatos *Jésous Christos* kapcsolat csak elvétve található /10,10/

13,8.21/. Ennek megfelel az, hogy *Christos*-t egyedülállóan és csaknem kivétel nélkül névelővel használja: ez nemcsak név, hanem sokszor egyúttal Messiás-cím is /3,14; 5,5; 6,1; 9,14.24.28; névelő nélkül csak a 3,16/.

Ebből a terminológiai áttekintésből adódik: a Zsidókhöz írt levél számára Jézus éppen úgy, mint Pál és János számára *Isten Fia*. Amíg azonban Pálnál a Fiú az üdvöt munkálja, mint a *kyrios*, a Zsidókhöz írt levél számára a krisztológiai üdvesemény az *archiereus* /Főpap/ címhez kapcsolódik.

b/ A Fiúnak, mint Főpapnak az útja a beteljesedéshez

A levél első főrésze /1-6 rész/ krisztológailag a Fiú-képzetből indul ki és a Főpap koncepcióhoz vezet.

1. A kiindulás /Zsid 1,1-4/. Mint ahogyan a Rómaiakhoz írt levél teológiája az 1,3 k-ben lévő krisztológiai hitvallásból indul ki, úgy a Zsidókhöz írt levél teológiája az 1,1-4-ben *himnikus hitvallásból*. Feltárja az utat a Jézus fényéhez, hasonlóan a János evangéliuma prológiájához /Ján 1,1-18/, abból az éppen annyira centrális, mint sajátosan bibliai elképzelésből kiindulva, hogy Isten emberek beszéde által közli magát az emberekkel. Mégpedig az, amit a János 1,1 /"Kezdetben volt az Ige"/ jobbára hellénisztikusan jelent ki, itt erősen ószövetségi módon ölt formát:

"Miután régen sokszor és sokféleképpen szólt Isten az atyákhöz a próféták által, ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk, akit örökösévé tett mindennek, aki által a világot teremtette. Ő Isten dicsőségének a kisugárzása és lényegének képmása, aki hatalmas szavával hordozza a mindenséget, aki miután minket bűneinktől megtisztított, a mennyei Felség jobbára ült. Annnyival feljebbvaló az angyaloknál, amennyivel különb nevet örökölt náluk" /1,1-4/.

A két első sor /1,2/a v./ úgy mutatja be a Fiút, mint Isten Igéjének a végidőkbeli kijelentését. A következő sorok /2/b. 3/a v./ a kozmoszra vonatkozó jelentőségét írják körül: A Fiú által megvége Isten egyetemes világkormányzása; mint ahogyan a világ általa teremtett és általa tartatik meg, úgy általa jut el a teljességre. Ebbe a kozmikus kijelentésbe van beillesztve a Fiúnak az Atyával való kapcsolatáról egy kijelentés: A Fiú, amint itt hellénista-zsidó fogalom segítségével kifejezésre jut *apaugasma* /visszfény/ Isten isteni mivoltának és lényének a *charaktér-e* /lenyomat/, vagyis az, amit Pál Isten *eikón*-jának /képmás/ nevez /2Kor 4,4; Kol 1,15/.

A Fiúnak mind a kozmoszhoz, mind Istenhez való viszonyáról szóló eme kijelentések az ő szoteriológiai funkcióján alapulnak, amelyről a 7-10 /3/b.4/ versek szólnak. Üdvmunkája alapján örökli a "Fiú" nevet. Idézetként ehhez kapcsolja /1,5/ bizonyító helyként a Zsolt 2,7-et: "Az én fiam vagy!" Hasonlóan magyarázza a 7,28-at: A megtett Krisztus-út által lesz a Fiú örökre tökéletes Fiúvá és ezzel a mindenség örökösévé. Ezen az átfogó krisztológiai hitvalláson alapul mindenekelőtt két, a Zsidókhöz írt levélre jellemző dolog: Először is a Krisztus-út alanya - ellentétben a Róma 1,3 régi megdicsőülés-krisztológiájával - nem Isten, hanem a Fiú. Ő "ül a jobbára" /3/b = Zsolt 110,1/. - Másodsor pedig itt a *Fiú útja*

különösen hangsúlyt kap: Csak ezzel az úttal lesz a "Fiú" tökéletességre jutott: Fiúvá; azaz a préegzisztens lesz messiási üdvközvetítővé /v.ö. Róm 1,3 k/.

2. A Fiú teljességre jutása és a fiak. A Fiú útját a *teleioun* fogalom segítségével magyarázza krisztológiailag és szóteriológiailag. Ez az ige, amelyet sehol az Újszövetségben nem használnak oly gyakran, mint a Zsidókhöz írt levélben, a görögben azt jelenti: "beteljesíteni". *Philo* gyakran alkalmazza az erkölcsi tökéletességre.<sup>420</sup> A Zsidókhöz írt levél azonban ezt kultikusán alkalmazza, mint a LXX; a 2,11-ben és a 10,14-ben a *hagiazain*-nel /megszentelni/ világítja meg /LXX az Ex 29,33-ban/. Így használva a *teleioun* azt jelenti: valakit képessé tenni arra, hogy Isten elé álljon, őt az Istentől kívánt célhoz elvezetni.<sup>421</sup> Ebben az értelemben ezt a fogalmat mindenekelőtt krisztológiailag alkalmazza: A Fiú "tökéletességre jut" /7,28/. Hogy miképpen jutott tökéletességre, azt a Gecsemáné példáján magyarázza a súlyos mondat: "Ő testi élete idején könnyörgésekkel és esedezésekkel, erős kiáltással és könnyek között járult az elé, akinek hatalma van arra, hogy kiszabadítsa őt a halálból. És meghallgattatott istenfélelméért. Jóllehet ő a Fiú, szenvedéseiből megtanulta az engedelmességet, és miután tökéletességre jutott, örök üdvösség szerzőjévé lett mindazok számára, akik engedelmeskednek neki" /5,7 kk/.

A Zsidókhöz írt levél, ellentétben Pállal, Jézus földi útjának egyes eseményeit szóba hozza - Gecsemánét, más helyen a megkísértést /2,18; 4,15/ - és megvilágítja: Éppen azért, hogy a Fiúnak a fiúságát kísértések és szenvedések által kellett bizonyítania, lett "tökéletességre jutott" vagyis lett az üdv közvetítője, aki mint Főpap Isten elé léphet. *A tökéletességre jutott Fiú a Főpap*. Ebben az értelemben kerülnek egymás mellé az 5,5 k-ben e kiténtető elnevezés igéi: "Ugyanúgy a Krisztus sem maga dicsőítette meg magát azzal, hogy főpap lett, hanem az, aki így szólt hozzá: Az én Fiam vagy, ma fogadtalak fiammá téged. Ahogyan másutt is mondja: pap vagy te örökké, Melkisédek rendje szerint." A Fiúvá való kinevezés a Zsolt 2 értelmében, ugyanis Fiúvá, mint messiási üdvközvetítővé való elnevezés megfelel a főpappá történő kinevezésnek.

E két krisztológiai megjelölésnek felel meg most egy kezdettől fogva különböző *szóteriológiai funkció*. A Fiúnak a szóteriológiai funkcióját előzetesen így foglalhatjuk össze: *A Fiú a tökéletességre jutása által lesz útkészítő, aki a testvéreit, Isten többi gyermekét magához fogadja, velük szolidaritást vállal és megnyitja nekik az utat a halálos sorsból Istenhez*. A Fiúnak, mint útkészítőnek a funkciója elsősorban mint az *archégos* és *sótérias* üdvösségre vezető 2,10 v.ö. 12,2/ jut kifejeződésre. Tovább a 6,20-ban *prodromos*-nak /előfutárnak/ van nevezve, aki a követőknek az utat egyengeti. Az 5,9-ben *aitios*-nak, az üdv szerzőjének nevezik.

Ennek az előfutár-képzetnek az értelme hagyománytörténeti háttérrel által lesz világosabb. Így elsősorban a szinoptikus követésfogalomra emlékeztet. A Zsidókhöz írt levél azonban nem alkalmazza a "követni" fogalmat. Ezen kívül az előfutár útja nem történelmi, hanem kozmikus; ő vezet az angyalok közötti világból /2,9/ és a halálfélelem /2,15/, a kísértés és szenvedés között tovább "a kárpit, vagyis a teste által" /10,19 - azaz a végesség határán át- és a mennyen át Istenhez /2,8-10; 5,8 k; 9,26; 10,19 k/. Így itt a szinoptikus követés-fogalom ily módon a húsvét

utáni helyzetbe helyeződik át, hogy a Jézus útját úgy jellemezze, mint áttörést a halálos sorson át, amelyben az emberek élnek.

Ezért emlékeztetnek az útkészítőről szóló kijelentések egyúttal a hellénista zsidóság és a gnózis elképzeléseire.<sup>422</sup> *Ernst Käsemann* ezért véli vallástörténeti háttérnek a megváltóról szóló gnosztikus mítoszt is, aki a vele lényegileg rokon lelkeket a világ-szférákon át a mennyi hazába vezeti.<sup>423</sup> A Zsidókhöz írt levél kijelentései azonban karakterisztikusán elválnak a gnosztikus megváltás-elképzelésektől. Azok a fiak ugyanis, akiket a Fiú a dicsőségbe vezet, nincsenek lényegi rokonságban vele, mint ott! A 2,11 szerint ugyan a "megszentelendők" és a "megszenteltek" testvéri mivoltát mindkettőnek az Istentől való - persze különböző - származása jelzi előre; ez a testvéri mivolt mégis csak azáltal valósul meg, hogy a vezető az őt követőket megszenteli.

*A Fiú az előfutár, aki az övéinek az utat készíti, ugyanakkor mindig csak a Főpap az, aki kiengesztel.* Ezért torkollanak a Fiúnak az Isten gyermekeivel való szolidaritásáról szóló kijelentések ismét csak az értük végzett főpapi szolgálatba, ahogyan hatásosan mutatkozik a 2,14-18-on, ahol a "-val" és az "ért" közvetlenül egymásban vannak. Így mondja elsősorban a 2,14 k: "miután tehát a gyermekek test és vér részesei, ő is hozzájuk hasonlóan részese lett ezeknek, hogy halála által megsemmisítse azt, akinek hatalma van a halálon, vagyis az ördögöt; és megszabadítsa azokat, akik a haláltól való félelem miatt egész életükben rabok voltak." Ezek a kijelentések melyek az útkészítőnek mintegy alulról fölfelé való áttöréséről szólnak, hamarosan kiegészülnek az övéiért történő kiengesztelő közbelépésére való utalás által: "Ezért mindenben hasonlóvá kellett lennie a testvéreihez, hogy irgalmas és hű főpap legyen...hogy engesztelést szerezzen a nép bűneiért, mivel maga is kísértést szenvedett, tud segíteni azokon, akik kísértésbe esnek" /2,17 k/. Hasonló módon kötődik össze az útkészítőnek és az övéiért közbelépő főpappal a funkciója a 4,14-5,10; 10,19-21 és a 12,1 k-ban.

c/ A főpap fogalmának az eredete

1. Egyébként sehol sem nevezik Jézust főpappal az Újszövetségben. Mégis ez a cím és a hozzá tartozó képzet az IKelemen levélben és egyébként még az apostoli atyáknál is megtalálható, - mégpedig mint liturgikus hagyomány.<sup>424</sup> Különösen érdekes számunkra az 1. Kelemen levél. A be záró nagy egyházi imában /61. rész/ ez áll: "Téged dicsőítünk a lelkünk főpapjával és védelmező Urával." /1Clem 61,3; hasonlóan a 64,1-ben/. Az 1. Kelemen levél 36,1-ben a megdicsőítet az "áldozatunk főpapjának" nevezi. Így gondolja: Ő viszi az "áldozatot", t.i. az imákat Isten elé.<sup>425</sup> Nagy valószínűséggel a főpappal ez a liturgikus-istentiszteleti képzet, aki Isten előtt az övéiért közbenjár, nemcsak a Zsidókhöz írt levélből fejlődik ki, amelyet az 1. Kelemen levél ismer; inkább megfordítva ez lehetett a kezdet, amelyből kiindulva a Zsidókhöz írt levél a főpapi-krisztológiáját kifejlesztette. Mert a Zsid 2,17-ben az övéiért közbenjáró főpap motívumát egészen átmenet nélkül adja elő és mint az olvasóknak feltehetően ismer tet.<sup>426</sup>

2. Mindenesetre azonban a főpap-képzetbe bekerült hagyomány, mely Isten előtt az övéiért közbenjáró megdicsőültről szól, viszonylag réginek bizonyul. Éspedig közvetlenül az Isten jobbján ülőről szóló Zsolt 110,1-ben lévő igével van ez összekapcsolva, amint a Róm 8,34 mutatja. Éppen ez a

zoltár a 4. versben azt a vezértélt tartalmazza, amelyből a Zsidókhöz írt levél a főpap krisztológiáját kifejleszti: "Pap vagy te örökké, Melkisédek rendje szerint" /Zsid 5,6/. Talán a Zsolt 110,4 már nagyon régen megadta az ösztönzést arra, hogy az Isten előtt az övéiért közbenjárót főpapnak jelölje meg. A Zsolt 110,4-ből nyeri azonban a Zsidókhöz írt levél a döntő kijelentést a Krisztus főpapságának a jellegéről. Krisztus nem úgy főpap, mint minden zsidó-ószövetségi főpap Áron ill. a Lévi nemzetségéből: *Ő Főpap Melkisédek rendje szerint /5,10; 6,20; 7,1-28/.*

3. Az első két helyen, ahol a Zsidókhöz írt levél ezt a megjelölést használja /3,1; 4,14/, utal a *homologia*-ra, a gyülekezet hitvallására: mivel tehát nagy főpapunk van, aki áthatolt az egeken, Jézus, az Isten Fia, ragaszkodjunk hitvallásunkhoz" /4,14/. És a hitvallásra való harmadik utalással zárja le a 10,19 kk-ban főpapságról szóló kijelentéseket. Így a főpapság fogalma a gyülekezet hitvallásával függ össze. A hitvallás itt nem az aktuális hitvallástételre gondol, hanem egy megfogalmazott hitvallásra. Ez bizonyosan tartalmazza - mint ahogyan egyébként is a részletekben tartalmilag jeleznie kell - "ül a jobbján" kijelentést.<sup>427</sup> Ez persze nemcsak a bevezető himnikus Krisztus-hitvallásban található /1,3/, hanem a 8,1-be is bekerül és ebben a részben teljesen a főpapi közbenjárás értelmében nyer interpretálást. Így adódik egy további szempont a főpapról szóló kijelentésekre nézve; általa kell a *homologia*-t, a hitvallást a gyülekezet számára interpretálni. A hitvallás a főpapi út tartalmát adja kézbe: a főpapi önfeláldozást, mint az egeken át a szentek-szentjébe az Isten elé való bemenetelt.

4. a főpapi *működés* képét azonban a levél a Lev 16-ból veszi, a nagy engesztelési ünnep rendjéből. Ez volt az Ószövetség középponti engesztelési berendezkedése és mint ilyen már a Zsidókhöz írt levél előtt is az óskeresztységben kapcsolatba hozták Jézus engesztelő halálával /35.§, 4/a/. Miután ez a képzet először a 6,19-ben szóltal meg, a Jézus útját és működését a 8,1-10,18-ban az engesztelési ünnep főpapi szolgálatának megfelelően ábrázolják.

5. Milyen mértékben nyúlt vissza a szerző Jézus főpapi munkájáról szóló képe kifejlesztésénél a *zsidó magyarázat hagyományaihoz*? A kutatásban a következő lehetőségeket említik:

5.1. a Qumran-szövegek felfedezése után támadt az a sejtés, hogy a Zsidókhöz írt levelet a Főpap-Messiás esszénus váradalma ösztönözte volna, de ez nem nyert bizonyítást. Az esszénus Főpap-Messiás Árontól illetve Lévitől indul el, a Zsidókhöz írt levél Főpap-Messiása igazán nem /7,13/. Az a Főpap-Messiás a mellette álló dávidi Messiáshoz hasonlóan ember, a Zsidókhöz írt levél főpapjának azonban a 7,3 szerint Melkisédekhez hasonlóan "sem napjainak kezdete, sem életének vége nincs... hasonlóvá lett Isten Fiához." A főpapi szolgálatban sincs itt és ott semmi köztös.<sup>428</sup>

5.2. Azok a kísérletek, hogy a 7,1-10-ben lévő Melkisédekről, Sálem pap-királyáról szóló magasröptű fejtegetéseket a Gen 14-ben levő Melkisédek-perikópáról szóló hellénista-zsidó midrásból vezessék le, éppen úgy nem érték el céljukat.<sup>429</sup> Közvetlen bizonyítékok az ilyen magyarázat-hagyományhoz nem hozhatók fel; *Philo*-nak a barokk allegorizálása a Gen 14-hez más jellegű.<sup>430</sup>

5.3. Többet rejt magában egy hellénista-zsidó alapfogalom elfogadása a főpap mennybemeneteléről és mennyei szolgálatáról a Zsid 8 és 9 szerint. A mennyei szentély képzete

nem közvetlenül az Ex 25,40-ből fejlődött ki. A mennyei szentély tovább menve úgy minősül a hellénista-zsidó dualizmus értelmében, mint a valóságos és tulajdonképpen. Már ezért is a mennyei főpap képzete a hellénista-zsidó hagyományoktól kaphatott ösztönzést.<sup>431</sup> E sejtésből kiindulva kísérelte meg *Ernst Käsemann*<sup>432</sup> hogy mind a Zsidókhöz írt levélnek, mind *Philo*-nak a kijelentéseit a mennyei főpapról a hellénista-zsidóság gnosztikus ősember-főpap-spekulációjából vezesse le. Ez a levezetés azonban a *Bultmann* által inaugurált gnózis-kutatás módszertani elveivel együtt érvénytelen.<sup>433</sup> Nem lehet ily módon a későbbi forrásokból állítólagos keresztység előtti képzeteket posztulálni!

Így a főpap-képzet vallástörténeti hátteréről a következő adódik: A Zsidókhöz írt levél, illetve az azt megelőző keresztény gyülekezeti hagyomány Krisztusról, mint mennyei főpapról kaphatott ösztönzéseket a hellénista-zsidóságtól, amelyeket azonban jelentésükben nem kell túlértékelni. Lényegében a levél szerzője liturgiai formából kiindulva alakította ki, az írásmagyarázatnak a segítségével ezt a képet, mint a gyülekezet *Krisztus-hitvallásának az interpretációját*.

d/ Jézus útjának és művének a tipológiai interpretációja a Lev 16 szerint a Zsid 8,10-ben

A Lev 16 tipológiai értékelésének a segítségével, amely mögött ugyanaz a hagyomány állhatott, mint amelyet Pál is felhasznál a Róm 3,24 kk-ban /35.§, 4/a/, a Zsid 8,10, a Jézus útját és művét, mint önmagában zárt üdv-történetet értelmezi, amelyben minden egyes folyamatnak megvan a szükséges és értelmes helye. Mégis legelőször azt rekonstruáljuk, hogy miképpen ábrázolódik az az ószövetségi engesztelési cselekmény a *Zsidókhöz írt levél látásában*, amely a Lev 16 sokszorosán továbbképzett szövegében igen egyenetlenül van megfogalmazva!

Évente egyszer, az engesztelés napján, bemegy a főpap a szentélyen és a függönyön át a szentek-szentjébe, ahol Isten a szövetség ládája felett jelen van /Zsid 9,7.25; 10,1.3 = Lev 16,34 v.ö. 16,15-el/. A főpapnak csak az engesztelési áldozat vérével szabad belépni a szentek-szentjébe, ahol Isten kegyelmesen fogadja /Zsid 9,7.12 k; 10,4 = Lev 16,2 k/. Ő engesztelést szerez ezzel a vérrrel magának, továbbá a népnek /Zsid 5,3; 7,27 = Lev 16,14 k 24.30.33/.

Amit az áronita főpap ily módon évente véghezvisz, *azt Krisztus mint igazi főpap egyszer s mindenkorra véghezvitte*. A tipológiai megfelelésből lesznek érthetőek az útjának azok az állomásai, amelyeket a hitvallás megnevez.

Járjunk utána e folyamatnak a célja felől, ahonnan, hagyománytörténetileg nézve a tervezet készült!

1. Amikor a gyülekezet a Zsid 1,3 és 8,1 szerint megvallja: "ül a jobbján", akkor Jézust annak a főpapnak tekinti, aki a mennyei szentek-szentjébe a maga vérével érte belép /8,1 k; 9,24/. Ez a tipológikus kép még többet mond ki, mint a bárány vízióbeli szimbóluma a Jelenések könyvében /44.§, 3/a/ az Isten jobbján való ülés hitvallásbeli tulajdonképpen értelméről: Az Isten jobbján ülés nem *impériumot*, hanem *domíniumot* jelent, eszkatologikus üdv-uralkodást, mert ez primér módon és egyúttal az *intercessio*. Mégpedig ez a tipológikus kép, amely a hitvallásnak ezt a mon-

datát interpretálja, megteremti egyúttal az előttünk menő Krisztus-úthoz a kapcsolatot. Ennek az *intercessiónak* az előfeltétele a Lev 16 szerint ugyanis az *engesztelő áldozat* és a *szentek szentjébe* való bemenetel.

2. A szentek szentjébe való *bemenetel* Krisztus számára "mennyebe való bemenetellé" lesz /9,24/, főpapi mennybemenetel. Ez a képszerű fogalom a Zsidókhöz írt levélben pótolja a hagyományos beszédet a feltámadásról illetve a feltámasztásról és megdicsőülésről: ezek a terminológiák nem véletlenül hiányoznak abban! Ennek kijelentés-tartalmát a *tipológikus kép interpretálva* adja vissza: A feltámadás és megdicsőülés Jézus bemenetele volt Isten üdv művébe, és ezzel saját üdvkövetítésének a beteljesedése.

3. Ez a menetel Istenhez azonban csak egy engesztelő áldozat alapján volt érthető. Jézus útjának egy szakasza *sincs a Zsidókhöz írt levélben oly részletesen kifejtve, mint Jézus halála*. A 9,12-ben lévő mondat a 10,19-ig együtt a levél két forrójának az egyike: "Nem is bakok és bikák vérével, hanem a tulajdon vérével ment be egyszer s mindenkorra a szentélybe..." Ez azt jelenti: Jézus halála nem valamilyen dologias áldozat volt, hanem önmaga személyes feláldozása. Jézus "az örökkévaló Lélek által önmagát áldozta fel ártatlanul az Istennek" /9,14/.

Ezért érvényes a tipológiai túlteljesítés: "Mert ha bakok és bikák vére... a tisztátalanokra hintve megszentel, akkor a krisztus vére...mennyivel inkább megtisztítja lelkiismeretünket a holt cselekedetektől" /9,13 k/.

Ez a végkövetkeztetés csak akkor jelentős, ha azok az ószövetségi tisztulások, ha csak árnyékszerűen is /10,1/, Isten üdvrendjét adják tudtul. Ez tehát előfeltételezi, hogy Isten engesztelés napjának az engesztelési rítusa kegyelmes isteni rendelkezés és hogy Isten az engesztelés által csődöt mondó teremtményét üdvözíteni akarja. Hogy pedig ez az engesztelés elengedhetetlen, ezt fejt ki a 9,16-28 szakasz, amelyben az Isten üdvtervére visszautaló fordulatok *ananké és dei* markánsan előtérbe kerülnek /16,23,26 versek/ és amelynek a középpontjában /22/b v./ ez a tömör tétel áll: "Vér kiontása nélkül /azaz engesztelő halál nélkül/ nincs bűnbocsánat".<sup>434</sup>

4. Ez az *önfeláldozása*, amely az Istenhez jutás és Isten elé lépés által hatóságos lesz, a földi napokban hitelesített útnak az eredménye. Róla szólt az 1-6 rész, mindenképp az 5,7-10 mely az odavezetést szolgálja. Így nyer értelmezést a Jézus útja és munkája mint önmagában zárt üdvesség, amely Isten üdvrendjét valósítja meg. Az ószövetségi háttérhez való kölcsönös kapcsolódás felmutatása által meg kell tanulni az olvasónak ezt az értelmezést: Ez szükséges *lananké* ennek meg kellett *dei* lennie, ez Istenhez illő *leprepen* volt, hogy így módon menjen végbe az üdvösség.

5. Végül hadd érintsük még a gyakran vitatott kérdést: *Mióta főpap Jézus?* Tisztába lépése főpapi önfeláldozása. A *munus sacerdotale* tulajdonképpeni gyakorlása azonban *intercessio* Isten előtt.

e/ Jézus üdvtörténeti méltósága és munkája, mint az új szövetség közvetítő-jé

1. Az új szövetség. Amikor Jézus az igazi, a bűnt megerősítő áldozatot bemutatta, és ezzel az Istenhez vezető utat megnyitotta, akkor általa, a megígért eszkatológiai fordulat a teremtő és a teremtményei közötti viszonyban bekövetkezett. Ez rejtőzik végülis a mögött a következmény mögött, amelyet a 8,6 Jézus főpapi szolgálatából levont: "Most azonban a mi főpapunk amennyivel annak a külön szövetségnek lett a közbenjárója, amely jobb ígéretek alapján kötöttet." Hasonlóan nevezi Jézust a 7,22-ben "jobb szövetség kezesének".

A "jobb szövetség" a Jer 31-ben megígért szövetség. Ezt az ígéretet a főpapi tiszt fejtegetéseinek az elején és a végén /8,8-12; 10,16/ behatóan idézi - sőt ez már Pálnak is az egész teológiai szemléletét /2Kor 3/ és valószínűleg már Jézusnak magának is az önértelmezését meghatározta /21.§, 4/b/. Ha azonban Jézus a megígért, új Isten-közösségnek a közvetítője, akkor ebből az eddig Sínai-szövetségre nézve ez következik: "Amikor az újról szól, elavulttá teszi az elsőt, ami pedig elavult és megöregszik, az közel van az elmúláshoz" /Zsid 8,13/. Ez a súlyos mondat azt jelenti, hogy az ő szövetséget nem egyszerűen kronológiailag váltja fel az új, hanem hogy a törvényhez hasonlóan majd ezzel a világkorszakkal elmúlik. A Zsidókhöz írt levél is tud eszerint az eszkaton jelenéről a történelemben.

2. A törvény megszűnése. Jézus megjelenése a Sínai-szövetséggel együtt a törvényt is megszünteti, mégpedig az ószövetségben történt ígéret /8,6/ illetve hozzájárulás /7,28/ szerint. A Zsidókhöz írt levél, ellentétben Pállal, a *törvény megszűnését a papság felől* fejt ki. Jézus főpapsága a Melkisédek rendje szerint, amely a Zsolt 110,4 által rendeltetett, megszünteti Áron papságát. A 7,18 k programszerűen magyarázza: "Ugyanis egy korábbi parancsolat /a mózesi törvény/ eltöröltetik, mivel erőtlén és használhatatlan, mert a törvény semmit sem tett tökéletessé. Viszont egy jobb reménységet támaszt, amely által közeledünk Istenhez." Külső terminológiai hasonlóságok ellenére itt a törvényre és szövetségre egészen másként tekintenek, mint Pálnál.

3. A törvény a Zsidókhöz írt levélben. Jézus és Pál számára a törvény Isten követelő akarata, amely engedelmisséget igényel és az engedelmesnek az életet ígéri. Más szavakkal: A törvény az engedelmisség követelése a megfizetés rendjének az előjele alatt /Mt 19,17-19; Róm 10,5/. A Zsidókhöz írt levél számára ezzel szemben a törvény középpontjában a papi szolgálatra vonatkozó rendelkezések állnak /7,12; 8,4; 10,8/. A *törvény középpontja itt tehát egy üdvintézmény, amely által a bűn eltöröltetik és az embereknek az Istenhez való menetel megnyílik*. A nagy kiengesztelési ünnep rendje /Lev 16/ úgy jelenik meg, mint a törvény középpontja. Természetesen az engedelmisség követelése áll ezeknek az üdvrendelkezéseknek a középpontjában; így az engesztelő áldozat szükséges, mert "az angyalok által hirdetett ige olyan erős volt, hogy minden törvényszegés és engedetlenség elvette méltó jutalmát" /2,2 v.ö. 10,28/.

Ha a Zsidókhöz írt levél fly módon a szövetség engesztelési rendjét az előtérbe helyezi, akkor a törvénynek egy Pálnál elhallgatott oldalát emeli ki, amelyet ma mind az ószövetségi tudomány, mind a zsidó kontroverz-teológia hangsúlyoz: Világossá teszi azt, hogy az Ószövetség számára a törvény követelményét Isten szövetségébe illesztették be és az ennél fogva már az Ószövetségben az engeszteléssel és megbocsátással volt összekötve, sőt arra épült.

A levél megállapítása azonban odáig megy el, hogy az Ószövetség engesztelési intézményei hatástalanok voltak. Ha a századokat átölelő áldozati kultuszra gondolunk Izraelben, akkor radikalitásában már alig felülmúlható megállapítás, amikor az hangzik el, hogy lehetetlen bikák és bakok vére által a bűnöket eltávolítani /10,4 v.ö. 9,9/, és ezért nem vitt semmit sem tökéletességre a papság /7,11/ és a törvény /7,18/, azaz senkit sem juttatott el az Istennel való közösségre.

E radikális tétel mögött álló kérügmaticus szándék a 10,1 felől világosítható meg: "A törvény az eljövendő javaknak csak az árnyékát, de nem a mennyei dolgok valóságos alakját tartalmazza." Pál az antitézisben a zsidók és a judaisták törvény által való igazsága ellen ír. A Zsidókhöz írt levél egy csüggedt gyülekezetre tekintve ír és világossá akarja tenni az ószövetségi kultusznak Krisztus önfeláldozása által való felülmúlását, *hogy számára egy felülmúlhatatlan vallásos lehetőséget nyisson meg.*

Azokból a krisztológiai fejtegetésekből, amelyeket ebben a részben megrajzoltunk, adódnak a levél nem kevésbé hatásos intő következtetései. Ha Jézus, mint főpap az új szövetség közvetítője és kezese, akkor az, aki az átvett hitvallás értelmében melléáll, minden látszat ellenére már az új szövetségben van és ezzel már az új világ maradandó alapján áll. "Ezért tehát mi, akik rendíthetetlen országot kaptunk, hálaadás közt éljünk" /12,28/. Annak, aki ebben a maradandó világban megvetette a lábát, többé nincs visszaút. Isten exodusz-beli népéhez tartozik, amely útban van /3,12-4,11/, a hívők ama seregéhez, akiknek itt nincs maradandó városuk, hanem a jövendőt keresik /11,13 k/.

##### 5. Az intő beszéd

A Zsidókhöz írt levél teológiája hasonlít a két fókuszú ellipszishez. Az egyik a főpapi krisztológia, a másik az intő beszéd, amely a jóvátehetetlen bűnbeeséstől való intésben csúcspod ki. A következőkben ezt a figyelmeztető intést és a vele összefüggő kijelentést akarjuk bemutatni, mely a második bűnbánat lehetetlenségéről szól.

a/ A szótériológiai fogalmi szótár

A jóvátehetetlen bűnbeeséstől való intelmek helyes megértése /3,18 k; 6,14 kk; 10,26 kk; 12,16 k/ az azokban alkalmazott szótériológiai terminológia szakszerű magyarázatától függ.

Miközben Pál és János új, saját szótériológiai terminológiát fejleszt ki, a *Zsidókhöz írt levél a szinoptikus hagyomány és az Apostolok Cselekedetei*

*missziói prédikációinak szótériológiai terminológiáját követi.* Pál például megigazulásról, megbékélésről vagy az együtt-élésre vezető együtt-meghalásról beszél /35.§, 5; 39.§/, és János újjászületésről, a halálból az életre való átmenetelről szól /49.§, 2/. A Zsidókhöz írt levél a hagyományos fordulatoknál marad és beszél *metanoia*-ról /megtérésről ill. bűnbánatról; 6,1.6; 12,17/ és *afesis hamartiôn*-ról /bűnbocsánatról 9,22; 10,18; v.ö. 10,26/.

Hasonló szótériológiai terminológia uralkodik azután tovább a római gyülekezetből való korai írásokban, az 1. Kelemen levélben és Hermas-nál és innen a nyugati egyházba is bekerült. Fogalomtörténetileg itt egy sajátos körmozgás megy végbe; éppen Hermasnál közeledik ugyanis a fogalmak tartalma ismét a zsinagógai használathoz, amelytől Jézus átvette azokat. A zsinagóga számára a bűnbánat az állandóan megismétlődő tevékeny megbánás volt a törvény áthágása miatt és a megbocsátás az ilyen tevékeny bűnbánat által a bűnök eltörlése volt. Jézus azonban egyszeri totális megtérést követelt, az embernek Istenhez való teljes odafordulását, amely megfelel az Isten hozzáfordulásának, a bűnbocsánatnak /Lk 15,11-32; v.ö. 13.§, 5/. Mindkettő, megtérés és bűnbocsánat akkor megy végbe, ha Jézus az embert követésre hívja.

E fogalomtörténeti horizont előtt meg kell kérdezni: A Zsidókhöz írt levél a Jézus oldalához tartozik-e, vagy a zsinagóga oldalához, amely Hermas-hoz ismét közeledik? A Jézus oldalán áll bizonyosan abban, hogy a megtérés egyszerűségét és az ennek megfelelő megbocsátás egyszerűségét hangsúlyozza. De Jézus felfogásában érti-e azokat?

b/ A második bűnbánat lehetetlensége

1. A második bűnbánat lehetetlenségét elsősorban a Zsid 6,4-6-ban mondja ki: "Lehetetlen ugyanis, hogy akik egyszer megvilágosítottak s megfellelték a mennyei ajándékot és részeseivé lettek a Szentléleknek, akik megfellelték az Isten felséges beszédét és a jövendő világ erőit, de elestek: azok ismét megújuljanak és megtérjenek."

Miben áll ez a lehetetlenség? A megtérést és a bukást itt totális eszkatológiai folyamatoknak tekintik. A megtért átlépte a küszöböt a régi és az új világ között, mint ahogyan a négy fordulat megvilágítja, amely a 6,4-ben az üdv állapotába való felvétel körülírja. Másodszor nem lehet az embert ezen a küszöbön átvezetni. Aki elbukik, nem csupán világnézetet ad fel; ő inkább, ahogyan a 6,6/b hozzáfűzi, magára nézve tudatosan megismétli azt, amit a Zsidók Jézus keresztfeszítésénél nem tudatosan véghezvittek.

2. Hogy ez a "lehetetlen" nem pszichológiai és lelkigondozói tapasztalat szempontja szerint fogalmazódott meg, az a 10,26 által lesz világos. Itt ugyanis nem egy második bűnbánat van kizárva, hanem annak a megfelelője, a bűnök bocsánata: "Mert ha szándékosan vétkezünk az igazság teljes megismerése után, nincs többé bűneinkért való áldozat, hanem az ítéletnek valami félelmes várása, amikor tűz lángja fogja megemészteni az ellenszegülőket".

Ez a tétel mindenekelőtt úgy látszik, hogy a régi ószövetségi-zsidó megkülönböztetést fogadja el a tudatos bűnök és az olyan bűnök között, amelyet nem szándékosan követnek el. A Zsidókhöz írt levél mégis a "szándékos bűn" ószövetségi-zsidó fogalmat használja, hogy újat jelentsen ki. Ezzel nem valami poatzerű, súlyos, parancsolatáthágásra gondol, hanem az igazság ismeretétől

való elfordulásra, azaz ahogyan a 6,6-ban van, az elesésre. Ebben az értelemben írja körül a 10,29-ben értelmezett vétkeket három erőteljes fordulattal, amelyek a 6,6-ban levőknek felelnek meg: "...aki az Isten Fiát lábbal tapodja, a szövetség vérét, amellyel megszenteltetett közönségesnek tartja és a kegyelem Leikét megcsúfolja", azaz a Lélek ellen követ el bűnt. Az üdvösemény újbóli megragadása nem lehetséges, mert Krisztus áldozatának az eszkatologikus egyszerűsége, amelyet a Zsidókhöz írt levél által oly hangsúlyosan kiemelt, *ef hapax* 19,12.28; 10,10.12.14/ a megtérés egyszerűségét /6,4/ feltételezi. Pál látásmódját /...ahol a bűn megnövekedett, ott még jobban kiáradt a kegyelem" /Róm 5,20/ a Zsidókhöz írt levél ebben a kérdésben nyilvánvalóan nem fogadja el.

3. A Zsid 12,16 k-ben a helyzet még egyszer bemutatást nyer a "bűnbánat" vezérszó alatt az elsősülöttség jogának Ézsau által való megvetésén keresztül: "Ne legyen senki parázna vagy közönséges lelkületű, mint Ézsau, aki egyetlen tál ételért eladta elsősülöttségi jogát. Mert tudjátok, hogy később, amikor örökölni akarta az áldást, elutasították, mivel a *metanoia* útját nem találta meg, noha könnyek között kereste."

A bűnbeesés itt sem valami súlyos parancsolat-áthágás, hanem a Krisztus által képviselt kegyelem megvetése, amely természetesen nem elméleti területen, hanem konkrét helyzetben megy végbe, mint a kegyelemnek a világi étellel való felcserélése. Éspedig ez a fordulat: "nem találta meg a *metanoia* útját" jelzi a megtérés lehetetlenségét egyszerre szubjektíven és objektíven: Ézsau ugyan szubjektíven megbánta bűnét, mint Júdás, de ez a bűnbánat még nem megtérés; egyúttal azonban objektíven már nem volt "tere" annak többé, mert az áldásról lemondott.

A Krisztus kegyelme azonban - így lehetne itt kritikusan megkérdezni - Já-kóbb áldásához hasonlóan időileg-minőségileg elfogyhat? Az eszkatologiai ajándék nem ölel át mindent fel és le az idői valóságban?

4. Az éppen itt fejtegetett kijelentéseket azonban nem lehet valamiféle tanulságos elmélet részének tekinteni. Ezek inkább egy olyan intés negatív csúcsát képezik, amelyet mindig pozitív ígéret követ. Így követi az első utalást mely a bűnbeesés utáni bűnbánat lehetetlenségére vonatkozik /6,4-7/ közvetlenül az a pozitív kijelentés: "Rólatok azonban, szeretteim, jobbat gondolunk, ami üdvösséggel jár" /6,9/. A szerző nem akar ítéletre felhívni sem a testvér sem önmaga felett. A határt az Isten türelme alatt álló bűnözés és Krisztus megvetése között, amely az embereknek az életébe kerül, Isten szabja meg.<sup>435</sup>

Ezek a mondatok a hit megtartására vonatkozó kérügmátikus felhívásnak a negatív oldalát képezik. Ezek intó figyelmeztetések a keresztyénekhez, akik számára a hit és reménység egyre kevesebbet jelent és akiket fenyeget az, hogy a világon belüli létért való lelkesedés rabságába jutnak, hogy ne lépjék át azt a határt behunytt szemmel, amelyen túl nincs többé visszatérés. A figyelmeztetés így szól hozzájuk: Aki a hitben visszafelé halad, háttal közelít a szakadékhöz. Már a legközelebbi lépés meghozhatja a zuhanást. Aki a kegyelemmel játszik, mert tudja, hogy az végtelen, elveszti azt.

5. Mindez azonban nem ámfíthat el abban a tekintetben, hogy komolyan vegyük a határra való utalást. Ezért támad itt ez a kérdés, az *adynaton* /6,4/ vagyis e határ teológiai képviselhetőségének a kérdése.

Erich Grässer ezekben a megállapításokban vétséget lát a Zsidókhöz írt levél részéről a kegyelem és hit apostoli képzetével szemben.<sup>436</sup> Ez magában foglalja azt, hogy az új egzisztenciát többé nem állandó hitbéli döntésnek fogja fel, hanem a szokásosan értett hit következményének. Ebben az a helyes, hogy a megváltozott hit-fogalom a Zsidókhöz írt levélben hangsúlyeltolódást hoz magával. És ezzel a probléma még nincs megoldva. Bizonyos, hogy Pál számára a keresztség az egész további életet átöleli mint felhívás, hogy azt aktuálisan hit által vigyük végbe szüntelenül /Róm 6,11/; de számára sem merül ki a megkereszteltnek a bűnnel való harca ebben a permanens hitbéli döntésben. Sokkal inkább ismeri ő is a teljes törésre irányuló kiélezést, ahogyan a vérfertőző /1Kor 5/ exkommunikációjának a követelése mutatja. A Zsidókhöz írt levél számára ez a helyzet e tekintetben rendkívül kiéleződik. A bukás akut problematikája előtt áll a haladó idő miatt /Zsid 10,25/. Erre tekintettel beszél a határról.

6. Az eddigi szempontok összefoglalásával ezt mondhatjuk: A határra való rigorózus utalás abból adódik, mert a Zsidókhöz írt levél Krisztus művének és a megtérésnek az eszkatologikus egyszerűségéről egyaránt tud és mert ez a levél a gyülekezeti helyzetet tekintve szembehelyezkedik a visszaesés tendenciájával. Ezzel szemben arra a határra kell rámutatni, amelyet Júdás képvisel. Szóba jön mégis a kegyelem kvantitatív határának a mellékhangja, mert a Zsidókhöz írt levél a hitet nem a keresztség bűnbánatának a véghezviteleként érti, hanem annak a következményeként, azaz mint olyan magatartást, amelyet vagy megtartunk vagy feladjuk.
7. Végül a Zsidókhöz írt levélnek a második megtérésre vonatkozó állásfoglalását tárgyi kontextusából fogjuk illusztrálni, amennyiben összehasonlítható kijelentéseket vizsgálunk meg az Újszövetség többi részében.

Csupán az 1Ján 5,16 megy még tovább: "Van halálos bűn: nem az ilyen esetekre mondom, hogy könyörögjön." Itt nem csak az Istentől rendelt határra emlékeztet, hanem a gyülekezetet arra utasítja, hogy a vétkezés bizonyos fokánál hagyjon fel a bűnökért való könyörgéssel. Ez a "halálos bűn" a János 1 levele szerint kilépés az Isten és az atyafiak iránti szeretetből. Ez a kilépés antikrisztusi alakot vehet fel, amely elnémi a gyülekezet bűnbocsánatért való könyörgését.

Ezzel szemben elmaradnak a Zsidókhöz írt levél mögött az Újszövetségben általában megtalálható vétkezésre vonatkozó intelmek, amelyek az "Isten országa örökléséből" kizárnak; mert ezek egyenesen a megtérésre hívnak fel és nem intenek a megtérés lehetetlenségétől /pl. 1Kor 10,12/. A Zsidókhöz írt levéllel össze lehet hasonlítani a Szentlélek elleni büntől való intelmet /Mt 12,31 k/, a bolond szűzek sorsára figyelmeztető intelmet /Mt 25,10 kk/, amelyekre éppen ez a "túl késő" érvényes, ugyanúgy, mint a - már említett - vérfertőző kizárása a gyülekezetből /1Kor 5/.

Így a Zsidókhöz írt levél ezzel a kiélezett kijelentésével is teljességgel a tárgyszerű újszövetségi kontextusok keretében áll.

c/ A Zsidókhöz írt levél és a korai katolikus vezeklés-gyakorlat

1. A korai katolikus vezeklés-gyakorlat nagyon valószínűleg antitetikusan indul ki a Zsidókhöz írt levélből. A nyugati egyház vezekléssel kapcsolatos kérdése és a tárgyszerű vezeklési gyakorlatért való küzdelem először a Hermas Pásztorában, egy 120-140 között Rómában keletkezett apokaliptikus próféciában lép elénk. A Hermas megfontolásai abból a tételből indulnak ki, hogy alapvetően csak egy bűnbánat van.

A IV,3/1-ben megkérdezi Hermas az *Angelus interpret*-t: "Uram, néhány tanítótól azt hallottam, hogy nincs más bűnbánat, mint az amikor a vízbe alászállunk és megkapjuk korábbi bűneink bocsánatát. Ő azt felelte: Jól hallottad, így van a dolog, mert aki egyszer bűnbocsánatot nyert, annak nem volna szabad többé vétkeznie, hanem tisztaságban kell maradnia." Egy tanítót sem ismerünk a Hermas ideje előtt, aki ilyen módon kifejezetten kimondta volna a keresztségi bűnbánat és a megbocsátás egyszerűségét, a Zsidókhöz írt levél szerzőjén kívül. Ő, aki persze a római gyülekezeti-hagyományhoz is tartozik, az a tanító lehetett, akitől Hermas a bűnbánat egyszerűségének a tanítását átvette. Ha azonban ez igaznak bizonyul, akkor egyetlen olyan újszövetségi irat sincs, amely oly közvetlenül alakította volna a nyugati keresztyénység keletkezését és korai történetét, mint a Zsidókhöz írt levél. Tételének formális elismerésével, de vele tárgyszerű ellentétben dolgozza ki Hermas a második bűnbánatról szóló üzenetét.

2. Hermas ezt tanítja Jézus művéről és a megfelelő üdvútról: "Miután Jézus a szenvedése által a népeket a bűnöktől megtisztította, megmutatta neki az élet ösvényét azért, hogy neki törvényt adott" /sim V, 6,3/. Krisztus műve és az ennek megfelelő üdvösség útja tehát két részre oszlik. A keresztségben a Krisztus áldozatáért a keresztség előtt elkövetett bűnök megbocsátatnak; a keresztség az első bűnbánat /sim IV, 3,1 kk/. Az abban elért tisztaságot Krisztus törvényére való figyelemmel lehet megőrizni /sim VIII, 3,2/, hogy a végítéletben megálljunk. Mert a végítéletben a megbocsátott bűnről és a véghezvitt engedelmeségről kell elszámolni.

És most veszi észre mély megrendüléssel Hermas, hogy sem ő maga, még kevésbé a gyülekezet, nem tudja megőrizni a tisztaságot a keresztség után. Ebben a szorongatásban apokaliptikus vízió által nyer kijelentést a *második bűnbánat lehetőségéről*: Az új parúzia előtt Isten jósága még egyszer minden megkereszteltnek bűnbocsánatot ajándékozik, ha tényleges bűnbánatot mutatnak a bűneikért. Ez a második bűnbánat ajánlata, ez Hermas könyvének a középpontja /vis II, 2,4 k/.

Amint a Hermas által várt közeli vég nem jött el, szükséges lett az egyszeri második bűnbánatról szóló eme próféta üzenet nyomán az egyház vezeklés-intézkedése: A 2. és 3. századi nyugati egyházban azután már csak az volt vitatott, vajon a keresztség után minden bűnre lehetséges-e a bűnbánat. *Kallixtus* ellenében *Tertullianus*-szal a házasságtörőket is a bűnbánat lehetőségéhez engedi és *Cyprianus* szemben *Novatianus*-szal a visszaesőket is. *Augustinus*-on és a szerzetességben át a súlyos bűnökért tartott nyilvános egyházi bűnbánatból, ahogyan azt a régi egyház gyakorolta, a gyónás-bűnbánata lett minden keresztyén számára. A középkor azután Augustinushoz csatlakozva megkérdezte, hogyan viszonyul egymáshoz a gyónásnál az emberi teljesítmény és az isteni kegyelem. De az egész fejlődés előfeltétele a Hermasnál először napfényre kerülő felfogás volt az üdvösség útjáról: Szerinte mindig a keresztség után elkövetett bűnök megbocsátásáról van szó az ítéletre tekintettel, amely bünelengedést és engedelmes tettet kapcsol össze.

Hermas tudja az apostoli hagyományból: a bűnbánat egyszeri, Istentől ajándékozott üdvöt hordozó lehetőség. De már nem úgy érti, hogy ennek az egyszerűségnek eszkatológiai jellege van. Ezért a keresztség eszkatológikus aktusából, amely az egész további életet átfogja és az egész további életben hit által megy végbe, időileg behatárolt bünelengedés lesz, amely alapjában véve az ószövetségi engesztelési ünnepnek felel meg. Bűn és megbocsátás, engesztelő áldozat és

törvény ezzel ismét zsidó-ószövetségi értelmet vesz fel. Ezt az itt elkezdődött vonalat a nyugati egyháztörténeten át tovább nyomon lehet követni.<sup>437</sup>

Ha azonban ebből kiindulva visszatekintünk a Zsidókhöz írt levélre, akkor világos lesz, hogy ez még a későbbben már elvesztett eszkatológikus keresztség-értelmezést követi. A keresztség, ahogyan a Zsid 10,22 központi intelme kimondja, Krisztus mennyei főpapi szolgálata alá állít, aki megnyitja az utat Istenhez. Ebben a Zsidókhöz írt levél intelme teljesen megfelel a Róm 6-beli keresztség-intelemnek. Hogy miben különbözik a Zsidókhöz írt levél Páltól, az pontosan látható lesz, ha most a levél hitfogalmával foglalkozunk.

d/ A Zsidókhöz írt levél hit-fogalma

1. A Hit funkciója. *Erich Grässer* a "Der Glaube im Hebräerbrief" /1965/ című nagy monográfiájában arra az eredményre jut, hogy itt a hit mint "szóteriológiai kategória" eltűnik.<sup>438</sup> Csakugyan a Zsidókhöz írt levélben a Krisztus-esemény sohasem úgy jelenik meg, mint a hit tartalma, még ha olyan mélyen és behatóan is fejti ki azt. És éppen oly kevésbé jelenik meg a hit úgy, mint az ember permanens átalakulása keresztyén léthez. Tehát kétségtelenül nincs szóteriológiai aktualitása, mint Pálnál és Jánosnál. Ha a következőkben ennek az okait keressük, akkor egyúttal a levél teológiai struktúrája még egy másik oldalról is világos lesz.

Nem megfelelő, ha ezt a különbséget Pállal szemben "váltásnak" magyarázzuk, mert a Zsidókhöz írt levél, amint már a bűnbánat fogalmán láttuk, más fogalomtörténeti hagyományból indul ki. Ez mintegy a missziói prédikáció céljának a körülírásánál, mint "a holt cselekedetekből való megtérés és az Istenben való hit" /6,1 k/ látható. Ha a keresztyén egzisztencia kezdetét egymás mellett, mint "megtérést és hitet" jelöljük meg, ez jellemző a szinoptikusok fogalmi nyelvére és az Apostolok Cselekedeteiben lévő missziói prédikációra. Persze éppen a szinoptikusokban ölt magára a hit alapvetően szóteriológiai funkciót /pl. Mk 10,52 par; Lk 7,50; 17,19; 18,32; ApCsel 16,31; v.ö. 13.§, 4 k/. A hitnek, amely megszabadít, a megtérés alapvető vonása. Ezzel szemben a Zsidókhöz írt levélben nem a megtérés szóteriológiai végbemeneteleként jelenik meg, hanem inkább mint ennek következménye. És ez a következmény annak a vonalában, amely *mindenkör az embernek Isten iránti megfelelő magatartása volt*. Így mutat rá a Zsid 11 arra, hogy *Isten cselekvése, mindenekelőtt az ígérete kezdettől fogva hit által volt felfogható*, még akkor is, ha az Ószövetség az itt idézett legtöbb helyen nem kifejezetten a hitről beszél.

Mindezek szerint a Zsidókhöz írt levél a megtéréssel exegetikai úton az Ószövetség felől tartalmat nyert olyan hitfogalmat köt össze, amely a megtérésnek nem a véghezvitelét, hanem a következményét írja körül, nevezetesen Istenre és ígéretére vonatkozó irányultságot.

2. Hit és krisztológia. Ez felel meg a levél krisztológiai struktúrájának, amelyre nézve Krisztus nem tartalom, hanem "a hit szerzője és beteljesítője" /12,2/. A hit végső célja az őskeresztyénység számára - Pál számára is - mindig Isten. "Krisztusban hinni" azt jelenti, hogy Krisztust, mint Isten

végérvényes üdvkijelentését megragadni. A Zsidókhöz írt levél számára azonban Krisztus nem Isten kijelentője, mint Pálnál, hanem útkészítő Istenhez /1-6 rész/ és a Főpap, aki Isten előtt közbenjár az emberekért /7-10 rész/. E két funkció felől ezért a Krisztushoz való viszonyt nem lehet "hitnek" leírni. Ezt - mivel a "követés" terminusát nem vette át - különböző fogalmakkal írjuk le. Így fogadják el a keresztyéneket *metochoi Christou*-nak /Krisztus részeseinek; 3,14/; kimennek Hozzá "a táboron kívülre", vagy "rálépnek" "az Isten felé" általa megnyílt útra.<sup>439</sup> Így gátolja meg a Zsidókhöz írt levél krisztológiája, éppen mert abban Krisztus az alany, hogy a hitet közvetlenül Krisztusra vonatkoztassuk.

3. A hit iránya. Másfelől a gyülekezet helyzete arra unszol, hogy a hitet az ígéretre és a jövőre irányítsa és bizonyos magatartásra szilárdítsa meg. Pál a hitet arra a Krisztus-eseményre irányítja, amelyből a gyülekezet támad, a Pál utáni iratok, eltekintve a János evangéliumától, ezt teljesen a közelemben jövőkre irányítják. Mert most az a probléma, hogy a hosszú úton hogyan lehet kitartani a célig. Ezért a Zsidókhöz írt levél intéseiben a hit teljesen a reménységgel van összekötve /6,11 k; 10,22 k; 10,36.39; 11,1/.

Ebben az összefüggésben különösen a 11,1 híres mondatába kell belebocsátkozni, amely a hitet egyenesen a reménységnek határozza meg: "A hit pedig a remélt dolgoknak a *hypostasis* a, és *elenchos* a nem látható dolgok létéről." A *hypostasis* és az *elenchos* szavak fordítása rendkívül vitatott.

Miközben a Vulgata a *hypostasis*-t *substantia*-val fordította, Luther hosszú ingadozás után, Melancthon tanácsára, "bizonyos bizalom" fordítás mellett döntött. Ennek megfelelően az *elenchos*-t "nem-kételkedés"-sel adta vissza. A hitnek, mint szubjektív meggyőződésnek ezt a meghatározását követték az utolsó négy száz év protestáns, de messzemenően a katolikus exegetái is. Hermann Dörrie<sup>440</sup> kutatása szerint a *hypostasis*-nak különben sohasem volt szubjektív jelentése. Az a fogalom, amely, eltekintve két helytől Pálnál /2Kor 9,14; 11,17/, csak a Zsidókhöz írt levélben /1,3; 3,14; 11,1/ fordul elő, a görög köznyelvben "alárendeltet", alépitményt, támaszt jelöl, és azután egészen pregnáns jelentést vett fel a filozófiában. Ott a *hypostasis* a lényeg, a realitás, a tulajdonképpeni szubsztancia volt a látszattal szemben.

Ehhez a filozófiai használatához közeledik a Zsid 1,3; itt a *hypostasis* a lényeg ill. Isten valósága, de mégsem sajátosan a lényegiség filozófiai értelemben.

Ezért bizonyára jelentéstani rövidzárlat az, amikor Helmut Köster ebből kiindulva a Zsidókhöz írt levélre nézve teljesen e fogalom egzakt filozófiai jelentését posztulálja és a Zsid 11,1-ben úgy fordít, hogy a hit "a remélt dolgoknak a valósága".<sup>441</sup>

Módszertanilag megbízhatóbbnak tűnik, amikor Erich Grässer<sup>442</sup> a fogalmat a szó általános értelme alapján a kontextusból, és a Zsidókhöz írt levél egyéb jellegeiből akarja megmagyarázni, akar a hitről beszélni. Grässer szerint a *hypostasis* a "szilárd állapot", a "szilárdan álló". Ezt a jelentést a 3,14-en kereszttül közelíti meg, a második hely felől, amely a hitet *hypostatis*-ként ragadja meg. Ott a *hypostasis* az *aposténai* /elszakadni; 3,12/ ellentéte, mint a 11,1-ben ez a "meghárítani" szó /10,38/. Így a 11,1 helyesen így fordítandó: "A hit azonban szilárdan megállás a remélt dolgok mellett és azokról a dolgokról való meggyőződés, amelyeket nem látunk." E mondatnak csak a második része hoz be az Újszövetség számára egyébként idegen görög elemet, amikor a hitet "a nem látottól való meggyőződésnek" *elenchos*<sup>443</sup> jelöli - és ez itt azt is

jelentheti: a tulajdonképpeni realitásról való meggyőződésnek. Ez a láthatatlan realitás azonban mindenesetre egyúttal a jövőbeli eszkatologikus.

Így ez a mondat nem elméleti meghatározást mond ki, hanem az olvasók számára a nehézségeket érthetővé teszi: Az üdvösség számukra láthatatlan és jövőbeni, az őket szorongató társadalmi helyzet azonban jelenvaló és látható. Hogy ezzel a helyzettel szemben hatást fejtsen ki, a Zsidókhöz írt levél az Ószövetségből /11,2-40/ a példák hosszú sorával a hitet olyan alapvető magatartásnak jelöli, amelyben kezdettől fogva pontosan a lényegest és a valódit ragadják meg és tartják meg.

Mindez előfeltételezi azt a funkciót, amelyet a levél a hitnek a teológiában ad: A hit Isten megígért céljánál való megmaradás.

Még az van hátra, hogy röviden több egyedülálló vonásra mutassunk rá, amelyek a hitnek ezt az állandó magatartását aláhúzzák. Így ezt újból és újból kitartásnak, ragaszkodásnak és várakozásnak jelöli /6,12; 10,39; 11,9 k/. Több helyen úgy jelenik meg, mint *belátás* - éppen olyan statikus elképzeléssel /6,4; 10,26; 11,3/. És végül a hit kevésbé individuális, mint kollektív irányultságú: a hit a gyülekezet hitvallása melletti megmaradást /3,1; 4,14; 10,19 k/ jelent és azt, hogy Isten népének az új szövetségben lévő közösségét nem hagyjuk el.

e/ A reménység célja /az eszkatologia/

Az intések célja, hogy a reménység egészen a *telos*-ig, a célig szilárd maradjon /3,6; 6,11; 10,23/. De miben áll ez a cél a Zsidókhöz írt levél számára?

Egyes helyek azt a benyomást keltik, mintha ez a cél nem más lenne, mint a korai paruzia. Így a 9,28: "Másodszor majd a bűn hordozása nélkül fog megjelenni azoknak, akik várják őt üdvösségükre"; 10,25: "Bátorítsuk egymást; annyival is inkább, mivel látjátok, hogy közeledik az a nap"; 10,37: "Még egy igen-igen kevés idő és aki eljövendő, eljön és nem késik."

Jóllehet ugyan e mondatokban a közeli várásnak a meghírdetése ismétlődik, mégsem a közeli paruzia az a nézőpont, amelyre a levél olvasóit irányítja. Inkább arra a jövőre irányítja figyelmüket, amely egyúttal "mennyei" = "fent" már adva van. Amit a sűrűn visszatérő fordulat *ta mellonta* /az ami eljövendő; pl. 9,11; 10,1/ kifejez, az a jövendő város /13,24/, amely egyúttal a mennyei Jeruzsálem, és minden az a másik, amit a 12,22-24-ben "mennyei"-nek nevez. A tekintet mindebben centrálisan az Istennel való teljességre irányul, amit Krisztus, mint előfutár és főpap elért. A 6,18 k szerint "a reménység lelkünknek biztos és erős horgonya, amely behatol a kárpit mögé, ahová elsőként bement értünk Jézus, aki a Melkisédek rendje szerint főpap lett örökké".

E hangsúlyozás által a reménység, anélkül, hogy ezt különösen kifejtjené, eltörlődik az idő és a lepergő világtörténelem kérdésétől. Az univerzális paruzia-eszkatologia egyúttal áthatol az individuális eszkatológiába, amely alatt az egyes ember életének a beteljesedését érti a halál órájában. A hívó többé nem kérdezi: Mikor és hogyan? Már csak a célra, a beteljesedésre tekint, amelybe Krisztus már be is ment. Így e koncentráció által

az időnek és világtörténelemnek a problémáját az eszkhatonra tekintve legyözi.

## 6. A Zsidókhöz írt levél és Lukács

A Zsidókhöz írt levél minden tekintetben egy teljesen önállóan álló magyarázatát adja az evangéliumnak Pál és János mellett, amely meghatározó lehet a gyülekezet számára a hosszú úton, amelyen a gyülekezet a hit társadalmi helyzetének a nyomasztó súlya alatt elfáradt. E kitekintésben a levél egyetlen másik újszövetségi irattal sem kerül olyan közelségbe, mint a Lukács-i művel. Ez az összhang azonban ezen túlmenően egyes szempontok néhány sorára is kiterjed.

- a/ Feltűnő a két szerző *nyelvi közelsége*<sup>444</sup> egymáshoz. Ez nemcsak azon alapul, hogy mindketten művelt görög nyelven írnak. A közös szókincshez a gyülekezeti nyelv tipikus szakkifejezései is hozzátartoznak. Csak ők ketten nevezik pl. Krisztust *archégos*-nak /Zsid 2,10.12,2; ApCsel 3,15; 5,31/ és a gyülekezet vezetőit *hégoumenoi*-nak /Zsid 13,17.24; Lk 22,26; ApCsel 15,22/. Mind itt, mint ott Jézusról a "tökéletességre jutott"-ról /*teleioust-hati*/ van szó /Zsid 2,10; 5,9; 7,28; Lk 13,32/.
- b/ Kétszer is hasonló beállítottsággal szólnak egy olyan összehasonlítható *gyülekezeti helyzetről* amely teljesen más, mint a Jakab levélben vagy Jánosnál, Pál búcsúbeszéde Miletosban /ApCsel 20,17-38/ és Jézus búcsúbeszéde Lk 22,15-38-ban sok tekintetben a Zsid 13,7 kk záró intelmére emlékeztet: "Ne feledkeztek meg vezetőitekről, akik az Isten ígését hírdették nektek. Figyeljete életük végére és kövessétek hitüket." A megfelelés az intést meghatározó helyzetben, valamint speciálisan a hit fogalmában lesz világos, midőn az ApCsel 14,22 hírül adja: "Erősítették a tanítványok lelkét, és bátorították őket, hogy maradjanak meg a hitben, mivel sok nyomorúságon át kell bemennünk az Isten országába." Ha azt kérdezzük, hogyan gondolja Lukács az Isten országába bemenetelt, akkor további érintkezés adódik:

- c/ Lukács még kevésbé utal, mint a Zsidókhöz írt levél a paruziára - egyáltalában nem utal egy *közeli* paruziára - de annál többet utal a Megdicsőültre. És ez a Megdicsőült már a kereszten így szól a gonosztevőhöz: "Ma velem leszel a paradicsomban" /Lk 23,43/. Már itt is látható egy bizonyos *individuuális eszkhatalogia* ahogyan a Zsidókhöz írt levélben jelentkezni láttuk.

Az ilyen érintkezések mind a kérdésfeltevésben, mind a megoldásban indokolják, hogy a Zsidókhöz írt levél és a Lukács teológiáját egymás mellett tárgyaljuk. E két teológia a nyugati egyház Pál utáni idejéből származó újszövetségi teológia legfontosabb dokumentumai.

## 48.§: Lukács - az üdvtörténet teológusa

*Kutatósi tájékoztatók:* Erich Grässer, Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart, ThR NF 26 /1960/, 93-167; Andrew Jacob and Mary Bedford Mattiil, A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles, 1966; Ernst Haenchen, Meyer-K III, 1968<sup>6</sup>, 669-689;

Ward Gasque, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles, 1975.- *Fontos kommentárok /Lk-Ev/:* Erich Klostermann /1929<sup>2</sup>/, Hdb.; Walter Grundmann /1961/, ThHK; E.Earle Ellis /1966/, New Century Bible; Heinz Schürmann /1969/, Herder-K. /App/: Otto Bauernfeind /1939/, ThHK; Ernst Hoehen (1956), Mrxt-K; Gustav Stählin (1962), NTD; Hans Conzelmann /1963/, Hdb.; vgl. auch 24.§, Anm.2.- *Általános:* Gilbert Bouwman, Das dritte Evangelium. Einübung in die formgeschichtliche Methode, 1968; F. Neyrinck /Hg/, L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Méorial Lucien Cerfaux, 1973.- *1-hez:* Hans Conzelmann, Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas, 1954 /1964<sup>5</sup>/; William C. Robinson, Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukasevangelium. Ein Gespräch mit H.Conzelmann, 1964; Eduard Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, 1973, 145-164; Günter Klein, Lukas 1,1-4 als theologisches Programm, in: ders., Rekonstruktion und Interpretation, 1969, 237-261; Philipp Vielhauer, Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte, in: v.ö., Aufsätze zum Neuen Testament, 1965, 9-27; Helmut Flender, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, 1965 /1968<sup>2</sup>/; Ulrich Wilckens, Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflusster Exegese, in: ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, 1974, 171-202.- *2-höz:* Heinrich von Baer, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, in: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 3.Folge H.3,1926; Oscar Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, 1965; Wilhelm Ott, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie, 1965; Traugott Holtz, Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas /-TU 104/, 1968; Karl Löning, Lukas-Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte /Lk.App/, in: Schreiner, Gestalt, 1969, 200-228; Werner Georg Kümmel, "Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes" - Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften, in: Verborum Veritas, Festschr. F.G. Stählin, hg.v. O.Böcher und K. Haacker, 1970, 89-102; Gerhard Lohfink, Die Sammlung Israels, 1975.- *3-hoz:* Geoffrey William Hugh Lampe, The Lucan Portrait of Christ, NTS 2 /1955/56/, 160-175; Martin Rese, Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, 1969.- *4-hez:* Erich Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1957, /1960<sup>2</sup>/; Günter Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, 1961; Ulrich Wilckens, die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1961, /1974<sup>3</sup>/; Jacques Dupont, Les discours des Actes des Apôtres d'après un ouvrage récent, RB 69 /1962/, 37-60; Ernst Haenchen, Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte, in: u.ö., Gott und Mensch, 1965, 206-226; E.Earle Ellis, Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium, ZThK 66 /1969/, 387-402; u.ö., Eschatology in Luke, 1972.

## 1. Bevezetés: keletkezési körülmények, irodalmi sajátosság és teológiai problematika

### a/ A kutatás folyamata<sup>445</sup>

1. Lukács felől elhangzó egyoldalúan kiélezett véleménnyel *Ferdinand Christian Baur* a "tisztán történeti" Iráskutatás döntő határkövét helyezte el. Úgy vélte, hogy az Apostolok Cselekedetei képe az egyház kialakulásáról nem történeti, hanem *egy teológiai tendencia eredménye*, tudniillik annak a szándéknak az eredménye, hogy az apostolokat és az ősegyházat az una sancta egységévé harmonizálják. Az első keresztyénség történelmi valósága, ahogyan azt ezzel szemben a páli levelek visszatükrözték, nem egység, hanem ellentét, antitézis volt.<sup>446</sup> Emiatt a *Ferdinand Christian Baur* által inspirált kutatás a 19. század végén Lukács teológiájáról mondott, az *Heinrich Julius Holtzmann* teológiájában találta meg a lecsapódását.<sup>447</sup> Kortársi ellenvéleményt *Adolf Schlatter* nyújtott.<sup>448</sup>

2. Hosszú szünet után ezt a kérdés-feltevést 1950 után ismét felelevenítették. *Ferdinand Christian Baur* vonalát *Philipp Vielhauer*<sup>449</sup> hosszabbította meg, miközben úgy magyarázta, hogy Lukács egy darab történetet úgy írt meg, mint üdvtörténetet és ezért az eszkhatalogiától megfosztott lett és az egyháztörténet egy darabjává. Egyébként a Lukács krisztológiája *Pál előtti*, az ő természeti teológiája, törvényfelfogása és eszkhatalogiája ezzel szemben *Pál utáni*. Mindezen okokból a Lukács teológiája többé nem az őskeresztyénséghez, hanem a kialakuló korai katolicizmushoz tartozik.

Vielhauer tételei a Bultmann iskolájában széles visszhangra találtak. Ezeket, beleszámítva tanítványát, *Günter Klein*-t is több munkában átvették.<sup>450</sup> Emellett *Ernst Käsemann* fejlesztett ki önállóan egy olyan felfogást mely ebbe az irányba mutatott, amely mindenekelőtt az ekkleziológiai szempontot emelte ki: Lukács tulajdonképpeni témájaként az egyház óráját úgy írja le, mint az idő középpontját.<sup>452</sup> Ő azt az egyházat képviseli, amely a tévtannal szemben a legitimitását az ősapostolátushoz való kontinuitásból bizonyítja, és amely a világban szent területté lett. Ő a korai-katolikus hagyomány-és legitimitás elmélet<sup>453</sup> első védelmezője és ezzel a kialakuló korai katolicizmus első képviselője.<sup>454</sup>

A Lukács-kutatás új fázisát *Hans Conzelmann* vezette be a "Die der Mitte Zeit" könyvével /1954, 1964/. Gondos exegetikai sajátos munkával túlvetett azon a szólamoktól megterhelt kezdeti kísérleteken, mégis alapjában véve ugyanabban az irányban haladt tovább, miközben felmutatta: 1. az idő közepe Lukács számára nem az egyház, hanem a Jézus ideje. - 2. Lukács teológiáját nem szabad azonos szinten a Páléval összehasonlítani, miután ő egy a Pál számára még meg nem lévő problémát érinti meg, mégpedig "az elmaradó paruzia és egy ún. világon-belüli történelem előállása."<sup>455</sup> 3. - Jellemző a történetírás számára, amely által Lukács ezt a problémát megoldja, az *üdvörténeti korszakok felosztása*, és pedig három szakaszra: a. Izráel ideje /Lk 16,16/, b. Jézus működésének az ideje, mint a tulajdonképpeni üdvkorszak, az "idő közepe" /Lk 4,16 k; ApCsel 10,38/, és c. az egyház ideje, mint a kísértés és a türelem ideje.<sup>456</sup> 4. E periódizálás által Lukács kora egyháza számára világossá akarja tenni, hogy az egyház megjelenési formái ugyan változnak,<sup>457</sup> de az alapstruktúrának meg kell maradnia.

Így *Conzelmann* a lukácsi teológia alapelvét összefoglalóan egy olyan üdvörténeti kontinuitásban találja meg, amely egyúttal korszakokra oszlik. E szemléletmód által Lukács lehetővé teszi az egyház pozitív egzisztenciáját az egyre táguló történelemben.

A *Conzelmann*on túlvetőd munkák közül itt csak a *William C. Robinson*-ét és a *Helmut Flender*-ét<sup>459</sup> említjük meg. *Flender* munkája, az exegetikai és szisztematikai reflexiókat sokszorosan túl erőteljesen összekeverve, kritizálja *Conzelmann* üdvörténet fogalmának az át nem gondolt alkalmazását és a túl sematikus korszakokra osztását. Az üdvörténet Lukács számára éppen nem egy síkon fut, hanem két egymás felett elhelyezkedő síkon. Jézus emberi egzisztenciájára nézve az új idő kezdetéhez tartozik, de mennyei egzisztencia szerint mégis "Istennek az egyidejűségéhez minden emberi időre nézve érvényesül".<sup>460</sup> Eszerint Lukács az emberek számára is a horizontális egzisztenciát keresztezi a vertikálissal; a halál órája az egyes emberre nézve paruziává lesz /Lk 23,43/<sup>461</sup>.

#### b/ A keletkezési helyzet

1. A harmadik evangélium és az Apostolok Cselekedetei stílust és felépítést illetően egyértelműen ugyanazon szerzőtől származik. Egy műként tervezték őket, de eleve két önálló könyvben szerkesztették. Ez a következőn nagyon világosan látható: Az evangélium a Lk 24-ben a húsvéti híradással és a mennybemenetel elbeszélésével zárul, mindkettő az *evangélium befejezésének a terveként született meg*; az Apostolok Cselekedetei az 1,1-11-ben a húsvéti híradással és a mennybemenetel elbeszélésével kezdődik, amely a *második könyv bevezetéseként alakult így ki*.

2. A mű a 70. év után keletkezett, mert a Lk 21,20.24-ben a szerző Jeruzsálem pusztulására visszatekint. Másfelől a gyülekezeti helyzet olyan állapotát feltételezi, amely világosan előtte van annak ami az 1. Kelemen levélben és az Ignatiusnál tükröződik. Ezért a mű bizonyosan 80 és 90 között keletkezett.

3. A szerkesztés helyének az egyetlen ide vonatkozó ógyházi híradása, a Marcion-ellenes evangéliumi prólóg, Görögországot nevezi meg. Belső jelek szerint a mű mindenesetre azon az egyházi területen keletkezett, ahová

vezet, tudniillik Nyugaton. A római gyülekezeti hagyománnyal való érintkezései, amire már a Zsidókhöz írt levéllel való összehasonlításnál is rá-találtunk, Rómára mutatnak.

4. Szerzőként az ógyházi hagyomány, nevezetesen a Muratori kánon és a Marcion-ellenes prólóg Lukácsot nevezi meg és ezzel a Pál által a Kol 4,14-ben és Filemon 24-ben említett munkatársra gondol. E hagyomány történeti megítélése azon a kérdésen múlik, hogy a Pál útjának és üzenetének az ábrázolása az Apostolok Cselekedeteiben hogyan kapcsolódik a leveleiben önmagáról található nyilatkozataihoz. Ha itt többről van szó, mint csak hangsúlyeltolódásról, és ebben a műben Pál történelmi helyzete és teológiai felfogása ellentétesen ábrázolódik a maga tanúságtételével szemben, akkor nehezen jöhet szóba szerzőként Pál valamelyik munkatársa. Itt ennek a kérdésnek nem nézhetünk kifejezetten utána, hanem csak a lukácsi teológia felvázolása által kíséreljük meg az ehhez való hozzájárulást.

#### c/ Az irodalmi szándék

1. A lukácsi mű irodalmi jellegét a Lk 1,1-4-ben levő előszó jelzi. Lukács az egyedüli újszövetségi szerző, aki könyvét hellénista szokás szerint előszó által vezeti be: "Miután sokan vállalkoztak már arra, hogy tudósítsanak bennünket a körültekintően beteljesedett eseményekről úgy, amint reánk hagyták azok, akik kezdetről fogva szemtanúi és szolgálói voltak az igének: magam is jónak láttam, hogy miután eleitől kezdve mindennek pontosan utána jártam, sorjában megírom azokat neked, nagyrabcsúlt Teofilus, hogy azokról a dolgokról, amelyekről már értesültél, megtudd a kétségtelen valóságot." Ez a klasszikusan stilizált művészi mondatfűzés azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a könyv szerzője tudatában van a történelmi valóságnak a hite eredetéhez, Jézus fellépéséhez képest és hogy igyekszik áthidalni azt az általt, hogy a hitet megalapozó bizonyágtételnek a megbízhatóságát, az *asfaleia*-t felmutassa.

Hogyan akarja azonban áthidalni? Azt akarja-e, ahogyan *Günter Klein* következtet<sup>462</sup>, hogy a történelmi bizonyosság segítségével megalapozza az üdvbizonyosságot? Már a prólógus analízise megmutatja, hogy Lukács a feladatra, amelyet lát, nem egyszerű történetteológia alapon reflektál, hanem a hagyományfolyamatnak valamint az áthagyományozott tárgynak a struktúráját sokkal világosabban és mélyebben szemléli.

2. Lukács az 1,2 szerint ugyanis éppen nem a pusztán történelmi hagyományt keresi. Inkább azt kérdezi, hogy *mit hagyományoznak azok a szemtanúk, akik az észlelt valóságot hitből értették és ezért mint üzenetet hírdették*, vagyis az apostoli hagyomány kérdését vizsgálja az ApCsel 1,21 k szerinti saját definíciója értelmében.

3. A kutatót hagyománynak ez a struktúrája megfelel a tárgynak: Lukács "a körünkben beteljesedett eseményeknek" néz utána /*lón pepléroforémón en hémin pragmatón*; Lk 1,1/. A passzívum /*pepléroforémón*/ itt bizonyosan *passivum divinum*: Isten - így kell ezt mondani - "teljesítette be" "ezeket az eseményeket", azaz a Jézus történetét. Itt máris más szempont lesz látható, mint Máténál /46.§, 4/: Isten nem jövendőléseket valósított meg

hanem az üdvtervét vitte végbe, amelyet az Írásból kell megérteni /ApCsel 3,18.21.24/. Amiket Lukács elénk akar tárni, azok tehát olyan események a történelemben, amelyek Isten üdvtervének megfelelnek.

4. Azt az ábrázolást, amelyre ez előfeltétel alapján törekszik, még egy második dolog is jellemzi, és ezáltal az eddig előttünk levő iratoktól különbözik /3.v./: Ez a hagyomány vizsgálatán nyugszik /"miután eleitől kezdve mindennek pontosan utána jártam"/, és megkísérli az eseményeket *kathexés* /sorjában/ előadni. Ha Lukácsot Mátéval és Márkkal összehasonlítjuk, akkor csakugyan megfigyelhető, hogy azon fáradozik, hogy Jézus működését folyamatosan előrehaladó történésként mutassa be. A kontinuitás a történelem lényeges jegye. Lukács tehát Jézus fellépését úgy akarja előadni, mint amely az üdvtervnek megfelelő történés, azaz az ő értelmezésében üdv történet.
5. Hogyan lesz ezen eljárás által azonban a Jézus-bizonyágtételének a megbízhatósága /*asfaleia*/ nem történeti bizonyíték útján történetibbé. Ez a kérdés vezeti Lukácsot, ezért számára mind a Jézus-esemény, mind annak az áthagyományozása nem csupán történeti, hanem kettős rétegű; ezért a Jézus bizonyágtételének a megbízhatóságát nem történeti bizonyíték által történeti tényként lehet bizonyítani. Bizonyosságot csak az olyan ábrázolás alapozhat meg, amely a történeti események e sorának a korrespondenciáját az üdvtervvel felmutatja, azaz olyan üdv történeti ábrázolás, amely a maga részéről hitbizonyágtétel.

Így tartalmazza az előszó, egy művelt hellénista ember nyelvbe csomagolva, a szerző teológiai programját.

#### d/ Nyelv és stílus

Az előrehaladásban a mű más nyelvet beszél, nyilvánvalóan messzemenően az átöröklött tradíció nyelvét. Ha szerkesztéstörténeti analízis útján akarjuk a szerző teológiáját kifejezni, úgy a nyelvi kritériumokra ott kell figyelni, ahol a szerző maga szóhoz jut. Két megfigyelést, amelyek bizonyos feszültségben vannak egymással, itt mindenekelőtt fontos megtenni.

1. A szinoptikus összehasonlítás azt eredményezi, hogy Lukács a *Márk anyaga átvételénél a sémita stílus-sajátosságokat törli*. Saját tulajdon stílusának a jegyei megszaporodnak, ahogyan másként nem is várható, az evangéliumban a perikópák bevezetésében és a záró részletekben, azaz ott, ahol a különböző rá maradt hagyományokat a folyamatos előadás érdekében összeköti. Mégpedig megsűrűsödnek ezek a stílus-sajátosságok az előtörténetben /Lk 1-2/ és a húsvéti fejezetben /Lk 24/. Az Apostolok Cselekedeteiben ezeket elsősorban az összegyűjtött híradásokban találjuk, melyek az ösgyülekezet életéről szólnak és a beszédekben.

2. Másfelől ez a sajátosan lukácsi stílus messzemenően eltér az előszó klasszikus stílusától /Lk 1,1-4/. Ez ugyanis erősen hordozza a Septuaginta jegyeit. Lukács nyilvánvalóan tudatosan alkalmazza, mint stílus-módot a görög biblia nyelvét. A meghírdetett üdvtervnek megfelelő beteljesedés-történetét mind a stílusban mind az Írásban lévő meghírdetés nyelvén - és ez számára a Septuaginta - ki akarja fejezni! Így a stílusjegyek is a tartalmi szándékhoz vezetnek.<sup>463</sup>

## 2. Az üdv történet lukácsi koncepciója

### a/ A történelem dimenziója

1. Hogy Lukács azt a világot, amelyben Jézus fellépett és az egyház előállott, alapvetően másképpen látja, mint Pál és Máté, világos lesz abból, ha a Róm 15-ben leírt misszió végbemenetelének a képét az Apostolok Cselekedeteiben felvázolt képpel összevetjük.

Pál a Róm 15,19.23-ban apokaliptikus történelem- és világszemléletet fejt ki: Az evangéliumot a keleti hemiszférán hirdette; "Jeruzsálemtől egészen Ilíriáig mindenfelé elvégeztem a Krisztus evangéliumának hirdetését" /15,19/; most ugyanannak a világ nyugati felén kell megtörténnie /15,23/, és azután jön a vég. Jeruzsálem a középpont, ahonnan minden kiindul. A világot és a történelmet egy asztronauta perspektívájával látta. Ennek megfelelően a lukácsi Apostolok Cselekedetei úti naplóhoz hasonlít: itt a páli misszió egy hosszú történelmi folyamatnak a kezdete, amelynek még nincs vége. Lukács a történelem dimenzióját úgy ragadja meg, ahogyan azt a nyugati ember máig látja.

2. Ez még világosabb lesz, ha további példaként Jézus születésének a történelmi keretét Lukácsnál összehasonlítjuk a Máténál levővel. Lukács Jézus születését és a Keresztelő fellépését a világtörténelem keretébe helyezi /Lk 2,1 k/: Augustus császárnak, akit a *Pax Romana* megalapítójának és az impérium géniuszának tartanak, egy rendelete okozza azt, hogy Jézus a Dávid városában, Betlehemben születik meg /Lk 2,4.11/. És azután hirdeti meg egy angyal a születést olyan terminológiával, amely az Impériumban egyébként Augustus-szal van összekötésben: "Ne féljete, mert íme hirdetek /*euangelizomai*/ nektek nagy örömet, amely az egész nép öröme lesz" /Lk 2,10/. Az angyali szó *euangelizesthai*-nak számít, örömezenet meghírdetésének a "nép" számára - elsősorban Izraelre gondol - de azon túl az egész emberiség számára, különösen a szegények számára. *Euangelia* azonban a birodalmi ideológia szerint a császári rendeletek voltak, mégpedig ugyanazon okból, amelyet itt analóg módon Jézusra is átvizs: Mert a megszületett a *sotér* /az Üdvözítő; 2,11/, aki az *eiréné*-t /békeséget; 2,14/ hozza a földre. Ezt ugyanis különben Augustus-ra szokták mondani /36.§, 3/. Így helyezi Lukács a születést a korabeli történelem keretébe.

Ezzel összehasonlítva a Máté születés-elbeszélésének a történelmi kerete egészen más beállítottságú: Itt három bölcset jön /mágus/ napkeletről, mint a pogányság képviselői, /Mt 2,1-12/ és Heródes király /Mt 2,3-8.13-19/ aki mint Izrael reprezentánsa "a zsidók most született királyával" /Mt 2,2/ szemben áll, ez a király pedig, mint egykor Izrael, Egyiptomba menekül /2,15/. Máté egy zsidó rabbi világszemlélete felől jön, Lukács azonban a hellénista ember szemlélete felől.

3. Mindenesetre a Lukács világszemlélete nem egyszerűen a hellénista emberé, akit ide-oda hajt a végzettség, a démonológia, az ideológia. Ez inkább az Ószövetség felől magyarázható. Ez mutatkozik meg világosan abban, amikor Lukács pl. Keresztelő János fellépését az ószövetségi prófétai híradások stílusában a világtörténelemben illeszti: "Tibérius császár uralkodásának tizenötödik évében, amikor Júdea helytartója Poncius Pilátus volt,

Galilea negyedes fejedelme Heródes...és Annás... a főpap... szólt az Úr Jánoshoz, Zakariás fiához" /3,1 k/. Ez pontosan az a stílus, amelyben az ószövetségi prófétái könyvek a próféták fellépését a történelembe beillesztik /v.ö. pl. Jer 1,2 k; 25,1; 32,1; Ez 1,1-3; Amos 1,1/.

4. Ebbe az így látott történelembe Lukács Jézus történetét nem csupán be-lerajzolja; inkább abból nő ki. Mint ahogyan a születése Betlehemben történik, mivel "mindenkinek" az ő születése helyére kellett mennie /Lk 2,2/, úgy a munkásságát megnyitó keresztelés pedig János által történik, mert "az egész nép megkeresztelkedik" /Lk 3,21/.

b/ Az üdvterv, mint Isten akció-terve

1. Az üdvterv lukácsi koncepciója különösen hatásosan az evangélium végén található. A Lukács által kialakított húsvéti híradás /Lk 24/ alapvonása ugyanis az, hogy a Feltámadott a húsvéti megjelenésekben a tanítványok szeméit megnyitja annak a meglátására, hogy mind az ő halála, mind a tanítványok további útja és az egyház keletkezése az Írásból kivehető üdvtervben előre vannak jelezve.

Háromszor ismétlődik ez az üdvtervre történő utalás: 6 v. k; 24-27 és 44-49 versekben. A végén /45-49/ ez olvasható: "Akkor megnyitotta értelmüket, hogy értsék az Írásokat és így szólt nekik: Így van megírva: Krisztusnak szenvednie kell, de a harmadik napon fel kell támadnia a halálból, és hirdetni kell az ő nevében a megtérést és a bűnbocsánatot minden nép között, kezdve Jeruzsálemtől. Ti vagytok erre a tanúk. És íme én elküldöm nektek, akit Atyám ígért, ti pedig maradjatok a városban, amíg fel nem ruháztattok mennyei erővel." Ezek a szavak azon a helyen vannak, amelyet Máténál /28,18-20/ az úgynevezett missziói parancs foglal el /46.§, 6/b/. Ellentétben azzal, itt csak az utolsó mondat a tanítványoknak szóló utasítás, minden más nem parancs, hanem bejelentés. Lukács a régi hagyományban az 1Kor 15,7 k-ban már előfeltételezett küldést a Feltámadott megbízása által olyan híradássá változtatja, amely a szinoptikus hagyomány szenvedés-híradását /Mk 8,31 par; 9,31 par; 10,33 k par/ tovább viszi.

Azt a kijelentést, hogy Krisztusnak szenvedni, meghalni és feltámadni kell, megtoldja: "hirdetni kell az ő nevében a megtérést és a bűnbocsánatot minden nép között, kezdve Jeruzsálemtől". Ezt a "kell"-et /dei; 44 v./ Lukács - ahogyan már előtte a szinoptikus hagyomány - nem a hellénizmus értelmében megváltoztathatatlan, sors által meghatározott folyamatnak veszi, nem is az apokaliptika értelmében Istennek a végidőre vonatkozó történelmi terveként /19.§,6/, hanem mint Isten üdvakarát, amely az Írásban van előre jelezve. *Nála azonban ez az üdvakarát meghosszabbodik és a történelemre vonatkoztatott; ez nála egyúttal üdvtervvé lesz, amelynek a történelemben kell nyilvánvalónak lennie.*

Persze ez az üdvterv nem program, amely a tanítványoknak azért tárul fel, hogy megvalósítsák. Ezt - ahogyan ez az imperatívusról való lemondás esetében a Lk 24,45-49-ben már külsőleg is leolvasható - Isten maga viszi végbe. A tanítványok itt csak eszközök /v.ö. ApCsel 9,15/. A hozzájuk

szóló utasítás csak a legközelebbi lépésre korlátozódik: Jeruzsálemben kell maradniuk és a "mennyei erőre", a Szentlélekre kell várniuk. Minden további után Isten állít munkába a kellő időben.

2. Az evangéliumnak ez a befejezése megfelel az Apostolok Cselekedetei bevezetésének /ApCsel 1,6-8/. A tanítványok kérdésére: "Uram, nem ebben az időben állítod fel újra a királyságot Izraelnek?" - következik a felelet: "Nem rátok tartozik, hogy megtudjatok olyan időpontokat vagy alkalmakat, amelyeket az Atya a maga kizárólagos hatalmával állapított meg. Ellenben erőt kaptok, amikor eljön hozzátok a Szentlélek és tanúim lesztek Jeruzsálemben, egész Júdeában és Samáriában, sőt egészen a föld végső határáig." Itt a tagadás éppen olyan figyelemreméltó, mint a pozitív kijelentés. Lukács elsősorban védekezik az apokaliptikus számítgatásokkal szemben, melyben haladékokkal és terminusokkal van dolgunk, ugyanúgy a messiási uralomnak a történelemben való felállításával kapcsolatban. Ez az ő egyházára nézve ezt jelenti: megtiltja a rámeredést a közeli parúziára. Egészen más irányba kell a tanítványoknak tekinteniük; arra kell várniuk, hogy hol és milyen módon állítja be a Lélek őket tanúkul. Ilyen módon, azaz a Lélek utasítása és ereje által, fog a meghatározott terv megvalósulni: A tanúságtételnek Jeruzsálemben, Júdában és Samáriában és a föld végső határáig kell végbemennie /ApCsel 1,8/.

Egészen ennek megfelelően rajzolódik ki a következőkben a misszió alakulása. Ezt nem az apostolok és a gyülekezet tervezi, hanem egyedül Isten, aki a neki ellenállókat az eszközeivé teszi. Ez különösen megragadóan mutatkozik meg egy körülméletlen ember első megkeresztelése körüli eljárás /ApCsel 10,1-11.18/ előadásán. Látomások útján kerül az ellenálló Péter Kornéliusz házába /ApCsel 10,1-33/ és ott a Lélek közbelépése bírja rá, hogy őt megkeresztelje /10,44-48/. A gyülekezet előtt Jeruzsálemben, amely ezen a lépésen megütközött, eljárását az egész Apostolok Cselekedetei-re nézve jellemző mondattal menti: "Ha tehát ugyanazt az ajándékot adta nekik is Isten, mint nekünk...akkor ki vagyok én, hogy akadályozzam Istent?" /ApCsel 11,17/.

Hasonló módon éri el végül Pál az ApCsel 1,8-beli bejelentés célját "a föld végső határáig", tudniillik Rómát. Pál nem úgy megy Rómába ahogyan tervezte és kívánta /ApCsel 19,21; Róm 15,25/, hanem úgy, hogy fogolyként oda hurcolják. Így valósul az meg, amit az Apostolok Cselekedetei utolsó szavai jelentenek ki: "Hírdette az Isten országát,...minden akadályoztatás nélkül".

Lukács szerint tehát a tanítványok cselekvésén át valósul meg az Írásban megjelentetett üdvterv. Ezt nem a tanítványok programjaként tervezik el és viszik végbe, hanem ezt "felülről" Krisztus és a Lélek által valósítja meg Isten. *A tanítványoknak mindig csak a legközelebbi lépést kell megtenniük, amely számukra megnyílik és amire útmutatást kapnak. Ha most a cselekvésük Lukács előadása szerint mégis egy előre haladó cselekvés-összefüggés, tehát az, amit történelemnek nevezünk, akkor az felülről adatott. Itt tehát nem a történelemnek egy különös módon körülhatárolt darabját deklarálják üdv-történetnek; inkább az egymástól eltérő emberi cselekvése-*

ket az üdvtver felől kontinuitásként és ebben az értelemben üdvtörténetként ragadják meg.

c/ Az üdvtörténet kontinuitása

1. Nézzünk azonban most ennek a Lukács által kidomborított kontinuitásnak a keresztyénség létrejövetelében az *Apostolok Cselekedetei* alapján még egy kissé pontosabban utána.

Hogy az a kontinuitás nem a történelmi fejlődés kontinuitása, többek között világos lesz az által, ahogyan Lukács az ApCsel 8-11-ben az átalakulást *ábrázolja a Jeruzsálemben lévő Izráel közötti egyháztól az Antiochiában lévő törvénytől szabad pogány-keresztyénségig.*

A kiindulópontot a 8,4 adja hírül: az István üldözése következtében - tehát ismét nem a tanítványok terve által - kerül sor arra, hogy a tanítványok misszionálva vonulnak át az országon. Az ApCsel 11,19 utal ennek az eseménynek az átmeneti végeredményére: Néhány üldözött által keletkezik Antiochiában az első pogány-keresztyén gyülekezet. A 8,4 és 11,19 között olyan eseteket beszélnek el, amelyek ugyan tárgyakat tekintve előrehaladó vonalként e cél felé tartanak, amelyek mégis semmi módon sem függenek össze egymással: Így a samáriaiak megtérése, akik nem a zsidó kultuszközösséghez tartoztak /ApCsel 8,4-25/, az etiópiai kincstárnok megkeresztelése, aki ugyan istenfélő volt, de mint eunuch nem volt körülmetélhető /8,26-40/, és végül az első körülmetéletlen megkeresztelése Péter által /10,1-11,18/. Ezek az események lépésről lépésre áttörnek a körülmetélkedés határát és a jeruzsálemi gyülekezet a körülmetéletlen megkeresztelték egyházi közösségével szembetart. Lukács ennek megfelelően tehát bizonyosan folyamatos fejlődést ír le, *de ennek kontinuitása az üdvtver tárgyi megvalósulása, nem pedig történelmileg összefüggő fejlődés.*

Innen nézve lesz most az Apostolok Cselekedetei teológiai szándéka érthető. Az 1,8-ban felállított programot, hogy a tanítványok tanúságtételét a Jeruzsálemtől a föld végső határáig leírják, nem a misszió sokszínű útjai ábrázolásának a formájában váltja be. Lukács inkább csak egyetlen vonalat húz meg, amely a jeruzsálemi apostoloktól Pálon át Rómába vezet. De vajon Rómában akkor elérték "a föld végső határát" /1,8/? Az ApCsel 28,31, a könyv utolsó mondata szerint a misszió még tovább. Pál azonban, annak az eddigi hordozója, a számára a 13,47 szerint kitűzött célt elérte; a "pogányok világosságává" lett "a föld végső határáig". Mert az általa Jeruzsálemtől Rómáig megtett út révén a minden népből létrejött egyház, amely a pünkösdi történetben /ApCsel 2,11/ programszerűen előre kiábrázolódott, alapvetően testet öltött.

Az Apostolok Cselekedetei tehát nem a misszió folyamatát, hanem az üdvtörténet alapvető vonalát írja le, amelyen az egyház kiformalódott. Eközben a szándéka az volt, *hogy világossá tegye azt: csak az érdemi meg az egyház nevet, ami e vonal meghosszabbításában van.* A további érvényes norma az egyház számára eszerint csak e vonal meghosszabbításában kereshető. Ez - és ez olyan belátás, amely az ApCsel 1-6 sok téves inter-

pretációjával szemben döntően érvényes - semmi esetre sem egy minden időkre érvényes normatív öshelyzetben található. Az ösgyülekezet alakja Lukács számára nem a gyülekezet-képződésnek a minden időkre érvényes normája.

Lukácsnak ez az alapvonala a legmegfelelőbbben ezzel jelölhető: *kontinuitás az előrehaladásban.* Az Apostolok Cselekedeteiben legfontosabb "előrehaladás" az apostoli dekrétum /15,28 k/. E dekrétummal egyszer s mindenkorra eldőlt a pogány-keresztyének szabadsága a törvénnyel szemben. Ami a páli levelek szerint csak hosszú vitában és veszélyes visszésekkel szemben jutott érvényre, az Lukácsnak kétségtelenül általában leegyszerűsítő és sematizáló előadása szerint egyszer s mindenkorra eldőlt az apostoli dekrétum által, mint amely lezárása a Jeruzsálemtől Antiochiáig tartó éppen most jellemzett üdvtörténelmi fejlődésnek.<sup>464</sup>

2. Az evangéliumában is Lukács láthatóan az előadottak kontinuitásáért fáradozik. Míg Máté a hagyományt tematikusan rendez el, Lukács a perikópák elrendezésén át azon munkálkodik, hogy Jézus működése összefüggő előrehaladásának a benyomását keltse. Azt a benyomást támasztja, hogy Jézusnak Galileától a jeruzsálemi szenvedésig vezető útja folyamatos út.

Mégpedig ez az út is *folyamatos fázisokban és fokozatokban fut.* Az első fázis a vándorprédikálás Galileában. A 4,14 k-ban Lukács Jézusnak Galileában az igehirdetés céljából történt fellépése összegezését úgy alakítja át, hogy Jézus körbejárva tanít Galilea zsinagógáiban /Mk 1,14/. Ez az első fokozat elkezdődik azzal, hogy Jézus programot adó prédikációval a názáreti zsinagógában a nyilvánosság elé lép /Lk 4,16-30/. A következő híradás a galileai működésről /4,31-9,50/ a Márk hagyományának eredetileg csak lazán egymás mellett sorakozó perikópáiból keletkezett, amelyeket ügyes szerkesztő keret-megjegyzésekkel /pl. 4,38.40.42/ folyamatosan egymást követő eseménysorként illeszt össze.

A Lk 9,51-ben ez a Galileán át vezető út ezekkel a szavakkal zárul: "Amikor közeledett felemeltetésének ideje, elhatározta hogy felmegy Jeruzsálembe." Ez a megjegyzés a második fázishoz, az úgynevezett *lukácsi útleírás*hoz vezet át, amely 9,51-től 19,27-ig tart. A Galileától Jeruzsálem felé tartó vonulásnak az ezt hordozó elképzelése nem tapad eleve az itt összeállított perikópákhoz a Q-ból és a lukácsi külön hagyományokhoz; ezeket szerkesztői megjegyzések által vonja össze /13,22.33; 17,11; 18,31.35/. Az alkalmazott perikópák csak azáltal támasztják alá az úton létező benyomását, hogy Jézust többször mint tova vonulót vagy vendéget mutatják be /9,56 k; 10,1.38; 11,37; 14,1; 15,1 k; 19,5.11/. Az útleírás azt az írói célt követi, hogy Jézust folyamatoságban vezesse Galileából Jeruzsálem felé. Különösen olyannak akarja őt bemutatni, hogy az *analémpsis*, vagyis az ő felemeltetése /9,51/ felé szenvedéseken át halad.

Az utolsó fázisnál, a jeruzsálemi időnél /19,28-24,53/, Lukácsnak mindenképp az a fontos, hogy a Jeruzsálembe való bevonulásnál királyként köszöntsék; éspedig nem a nép részéről /mint a Mt 21,9-ben/, hanem

a tanítványai részéről /19,37/. Ha attól fogva naponként "tanít a templomban" /19,47/, akkor a földi útja eléri a célját, amely egyúttal kiindulási pont az egyház létehez /ApCsel 2,46; 3,1; 5,42/.

3. Jézus idejét azonban már egy másik üdvtörténeti korszak előzi meg. Erre utal az úgynevezett rohamozó-mondások lukácsi megfogalmazása Lk 16,16 /par Mt 11,12 k/: "A törvényt és a prófétákat Jánosig hírdették, azóta az Isten országát hirdetik és mindenki erőnek erejével törekszik afelé". Eszerint Jézus nyilvános fellépése programszerű felhívással kezdődik: "Ma teljesedett be az Írás /Ézs 61,1 k/ fületek hallatára" /Lk 4,21/ - tudniillik azért, hogy immár a Szentlélek Jézuson nyugszik meg és az üdvözítő elkezdi /Lk 4,17 k/. És ennek megfelelően Jézust már mint gyermeket is köszönti az agg Simeon, aki "azt a kijelentést kapta a Szentlélektől, hogy nem hal meg addig, amíg meg nem látja az Úr Krisztusát" /Lk 2,26/. Éppen a Simeon perikópa teszi világossá, hogy Jézus megjelenése közvetlenül az azt megelőző üdvtörténethez kapcsolódik. Ezen túlmenően megmutatja azt, hogy az igazi Izraelnek, amelynek a története így éppen kontinuitásában a Jézus megjelenéséhez vezet, a döntő jele a próféta lelke. Ez utóbbit domborítja ki a Lk 2,26 mellett az István beszéde is /ApCsel 7/, amikor a zsidók ellenszegülését a keresztyén misszióval szemben összehasonlítja a prófétákkal szembeni ellenszegülésével és ehhez a befejezéshez jut el: "Mindig ellene szegültök a Szentléleknek, atyáitokhoz hasonlóan ti is!" /ApCsel 7,51/.

d/ Az üdvtörténet korszakai

Így rajzolódik ki Lukácsnál az üdvtörténet három egymást követő korszaka, vagyis az Isten üdvterve szerint előre haladó kontinuitásnak három korszaka. Az ismeretjelülük a *Lélek* mindenkor *különböző munkája*.

A *Léleknek a próféták által történt munkájára*, amely Keresztelő Jánosig tart - rabbinusi felfogás szerint ezzel szemben ez már Esdrással megszűnt<sup>465</sup> - ezt követi a *Lélek minden tevékenységének Jézusra való koncentrálódása* és erre következik ismét a *pünkösdi Léleknek egyetemes munkája a gyülekezetben*.<sup>466</sup>

Lukács úgy határolja el ezt a folyamatosan egymást követő három korszakot egyértelmű fordulópontok által egymástól, hogy az előre haladás világos lesz. Hogy az üdvtörténeti sorrendet kidolgozza - és pedig a történeti kontinuitással szemben! - Jézusnak János által történő megkeresztelése előtt /Lk 3,21 k/ hírül adja a János fogságra vetését, amely a működését lezárta /Lk 3,18-20/. Ugyanúgy - a páli és jánosi előadással szemben - a Feltámadott húsvéti megjelenéseit 40 nap után /ApCsel 1,3/ a mennybemenetellel zárja le és 10 napi szünet után kezdődik a pünkösdi Lélek munkája /ApCsel 2,1-13/.

A Lélek munkájának milyen jellegét helyezi el már most az egyes korszakokban? Izraelben elsősorban mindig csak egyes próféták azok, akiket a Lélek időszerűen megragad. Pünkösdkor azonban a Lélek általános ajándékozásának az ígérete /Jóel 3,1-5/ teljesedik be: "Kitöltök Lelkemből

minden halandóra" /ApCsel 2,17/. A Lélek ajándékozásának ezektől a formától azonban ezt megelőzően és ezt követően is elűt a Léleknek Jézus számára való ajándékozása.

Míg Máté és Márk csak nagyon keveset beszél Jézusról és a Lélekről, Lukácsnál Jézus már a földi napokban úgy lép elő, mint a Lélek Ura. A Lk 1,35 szerint a Szentlélektől fogantatik: a történelmi egzisztenciája gyökeresen a Lélektől ered. Megkeresztelésétől kezdve "telve van Szentlélekkel" /Lk 4,1/, azaz állandóan telve van vele, míg mind a prófétákat, mind az apostolokat a Lélek csupán egy alkalommal ragadja meg /Lk 1,15.41.67; ApCsel 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9/. Jézus a működését Galileában "a Lélek erejével" kezdi meg /Lk 4,14/ és ezért a fellépésekor mondott prédikációjánál /4,18/ idézi az Ézs 61,1-et: "Az Úr Leleke van énrajtam, mert felkent engem." Így Jézus a Lélek alanya.<sup>467</sup> A Lélek kizárólagos birtoklása által győzi le a sátánt /4,13/, aki visszavonul, amíg a szenvedés kezdeténél ismét elő nem lép /22,3/.

Mivel Jézus a Lélek Ura, ezért lesz értelemszerűen a feltámadása után gyülekezete számára a Lélek ajándékozójává /Lk 24,49; ApCsel 2,33/. Ezt már a földi működése alatt megjelenti. Miközben Jézus gyógyításait nem a Léleknek, /Igy Mt 12,28/, hanem az Isten ujjára vezetik vissza /Lk 11,20/, az imádkozóknak nem jó adományokat /Mt 7,11/, hanem a Szentlelket /Lk 11,13/ ígéri. Ezzel annak jelzése történik, hogy a Jézus idejét nem egyszerűen kronológiailag váltja fel az egyház ideje, hanem hogy ez az idő inkább a *Megdicsőült üdvmunkájában az egyházban folytatódik*.

e/ A távolság problémája

Lukács elsőnek ragadta meg azt, amit Lessing óta a "rút sír"-nak neveznek. A tanítványok ugyan húsvét után már nagyon korán megtanulták, hogy különbséget kell tenni a Jézus helyzete és az egyház helyzete között /24.§, 2/; Lukács azonban ezt a különbséget történelmi távolságként fogja fel. Számára egészen elementárisan támad fel a kérdés, mit jelent Jézus lezárt földi működése arra a történelmileg tőle távol álló gyülekezetre nézve, amely a Lélekben él.

A kapcsolatot az evangélium tartalma és az egyház előállása között Lukács szerint a tanítványok tanúságtételének a hirdetése állítja helyre. Miközben a Mt 28,20 szerint a tanítványoknak a Jézus ígéit tanítva kell tovább adniuk, Lk 24,48 k szerint *útját mint az Írásból megérthető üdvterv megvalósulását kell tanúsítaniuk*. Ez a tanúságtétel meggyőzően fog hatni, ha ahhoz a Lélek bizonyágtétele kapcsolódik /ApCsel 5,32/.

Jézus útjának ezt a tanúságtételét kérümatikusan különbözőképpen teljesítették. Egyszer a Jézus útjáról való *missziói prédikációban* Jeruzsálem népet megtérésre, a pogányokat hitre hívják fel /ApCsel 5,30-32; 10,34-43/. Máskor azonban a *gyülekezet helyzetében* mutatnak rá a Jézus útjára. Ez utóbbi történik Jézusnak a Lukács által összeállított búcsúbeszédében /Lk 22,21-38/. Az elején inti a tanítványokat az árulástól /Lk 22,21 kk/ és a végén a megtagadástól /22,34/; közben szolgálatra hívja fel őket /26 k/ és

a kísértésekben való kitartásra /32 v./ A tanítványoknak tehát - így foglaltható össze a beszéd célja - a Jézus útján kell járniuk. Ennek során ő nem példakép számukra, bizonyosan kijelöli azonban az útja azt a nyomot, amelyet követniük kell. Minden azon múlik, hogy ezen a nyomon maradjanak.

Jézus útja eme hangsúlyozásának megfelel az, midőn Lukács, olykor a *synkrisis*-nek azaz az összehasonlításnak - azt mondhatnák: a történelmi analógiának - a görög történetírásban kedvenc elvét alkalmazza azért, hogy a tanítványok útját a Jézus útja felől értelmezze. Így ábrázolja az István vértanúságát a Jézus szenvedése analógiájában /ApCsel 6,10-15; 7,54-60/ és a Pál perét a Jézus pere analógiájában /ApCsel 22,30-23,9; 24,1-27/. Az apostolok és a misszionáriusok hasonlóan Urukhoz, úgy jelennek meg, mint szertejárok, akik által Isten keresi az embereket, és ez az eljövétel mindkét szer az üdveseménynek má-ban beköszöntő jellegét fejezi ki /Lk 3,22 /D/, 4,21; 5,26; 19,5,9; 23,43; ApCsel 10,25/.

Ez a szempont formálja másfelől Jézus útjának az ábrázolását is. A názáreti zsinagógában való fellépését pl. a tanítványainak a kisázsiai zsinagógákban való fellépésének a mintájára alakítja ki /ApCsel 14,1-6; Lk 4,16-30/. A farizeusokkal való vitáját az általános emberire való kitekintés szerint tipizálja, amikor ezek, mint típusok az öngaz morális ember típusát jelzik /Lk 20,20; v.ö. ApCsel 2,36/. És a Jézus szenvedésének az ábrázolása Lukácsnál a példaképszerű mártírság vonásait nyeri /Lk 22,43; 23,46/.

Ebben az összefüggésben érthetjük meg azt is, ha Jézus imádkozását összehasonlíthatatlanabbul erőteljesebben hangsúlyozza, mint az a parallel hagyományban található /Lk 3,21; 9,28 stb/, és a megkísértés történetét, úgy mutatja be, hogy Jézus abban a kísértésben megállt /Lk 4,13/, amely a tanítványok útját körül fogja venni /Lk 22,28/.<sup>468</sup> Mindebből az következik, hogy a Jézus útja Lukács számára nem az idő közepe, ahogyan *Honzelmann* gondolta, hanem inkább Isten üdvterve megvalósításának a kezdete és alapja.<sup>469</sup>

### 3. A lukácsi krisztológia sajátossága

a/ A bűnösök és a szegények megváltója /sotér/

1. Jézus Lukács számára az átvonuló idegen, a vendég, aki által Isten az emberekhez *betér*. Ez a betérés üdvöt jelent. Mint vendég jön Jézus, ami Máténál elgondolhatatlan, a farizeusok házaiba is és fáradozik értük /Lk 7,36; 11,37; 14,1/. Mindenekelőtt azonban vendégként a bűnösökhöz megy /Lk 15,1 k; 19,1-5/. Ahol őt fogadják, ott érvényes az az ige, amellyel a Zákéusról szóló elbeszélés zárul: "Ma lett üdvössége ennek a háznak" /Lk 19,9/.

Jézus tehát Lukács szerint - és ez megfelel a történelmi valóságnak is - nemcsak egy csoportért, hanem mindenkiért fáradozik. Bemegy a bűnösök házába és a farizeusokéba is.

2. Jézus munkásságának a kezdete Lukács számára a szegények és a gazdagok iránt való állásfoglalása, pontosabban mondva a *szegény és gazdag* problémájára vonatkozó állásfoglalása. Eltekintve a Jakab levelétől, az Újszövetségben sehol sem tárgyalják ezt olyan behatóan, mint a Lukács evangéliumában. A "Magnificat"-ban Jézust az Ószövetség szerint megfogalmazott bejelentéssel mutatja be: "Hatalmasokat döntött le trónjukról és megalázzottakat emelt fel. Éhezőket látott el javakkal és bővölközőket küldött el üres kézzel" /Lk 1,52 k/. Eszerint Jézustól általános szociális forradalom volna várható.

Az első boldog-mondás /Lk 6,20/b/ úgy tűnik ezt erősíti meg, amikor ez egyszerűen "a szegényeknek", bármilyen közelebbi meghatározás nélkül /v.ö. Mt 5,3/ az üdvöt ígéri. Hogy valóban a szegényeket gondolja közvetlenül szó szerint, aláhúzza a csak Lukácsnál hozzákapcsolódó "jai" a gazdagok felett /Lk 6,24/. Hogy miképpen gondolja mindkettőt, a szegények boldogoknak mondását és a jajkiáltást a gazdagok felett, megvilágítja a példázatok egész sora a szegényről és a gazdagról, amelyeket Lukács egy külön hagyományból vesz: a példázat a gazdag gabonatermelőről /Lk 12,16-21/ és a gazdagról és Lázárról /Lk 16,19-31/. Hogy mennyit tesz hozzá Lukács ezekhez a hagyományokhoz, megmutatja a hamis sáfárról szóló példázat feldolgozása. Ő ezt a példázatot az eredeti értelmével szemben éppen a gazdagság és annak veszélyei kérdésre alkalmazza, miközben egy sor logiont fűz ehhez a témához /Lk 16,9-13/.

E helyek közül egyiken sem képvisel azonban Lukács, ahogyan a Magnificat után várható lenne, ebionitizmust. Sehol sem hirdeti a 16,19-31-ben sem azt az elképzelést, hogy Jézus csupán a szociális helyzet megváltoztatását hirdette volna. A gazdag nem egyszerűen azért vesz el, mert gazdag, és a szegény nem azért lesz boldog, mert szegény. Általában inkább az az ítélet érvényesül, amelyet a példázat elején és végén fogalmaz meg a gazdag gabonatermelőről /Lk 12,15.21/: Az életet elhibázza az, aki úgy véli, hogy megélhet abból, amit maga szerez magának! Lukács kidomborítja ezt a kritériumot az embernek Istenhez való viszonyára ellentétben a hellénista világ közkedvelt felfogásával. Mert az embernek az önhatalmúsággal és a törvény szerinti megigazulással kapcsolatos állásfoglalásánál dől el, hogy megtalálta-e az utat az életre, vagy elhibázta. Mivel tehát a "szegény és gazdag" kérdésnél az életre vezető útról és ezzel az Istennel való kapcsolatáról van szó, a Lukács evangéliumában sehol sem halljuk, hogy Jézus mintegy közvetlenül fordult volna a szegényekhez, annál inkább azonban, hogy "bűnösöket" fogad magához.<sup>470</sup>

3. A bűnösöket Lukácsnál nem annyira, mint Máténál és Márknál a törvénnyel szembeni csőd, mint inkább a birtoklással szembeni csőd jellemzi. A bűnösök típusai nemcsak a kis vámszedők és szajhák, hanem olyan emberek, akik a birtoklás kérdésében mondtak csődöt: A fővámszedő Zákéus jogtalanul gyűjti azt össze /Lk 19,8/, a tékozló fiú elvesztegeti azt /Lk 15,13.30/, és mindkettő ezen túlmenően elhibázza mind az életét, mind az embertársi közösséget; a döntő azonban az: mindkettő fly módon Istentől menekül el!

Hogy miképpen fogadja magához Jézus a bűnöst, azt a Lk 15 világítja meg, ez a Lukács számára igazán jellemző fejezet, melyben az elveszetről szóló példák vannak. E három példa megszerkesztésével magyaráztatja meg Lukács Jézus által a 15,1 k-ban szerkesztőként előadott helyzetet: Jézus leül a bűnösökkel, olyan emberekkel az asztalhoz, akik Isten elől menekültek el és az asztalközösség vele számukra a teremtőjükhöz való hazatérés örömet jelent. Ily módon Jézus Lukács szerint a bűnösök *sotér*-ja és csak ezen az úton lesznek a szegények boldognak mondandó szegényekké.

Egy vonás eközben különös figyelmet érdemel. A keret adatai szerint /15,2/ a példázatok a Lk 15-ben ugyanúgy, mint a Lk 7,41-43-ban és a 18,9-14-ben nem bűnösöknek, hanem igazaknak mondja el. E példázatok által az igazak, mint pl. a tékozló fiú testvére meghívást kapnak a Jézussal való közösségre, hogy a megtérő "bűnösökkel" együtt, - akik miatt zúgolódnak - /Lk 7,39; 15,28/, hozzá menjenek.

Így mutatja be Lukács Jézust, mint *sotér*-t, aki a bűnösökhöz, az Isten elől menekülő emberekhez fordul és az igazakat oda hívja meg, hogy mindnyájukat boldognak mondandó szegényekké tegye.

4. Mindebben az evangélium azt fejti ki, amit a Lk 2,11 hírdet meg: "*Sotér* született ma nektek". Így Jézust működésének ábrázolása által úgy jelöli meg mint ami Augustus akart lenni és ami teljesen más módon volt is. A Lk 7,36-50 és a Lk 19,1-10 elbeszélései megvilágítják, hogy miképpen jön létre a Lk 1,62 k-ben a társadalmi helyzetnek ígért megváltozása. A fővámszedő Zákeus kijelenti: "Uram, íme, vagyonom felét a szegényeknek adom, és ha valakitől valamit kizsaroltam, visszaadom neki a négyszeresét" /Lk 19,8./ *Jézus eszerint a társadalmi viszonyok változását is hozza, miközben az embernek Istennel és az egész őt körülvevő világgal való kapcsolatát megváltoztatja.*

Ugyanezt fogják dokumentálni a jeruzsálemi gyülekezet úgynevezett vagyonszükségéről összegyűjtött híradásai is melyek ebben az összefüggésben szükségszerűen megemlíthetők Lukács 7/a által /ApCsel 2,42-47; 4,32-35/. Jézus nemcsak az egyes emberek iránt hoz új magatartást, hanem új társadalmi helyzetet is teremt. Ez az új társadalmi helyzet azonban nem a társadalom struktúrájának a megváltozása által keletkezik, hanem azáltal, hogy a hívők gyülekezetében szabadság támad arra, hogy másoknak is rendelkezésükre bocsássák azt, ami gazdaságilag szükséges, ha a helyzet azt követeli. Ez a szabadság ott lehetséges, ahol a gyülekezet tagjai egymás felé fordultak és magukat új embereként szemlélik. Hogy a gyülekezet a mindenkori világhelyzetben ilyen feladatot is kap a társadalmi struktúrákat illetően, szükségszerű következmény ebből a kezdetből, de nem kiindulópont.

b/ Jézus halálának az értelmezése

1. Miközben a sok vonatkozásban rokon Zsidókhöz írt levél Jézus útját kiengesztelő főpapi önfeláldozására élezi ki, Lukács Jézus halálának engesztelő jelentőségét két formális fordulathatban a peremen említi. Az egyik az

ApCsel 20,28-ban van és a hagyományos kiváltás-formulát /1Pt 1,18 k/ ölti fel, a másik a szerzetesi híradásnak a kehelyre vonatkozó igéjében /Lk 22,19 k/ található és éppen úgy hagyományos, liturgiai veretű anyagot tartalmaz.

E szűkös anyagnak további megfigyelések felelnek meg. A Jézus engesztelő haláláról szóló ószövetségi alapanyagot, az Ézs 53-at, a Lk 22,37-ben és ApCsel 8,32 k-ban ugyan kifejezetten idézi, de az engesztelő jelentést eközben említi. Még feltűnőbb, hogy a váltságdíjról szóló ige /Mk 10,45/, a Mk 14,24 kehelyről szóló ige mellett a második helyet, amely Jézus engesztelő áldozatáról szól, a Lk 22,26 a váltságdíj /*lytron*/ fordulat nélkül veszi át. A logion így hangzik: "Íme, én közöttetek olyan vagyok, mint aki szolgál." Ez a szekundér fogalmazás persze most nem a Mk 10,45 szerkesztői feldolgozása által állt elő, hanem egy külön hagyományból.<sup>471</sup> De még azt is el kell fogadni, hogy Lukács ezt a külön hagyományt tudatosan tette a váltságdíj helyére.

Így Lukács összességében a Jézus halála engesztelő jelentőségét nem törölte ugyan, de mégis a szélre tolta és nem tette jelentőssé teológiai koncepciója számára.

2. Nos, hogyan ábrázolja Lukács Jézus halálát? Amint láttuk, Jézus működése, számára folyamatos út és ezért halála nem önálló tett, hanem ezen az úton egy átmeneti stádium, amelyet Lukács összességében az ApCsel 2,33 k; 13,37-be általa bevett régi megdicsőülés-krisztológia értelmében lát. Mint átmeneti stádium Jézus halálának Lukács számára kettős jelentősége van.

Egyszer ezen lesz nyilvánvalóvá a zsidóság képviselőinek a bűne Jeruzsálemben. Jézus megölésével megpecsételik az Isten hozzájuk fordulásával és igényével szembeni ellenszegülésük /ApCsel 7,52/. De - ez ismét sajátos vonása Lukácsnak - ezt tudatlanul tették /Lk 23,34; ApCsel 3,17/. Ezért hívják őket megtérésre az Apostolok Cselekedeteinek a missziói prédikációiban /ApCsel 2,22 k 38; 3,19/. A zsidóknak ezt a magatartását persze - és ebben különbözik Lukács Jánostól - nem érti reprezentatívnak az emberiségre nézve, sőt olykor mégcsak egész Izraelre sem tartja reprezentatívnak. A missziói prédikáció a diaszpóra-zsinagógában ezt csak mintegy azoknak a jeruzsálemieknek a bűnének fogja fel: "De Jeruzsálem lakói és vezetői nem ismerték fel őt és a próféták szavait, amelyet minden szombaton felolvasnak, betöltötték azzal, hogy elítélték őt." /ApCsel 13,27/.

Itt most egyúttal a Jézus halálának a másik pozitív jelentősége lesz látható. *Ez abban áll, hogy az Isten üdvtervéhez tartozik. Az emmausi úton a tanítványoknak, akik csüggedten gondolták: "Pedig mi abban reménykedtünk, hogy ő fogja megváltani Izraelt" /Lk 24,21/, így magyarázza: "Hát nem ezt kellett-e elszenvednie a Krisztusnak és így megdicsőülnie?" /Lk 24,26/. Ez szóteriológiai szempontból azt jelenti: azt a megbocsátást, amelyet Jézus a földi napokban az odafordulásával kieszközölt, most a feltámadásától kezdve mindenkinek felajánlott: "Ő általa hírdetjük nektek a bűnök bocsánatát!" /ApCsel 13,38/. Ez a bűnbocsánat továbbra is a Jézus személye-*

hez való odaforduláshoz van kötve, de ennek igazolása különösképpen nem engesztelő halál által történik.

3. E teológiai hiánynak az okát abban kell keresni, hogy *Lukács számára a Sínai-szövetség és annak a jogrendje nem játszik szerepet*. Mivel ez így van, ezért az új üdvöt nem Isten jogrendjén történő áttörésként értelmezi, amely engesztelésre tart igényt, hanem csak a megígért üdvterv megvalósításaként.
4. Így Jézus halála Lukács számára összességében a Krisztus útjának egy integrálandó darabja, amely által a zsidók bűne, mindenekelőtt azonban az Istennek az emberekhez való odafordulása lesz ismertté. Az engesztelés jelentősége háttérbe kerül, egyfelől mert Lukács mindenekelőtt missziói céllal szól és másfelől, és ez a döntő, mivel ő Jézus útját ellentétben Pállal és az Újszövetség többi zsidó-keresztény szerzőivel, nem vonatkoztatja a Sínai-szövetség jogrendjére. Ez utóbbi világos lesz, ha utána járunk Jézus és az egyház Izráelhez való viszonyának.

#### 4. Jézus - Izráel - az egyház

##### a/ Izráel

Gyakran hangos lesz a párbeszédben az a vélemény, hogy Lukács számára végül a keresztényiség nem más, mint igazi zsidóság.<sup>472</sup> Ebben figyelemre-méltó igazság-mozzanat rejtezik mindenestre, de csak akkor ha a "zsidóságot" Lukács szerint értelmezzük.

1. Izráel Lukács számára, ellentétben Pállal, nem az ígért népe, amely a Sínai-szövetségbe van bezárva /Róm 9,4/. Lukács sohasem beszél, amint előzőleg megállapítottuk, a Sínai-szövetségről. Azon a három helyen, ahol az Izráellel való szövetséget említi, az ósátyáknak tett ígéretekre, az Ábrahám-szövetségre gondol /Lk 1,72; ApCsel 3,25; 7,8/.
2. E szövetségnek Izráel számára való jelentősége kérdésére Lukács így válaszol: Mivel az atyáknak adattak az ígéretek, ezért minden nép között a zsidóknak hirdettetik az ígért beteljesedése, az üdv kezdete, mindenekelőtt Jézus által és húsvét után a követői révén: "Ti vagytok a fiai ezeknek a prófétáknak és annak a szövetségnek, amelyet Isten atyáinkkal kötött, amikor így szólt Ábrahámhoz: És a te magodban áldatik meg a föld minden nemzetsége. Isten elsősorban nektek támasztotta fel és küldte el szolgáját, aki megáld titeket" /ApCsel 3,25/.

Ennek megfelelően a lukácsi történeti mű Jézus Názáretben való fellépésekor mondott prédikációjától /Lk 4,25 k/ a Pálnak a római zsidók előtt mondott ígértetéséig /ApCsel 28,25-31/ állandóan azon az alapelven orientálódik: A Jézusban megjelent üdvösség elsősorban a zsidóknak hangzó ajánlat és azután a többi népeknek /ApCsel 13,46/. Ez az alapelv, amelyet Pál is képvisel /Róm 1,16/ érvényes Lukács számára /másképpen, mint Máté számára/ már Jézus földi működésére nézve és alapjában, ha ki nem mondottan is, már az Ószövetségtől és az ósátyáknak tett ígértétől kezdve.

3. Mindebből ez következik: Izráel Lukács számára eleve az a nép a népek között, amely *először* élte át az Isten kijelentését. Ezért Lukácsnál, ellentétben Mátéval /46.§, 6/ nincs szó a szövetség megszűnéséről. A szőlőművesek példázatának a vége pl. a Lk 20,16-ban semmiképpen sem kap különösen hangsúlyt. Izráel magatartása Jézussal szemben nem reprezentatív, hanem exempláris jellegű. Mivel Izráelre mindig csak úgy tekint, mint Isten üdvösségre odafordulása által először érintett népre, nem pedig úgy, mint amely Isten Sínai-szövetségébe bezárt nép, ezért *az egyház a kegyes Izráel folytatása*.

##### b/ Az egyház, mint a kegyes Izráel folytatása

Izráelről, amely egykor a prófétákat elutasította, és most Jézust és az apostolokat utasítja el, leválnak azok az izraeliták, akik elfogadják mind az ígértet, mind annak a beteljesedését. Ezek csak kevesen vannak /Lk 13,23/. Az, hogy Jézus és az egyház folyamatosan ezekhez a kevesekhez csatlakozik, a lukácsi történeti mű egész koncepciójában ismételtelen látható lesz.

Ezeknek a keveseknek a nevében, tehát az igazi Izráel nevében köszönti Jézust már mint gyermeket Simeon és Anna és pedig a templomban /Lk 2,25-32,37/. Ott, "az Atyák házában" találják meg a szülei a 12 éves Jézust /Lk 2,49/. Ennek megfelelően Jézus Jeruzsálembé való bevonulását és ezzel az egész földi működését lezárva az út a templomba vezet /Lk 19,47/. az evangélium ezzel a megjegyzéssel végződik: "mindig a templomban voltak és áldották az Istent" /24,53/. Az apostoloknak a templomban való tanításából indul ki azután az egyház összegyűjtése /ApCsel 2,46; 3,1; 5,12/. Pál is az utolsó tartózkodásakor Jeruzsálemben emellett a templomból kiinduló keresztényiség mellett tesz hitvallást /ApCsel 21,20-24; 24,27 k/. *Lukács tehát az egyházat történelmi kontinuitásban abból a kegyes Izráelből eredezteti, amely a templomban Izráel vigasztalását várja.*

Ő ily módon is történelmi önmegértést juttat az egyháznak és szemben a hellénista világgal fontos *apologetikus érvet* ad a kezébe: A keresztényiség ellentétben azzal - ahogyan ott /Sueton szerint, Néro 16/ állítják az emberek - "valamilyen új közveszélyes babona"; inkább az ősi izraelita vallás beteljesedése. A római prokurátor előtt Pál így védekezik: "Szolgállok atyám Istenének!" /ApCsel 24,14/. És Rómában a zsidóknak így magyaráz: "Izráel reménységéért viselem ezt a láncot" /ApCsel 28,20/.

##### c/ Jeruzsálem

Egyik evangélium sem említi oly gyakran és olyan hangsúlyozottan Jeruzsálemet, mint Lukács. Mivel ő az üdv eljövételét történelmi folyamatban ábrázolja, ezért ezt történelmi helyekkel köti össze. Jeruzsálem eközben egyfelől pozitív, másfelől negatív nézőpontba kerül.

1. Jeruzsálem pozitív jelentősége messzemenően egybeesik a templomnak az imént tárgyalt jelentőségével. Jeruzsálem Jézus földi útjának a célja és az egyház létrejöttének a kiindulópontja. Jézusnak Jeruzsálemben kell meg-

hálnia /Lk 13,33/, és a tanítványoknak az ő halála után Jeruzsálemben kell maradniuk, hogy ott vegyék a Szentlelket /Lk 24,49; ApCsel 1,4/. Ezért korlátozza Lukács a húsvéti eseményeket térben Jeruzsálembé és környékére /Lk 24,13.18.33.52/. Jeruzsálemből kiindulva kell elindulni a missziói munkának a népek világába /Lk 24,47; ApCsel 1,8/. Az egyház koncentrikusan Jeruzsálemből nő ki, miközben az újonnan alapított gyülekezeteknek mindenkor egyházi közösséget kell a jeruzsálemi ősgyülekezettel létesíteniük /8,14-25; 11,22; 12,25; 13,13/. A keresztyén Jeruzsálem a Lukács számára mégsem veszi át a tekintélyi helyzetet és az ítélkezés hatalmát, amely a zsidó Jeruzsálemnek a diaszporára nézve megvolt. Az út inkább Jeruzsálemből Róma felé vezet. Talán Lukács ezáltal arra akar célozni, hogy ezentúl Rómának hasonló középpontot kell képeznie, amilyen eddig Jeruzsálem volt és ezen túlmenően, hogy Rómát ugyanaz a sors fenyegeti, mint Jeruzsálemet. Mert Jeruzsálem nemcsak az a város, amelyben a döntő fordulat, Jézus halála és az egyház kezdete végbemegy, hanem ezen események által különös módon is felelős lesz.

2. Egyetlen másik újszövetségi író sem utal oly hangsúlyozottan Jeruzsálem pusztulására, mint Lukács. A közös szinoptikus igéken kívül Lk 13,34 k par Máté és 21,20-24 par a lukácsi külön anyagban még a következő helyeken található: 13,1-5; 19,14.27; ApCsel 6,14 és mindenekelőtt a szenvedéstörténet keretanyaga két igével, amelyek a városra következő ítéletet jelentik meg, Lk 19,41-44 /Jézus sír Jeruzsálem felett/ és Lk 23,27-31/ a nép sír, ellentétben a főpapsággal, Jézus vége miatt/.

A templomi beszéd középpontjában végül ez a kijelentés áll: "Ezek ugyanis a bosszúállás napjai, hogy beteljesedjék mindaz, ami meg van írva" /Lk 21,22/. emellé lép a Lk 21,20 k-ban az eszkatologikus "szörnyűség" helyére /par Mk 13,14; Mt 24,15/, a templom pusztává válása, a város ostromának a történelmi eseménye. Jeruzsálem elrombolása példaszzerű történelmi esemény lesz /Lk 13,1-5; 23,29 kk/.

#### d/ A törvény

1. A törvény Lukács számára ellentétben Pállal, és más módon, mint a Zsidókhoz írt levél számára, nem mint üdvrend, hanem mint *életnorma* jön számításba. Ezt az életnormát mind a kegyes zsidóság /Lk 1,6; 2,22 kk. 27,39/, mind a zsidókeresztyénség is /ApCsel 10,14; 21,20/ figyelembe veszi. Maga Pál is Lukács szerint, mint zsidókeresztyén viszonyul e normához: Az ApCsel 16,3 szerint a vallás tekintetében vegyes házasságból származó Timótheust körülmetéli, mielőtt munkatársává tenné. Ez a Pál nyilatkozatával nyílt ellentmondásban állónak látszik, mert a Gal 2,3 szerint vonatkozott az apostoli gyűlés alkalmával attól, hogy Titust, a munkatársát tüntetően körülmetélje. És mégis a két eljárás, a különböző helyzet szerint, történelmileg elgondolható. De jellemző, hogy Lukács az elsőt hangsúlyozza és nem az utóbbit. Hasonló érvényes Pál magatartására az utolsó jeruzsálemi tartózkodásánál /ApCsel 21,21-26/. Így tartják magukat a zsidókeresztyének Lukács szerint a törvényhez, noha az ApCsel 15,10 k szerint egyedül az Úr Krisztus kegyelme által remélhetnek megmenekedést.

Lukács tehát a zsidókeresztyéneket nem teszi zsidókká, de a történelmi kontinuitás vezérgondolata felől nem tudja másként elképzelni, mint hogy továbbra is a törvény életnormáihoz tartják magukat.

2. Ezzel szemben a pogánykeresztyének a törvénytől szabadok: "...úgy láttuk jónak, hogy ne tegyünk több terhet rátok annál, ami feltétlenül szükséges, hogy tartózkodjatok a báltványáldozati hústól, a vértől, a megfulladt állattól és a paráznaságtól" /ApCsel 15,28 k/. Az apostoli gyűlés eredményének ebben az összefoglalásában mindenesetre - és ez jellemző Lukácsra - a törvényből bizonyos szabályokat elfogad, amelyeknek a pogánykeresztyénekre is érvényeseknek kell lenniük. Mivel azonban ezzel a törvényt a keresztyénekre is fontos életnormának ismeri el, akuttá lesz egy, az Újszövetségben addig sehol sem fejtegetett kérdés: Hogyan kapcsolódnak az Ószövetség valláserkölcsei útmutatásai az állami és a rituális törvényekhez? Ismét jellemző Lukácsra, hogy az Újszövetségben egyedül ő az aki leválasztja a mózesi *nomos*-tól a kultikus és ceremóniális törvényeket s ezzel először vezet be a korai katolikus atyák által érvényesített olyan szükséges megkülönböztetést, amely az Ószövetségre magára nem létezik. Lukács ugyanis leválasztja Mózes *nomos*-ától /Lk 10,26; 16,17; ApCsel 15,5; 21,20.24/ Mózes "rendelkezéseit" /*ta ethé*/ és az utóbbiak alatt a ceremóniális törvényeket érti. Ezeket a kultikus és ceremóniális törvényeket úgy jelöli, mint "olyan rendelkezéseket /*ta ethé*/ amelyeket Mózes hagyott ránk" /ApCsel 15,1; 21,21; 26,3; 28,17 v.ö. Lk 1,9; 2,42; ApCsel 16,21/.
3. Ha ezt a törvényértelmezést be akarjuk sorolni, úgy nyilvánvalóvá lesz, hogy egy kissé későbbben érintkezik a korai katolikusokkal, ahogyan az *Justinusnál és Ireneusnál* szerepel. A korai katolicizmus is a törvény értelmezésénél a hangsúlyt az üdvrendről a normára teszi, hogy egyúttal ittől a ceremóniális törvényeket leválassza. Ennek ellenére ebben a tekintetben sem lehet magát a lukácsi teológiát még kora-katolikusnak jelölni.<sup>473</sup> Mert Ireneustól és Justinustól különbözően nem tanít szinergizmust, sem új törvényt. Azt nem lehet a szemére vetni, hogy korának pogánykeresztyén egyháza számára a norma meg nem világított problémáját tisztázni igyekezett. Ezzel is az egyházat akarta felvértezni a történelmen át vezető hosszú útra.

#### e/ Az eszkatológiához

1. A lukácsi műben négyszer kerül elő a végnek, illetve az Isten országa látható felállítása mikor-jának a kérdése és éppen olyan hangsúlyosan elutasítást nyer. A Lukács 17,20 szerint Jézus erre ezzel az utalással felel: "Az Isten országa már közöttetek van!" Jézus prédikációja a 4,18-21 szerint evangélium, a jelenvaló eljövétel meghirdetése<sup>474</sup> /v.ö. Lk 16,16/.

A második hely az ApCsel 1,6 kk a mikor felöli kérdésre úgy válaszol, hogy az egyháznak a tanítványok tanúságtétele által történő jelenlegi kialakulására mutat. Hasonlóan felel a harmadik hely /Lk 19,11 kk/, a mikor kérdésére azzal, hogy a tanítványokra bízott mináakra /talentumokra/ utal. A Lk 21,7-36 végül az apokaliptikus beszéddel válaszol és ezzel a történelmen átvezető hosszú útra mutat rá.

2. Ezek a mikor kérdésre adott válaszok megfelelnek a krisztológiai kijelentéseknek melyek a megdicsőülésről és a paruziáról szólnak. A hagyományos utalás a paruziára megmarad, sőt az ApCsel 1,11-ben különösen hangsúlyt kap: A mennybemenetel szimbolikusan arra mutat, hogy a tanítványok Jézust többé nem látják a paruziáig. A hangsúly azonban egyértelműen a megdicsőülésen van. A nagy tanács előtt Jézus a főpap kérdésre a Lk 22,69 szerint a megdicsőülés hirdetésével felel, és elveszi a hangsúlyt a paruziának a szinoptikus hagyományban levő meghirdetéséről /Mk 14,62; Mt 26,64/.

Ebből a megdicsőülésre való krisztológiai hangsúly áthelyezéséből következett *Helmut Flender* a szóteriológiára: Lukács a megváltást a mennybe helyezi,<sup>475</sup> azaz a halál órája lesz az egyén számára paruziává, amelyben az élet sem nem vész el, sem nem nyerjük azt meg /Lk 12,20; 23,43/. Az individuális eszkatológiának Lukácsnál vitathatatlanul felmerülő kijelentését azonban nem szabad ily módon abszolúttá tenni /Lk 12,20;23,43; v.ö. 16,19-31/. Az univerzális testi beteljesedés a paruziánál Lukács számára továbbra is megmarad, eközben mint végcél /Lk 14,14; 17,30-35/. A tekintet azonban primér módon nem az univerzális beteljesedésre irányul, hanem a Megdicsőültre és az egyház egybegyűjtésére a Lélek által. Vagyis: *A várakozás engedékeny lett az individuális eszkatológiára nézve.*

A megdicsőülésnek, az egyház Lélek által való egybegyűjtésének és az individuális eszkatológiának ezzel az egymás mellé rendezésével poláris megfelelésben van Lukács a Jelenések könyvével. Ha a Jelenések könyvében a világhoz való viszony az antikrisztussal szembeni ellenállásban csúcsozódik ki /Jel 13/, akkor Lukácsnál ez a legmarkánsabban az Areopaguson mondott beszédben domborodik ki /ApCsel 17,16-34/, a műveltek világával való missziói vitájában. Ha a Jelenések könyve ezzel a kéréssel zárul: "Ámen.Jöjj, Uram Jézus!" / Jel 21,20/, akkor a lukácsi mű az üdvüzenet akadálytalan hirdetéséről szóló híradással /ApCsel 28,31/. Ha a Jelenések könyve az első feltámadás, az úgynevezett ezeréves uralom elé tekint, akkor Lukács a Megdicsőülttel való közösség elé, amely nincs a paruziához kötve: "Ti vagytok azok, akik megmaradtok velem kísértéseimben, és én rátok hagyom a királyságot, ahogyan Atyám rám hagyta azt, hogy egyetek és igyatok az én asztalomnál az én országomban" /Lk 22,28-30/.

#### IV. Fejezet

### *Az eszkhaton jelene a testté lett Ige önmagáról szóló kijelentésében*

#### */János első levele és János evangéliuma/*

#### **49.§: A jánosi teológia struktúrája**

Hans Windisch, Johannes und die Synoptiker, 1926; Walther von Loewenich, Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert, 1932; Christian Maure, Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium, 1949; Eugen Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums, 1951; Bultmann, Theol. 41-50. §§; Charles Harold Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, 1953; ders., Historical Tradition in the Fourth Gospel, 1963; Bent Noack, Zur johanneischen Tradition, 1954; Goppelt, Apostolische Zeit, 88 f. 107 f; Ernst Haenchen, Johanneische Probleme, in: Gott und Mensch, 1965, 78-113; Ernst Käsemann, Jesu letzter Wille nach Joh 17, 1966 /1973<sup>3</sup>/, dazu: Günther Bornkamm, Zur Interpretation des Johannesevangeliums, in: Aufs. III, 1968, 104-121; Conzelmann, Theol. 351-390; Charles Kingsley Barrett, Das Johannesevangelium und das Judentum, 1970; R. Fortna, The Gospel of Signs, 1970; Rudolf Schnackenburg, Zur Herkunft des Johannes-Evangeliums, BZ NF 14 /1970/, 1-23; Stephen S. Smalley, Diversity and Development in John, NTSt 17 /1970/1/ 276-292; Günter Klein, "Das wahre Licht scheint schon". Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, ZThK 68 /1971/ 262-326; James M. Robinson, Die johanneische Entwicklungslinie, in: Köster-Robinson, Entwicklungslinien, 223-251; Oscar Cullmann, Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangelium, 1975.- *Kutatásról tájékoztatás:* Ernst Haenchen, Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929-1956, ThR NF 23 /1955/, 295-335; Rudolf Schnackenburg, Herder-K IV,1, 1965, 2-196; Edward Malatesta, St. John's Gospel 1920-1965, Analecta Biblica 32, 1967; Kümmel, Einleitung, 155-212; Hartwig Thyen, Aus der Literatur zum Johannesevangelium, ThR NF 42 /1974/ 4 ff.- *Fonossabb kommentárok:* Walter Bauer /1925/, Hdb.; M.J. Lagrange, L'Evangile selon Saint-Jean /1936<sup>5</sup>/; Rudolf Bultmann, /1941/ Meyer-K; Charles Kingsley Barrett, The Gospel according to St. John, 1954; Rudolf Schnackenburg, I/II /1965/1971/, Herder-K; Raymond E. Brown, The Gospel according to St. John, 1972.- I/II/1966/70; Siegfried Schulz /1972/, NTD; Barnabas Lindars, The Gospel of John, 1972.- *1-hez:* Jürgen Roloff, Der johanneische "Lieblingsjünger" und der Lehrer der Gerechtigkeit, NTSt 15 /1968/69/, 129-151; Rudolf Schnackenburg, Der Jünger, den Jesus liebte, in: EKK Vorarbeiten 2, 1970, 97-117.- *2-höz:* Luise Schottroff, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, 1970; Otto Böcher, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums, 1965; Herbert Leroy, Rätsel und Missverständnis, 1968.- *3-höz:* Eduard Schweizer, EGO EIMI, 1939 /1965<sup>2</sup>/; Heinz Becker, Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, 1956; Siegfried Schulz, Komposition und Herkunft der johanneischen Reden, 1960; Heinrich Zimmermann, Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsform 1, BZ NF 4 /1960/, 54-69. 266-276; Ernst Haenchen, "Der Vater, der mich gesandt hat", in: u.ö., Gott und Mensch, 1965, 68-77; v.ö., Probleme des johanneischen "Prologs" u.ott. 114-143; Josef Blank, Krisis, Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, 1964; Johannes Riedl, Das Heilswerk Jesu nach Johannes, 1973.- *4-hez:* Gerhard Kittel, *logos*, ThW IV, 100-140; Ernst Käsemann, Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs, in: Exeg. Vers. II, 155-180; Walther Eltester, Der Logos und sein Prophet, in: Apophoreta. Festschr. f.E.Haenchen, 1964, 109-134; Joachim Jeremias, Zum Logos-Problem, ZNW 59 /1968/, 82-85; Heinrich Zimmermann, Christushymnus und johanneischer Prolog, in: Neues Testament und Kirche. Festschr. f.R. Schnackenburg, 1974, 249-265.

## 1. Az anonimitás

a/ Eltekintve a Jelenések könyvétől /44.§, 1/, a kánonképződés kezdete óta az újszövetségi kánon három iratát tulajdonítják János apostolnak, akit a Gal 2,9-ben a jeruzsálemi gyülekezet három "oszlopa" között említenek. Már a Muratori kánon is a János evangéliumát és két jánosi levelet a kánonhoz számít.<sup>476</sup> A János neve azonban csak a könyv utólag keletkezett címében jelenik meg, nem az írásban magában. Az első két levél sem a szerzőt, sem a címzettet nem említi meg és maga a konvencionális levél formában ránk maradt harmadik is elrejtje a szerző nevét /3 Ján 1/. Ez a hallgatás nem véletlen, nem is az irodalmi jelleg határozza meg mint a Zsidókhoz írt levelet /47.§, 1/. A szerző ugyanis a János első levelében, mint az evangéliumban is bemutatkozik, de nem névvel jelöli meg magát, hanem a funkciójával, t.i. a testté lett Logos tanújaként szól. Azt igényli magának, hogy ő szemtanú, ugyanakkor azt is tudatja, hogy ezzel többet gondol, mint történelmi szemtanúságot. Az 1Ján 1,3-ban /"Amit tehát láttunk és hallottunk, azt hirdetjük nektek is"/ és a Ján 1,14-ben /"láttuk az ő dicsőségét"/ egy bizonyos "mi" jut szóhoz. Mégpedig itt olyan valaki szól, aki egy csoporttal lesz eggyé.

b/ Ez a valaki az úgynevezett "szeretett tanítványban" testesül meg, akit a János evangéliuma először a 13,23-ban mutat be /*ho mathétés hon égapa ho Iesus*; v.ö. Jn 19,26; 20,2; 21,7.20/. A kiegészítő fejezet azonosítja ezt a szeretett tanítványt Jézusnak azzal a történelmi tanítványával, aki itt egyúttal az evangélium szerzőjének számít /Jn 21,24 k/. Az eredeti evangélium bizonyító szöveghelyei a szeretett tanítványt azonban primér módon nem úgy ábrázolják, mint történelmileg azonosítható tanítványalakat, hanem mint az igazi tanítvány típusát, aki egyfelől Jézus földi napjainak a történetét közvetlenül ismeri /Jn 19,35 k/, de ezt másfelől úgy érti, mint ami csak visszatekintve kap értelmet /Jn 20,8 k/, azaz úgy, ahogyan éppen az evangélium szerzője érti /Jn 2,22/.

c/ Így teológiai értelme van annak a módnak, ahogy a szerző mind az evangéliumban, mind a János levelében bemutatkozik: Ő alapvetően másként kezdi a Jézus-jelenséghez való eljutást, mint ahogyan Lukács az előszavában /Lk 1,1-4/ programmá teszi azt /48.§, 1/. Nála is szemtanúságról van szó. Az a látás azonban, amelyről ő beszél /1Jn 1,1,3/, nem a Lk 1,3; ApCsel 1,21 konkrétan megnevezhető szemtanúira mutat /*autoptai*/ hanem sajátosan átvitt értelmet nyer: "Látása" csak annak van, aki a látottat megértette /Jn 9,39; 19,35; 20,8/. És aki megértette, az látott és tanúságot tehet, még akkor is, ha testi szemével többé már nem láthatta Jézust /20,29/.

Ebben az értelemben zár össze a szerző a "mi"-ben minden igazi tanút; nyitva hagyja, hogy ő maga volt-e történelmi értelemben a szemtanú, vagy csupán egy másik szemtanú tanúságtévő híradását közvetlenül fogadta el.

Így lesz az a történelmi kérdés, hogy ezek az iratok csakugyan János apostoltól származnak-e, mind az evangéliumban, mind az 1. János levélben teológiailag viszonylagos. A tanú anonim, de funkcionális ismertető jegyét

az mutatja meg, hogy a döntő kérdés az apostoli mívolt felől éppen úgy hangzik mind erre, mind a többi evangéliumokra és levelekre nézve: Itt Jézus történelmi megjelenését - és itt is ezen múlik minden - szándékának megfelelően a közvetlen tudomás alapján értették-e és magyarázták-e?

## 2. Az új nyelv

a/ A Jézus-jelenség jánosi interpretációjának az ismertető jegye a sajátos fogalmi szókinccse, amely természetesen nem mindenütt egyformán pregnánsan és intenzíven jelenik meg. Így ez a János evangéliuma elbeszélő darabjait kevésbé jellemzi, mint a beszédekét, a János első levele prózai darabjait szintén kevésbé, mint a szentencia-szerű, antitetikus ú.n. kétsorosokat /pl. 1Jn 2,12-17; 3,4-10.13-24/. Ezzel a különböző intenzitással alkalmazják azonban ezeket általában a jánosi iratokban.

Ez észrevehetően nemcsak a fordítás eszköze, hanem átvitel egy másik fogalomvilágba. E fogalmi szókinccs eredetének és értelmezésének a kérdése így mindenesetre egyúttal éppen úgy vallástörténeti-filológiai, mint teológiai probléma.

Különösen három beszédforma jellemző a jánosi iratoknak mind a fogalmi szókinccsére, mind a teológiájára:

1. A dualisztikus ellentétek: *világosság és sötétség* /Jn 1,4 k; 3,19; 8,12; 11,9 k; 12,35.46/, *igazság és hazugság* /Jn 8,44; 1Jn 1,6 k; 2,21/, *lent és fent* /Jn 8,23/, *élet és halál* /Jn 5,24; 11,25; 1Jn 3,14/, *szabadság és szolgaság* /Jn 8,33.36/.
2. Az "én vagyok" igék: "Én vagyok az élet kenyere" /Jn 6,35.48/; "Én vagyok a világ világossága" /8,12/; "Én vagyok a juhok ajtaja" /10,7/; "Én vagyok a jó pásztor" /10,11/; "Én vagyok a feltámadás és az élet" /11,25/; "Én vagyok az út, az igazság és az élet" /14,6/; "Én vagyok az igazi szőlőtő" /15,1/.
3. Jézusnak, mint logos-nak a megjelölése: az Újszövetségen belül csak Jn 1,1; 1Jn 1,1; Jel 19,13.

b/ Vallástörténetileg a fogalmi szókinccs eredete két gyökérre vezethető vissza:

1. Antitetikus dualizmus található a Qumran-szövegek analóg formulázásaiban. Pl. megtalálható a "világosság fiai"-nak az Újszövetség előtt különben nem bizonyítható fordulata /Jn 12,36; 1Thessz 5,5; Ef 5,8/, többször az esszénus szövegekben /pl. 1 QS 3,24 k/, és ott is vannak velük szemben - mint Jánosnál - azok az antitetikus emberek, akik a sötétségben maradnak. Ezért ma messzemenően elfogadott, hogy a jánosi fogalmi szókinccs Palesztína zsidó keresztiségi köreiből származik,<sup>477</sup> e körből származó keresztényeknek lehetett ez a nyelvük és velük fejlődik ki a jánosi hagyomány. Ezen egyoldalú eredet-levezetésnek mégis ellene mond, hogy az esszénusi iratok a két másik jellegzetes fogalom-képződésre nem mutatnak fel analógiákat.

2. Ezzel szemben a jánosi fogalmi szókinccs mindhárom jellegzetességére analógiák vannak a gnózisban, mint ahogyan szóhoz jutnak Salamon ódáiban,

Ignatius ellenfeleinél /pl. Ign Trall 9,1-11,2; SM 4,1-7,2/ és a korai mandeista hagyományokban. Ezek a források azonban időileg általában későbbiek, mint a jánosi iratok, amelyek 90 és 100 között kellett, hogy előálljanak. Ezen kívül a gnózis-kutatás közben azt eredményezte, hogy János nem a kiművelt gnózis-nyelvet vette át, vagy éppen, amint Rudolf Bultmann értelmezte,<sup>478</sup> nem gnosztikus anyagot dolgozott át.

A jánosi fogalmi szókincsnek a palesztinai keresztelő körökből kiinduló hagyománya inkább a gnosztikus áramlatokkal szembeni vitákban fejlődött tovább. Különböző jelek szerint ez a vita több földrajzi területen ment végbe: előbb Samáriában /Jn 4/, azután Szíriában és Kisázsziában, ahol azután végül frásbeli rögzítésére került sor.<sup>479</sup> Hogy János valóban gnosztikus áramlatokkal vitázott, bizonyítja a János első levele, amely folyamatosan egy gnosztikus jellegű doketista enthüziazmus ellen fordul /1Jn 1,6.8.10; 2,4.9/. Eközben láthatóan a saját nyelvébe felveszi védekezése során az ellenfelek nyelvi fordulatait.

### 3. Az egó-eimi formula

János fogalmi szókincsének a világnézeti jellege és ezzel a jánosi hagyomány teológiai célja példaszzerű módon az "Én vagyok"-igékben mutatható ki.

- a/ János evangéliuma a Jézus igéit túlnyomóan más műfajban hozza, mint a szinoptikusok, ugyanis nem logiákban, példázatokban és vitákban, hanem összefüggő vagy dialógikus beszédekben. Ezek a beszédek azonban ismételt az "Én vagyok"-igékben érik el csúcspontjukat. Ebben nyert bizonyítást, hogy a jánosi Jézus-igék nem a konkrét társadalmi adottságok tarka sokaságát szövegezik meg, mint a szinoptikusok, hanem az egyetlen döntő dologra koncentrálnak, *Jézusnak önmagáról szóló bizonyágtételére az emberiség számára*. Ezt az önmagáról szóló bizonyágtételt foglalják össze az "én vagyok" igék.
- b/ A jánosi "Én vagyok" igék két alkotórészt tartalmaznak: az *egó-eimi* formulát és egy meghatározó szóképet. Így pl. a 6,35.41.48.51: "Én vagyok az élet kenyere"; vagy a 8,12: "Én vagyok a világ világossága"; a 10,11.14: "Én vagyok a jó pásztor"; a 15,1.5: "Én vagyok az igazi szőlőtő". A szóképnek közvetlen kijelentéssé való továbbfejlődése megmutatkozik a 14,6-ban /"Én vagyok az út, az igazság és az élet"/ és a 11,25-ben /"Én vagyok a feltámasztás és az élet"/ egészen végbemeny. A formulának mindkét alkotórésze az evangélium olvasói számára közvetlenül teológiai jelentőségű volt.
- c/ *A meghatározó szókép* mindenkor Jézus ajándékát - és ez végülis önmaga - jelzi képszerűen azzal, amiből az ember elemi módon él, pl. vízzel és kenyérral. Jézus ajándéka az "élő víz" /7,38/, azaz ahogyan a 4,14 magyarázza, a víz, amely életet közvetít. Ennek megfelelően van a 6. részben az "élet kenyere" fordulat /6,35/, azonos értelműen az "élő kenyér" fordulattal /6,51/. A döntő most az, hogy Jézus ajándékát ezekben a mondatokban nem a nekünk a mindennapi életből ismerős adottságokkal a "kenyérrel" és a "vízzel" hasonlítja össze. A szóképek nem összehasonlítások, nem is metaforák, hanem *sajátos beszéd*.<sup>480</sup> Így az a víz, amit Jézus ad, inkább szemben áll a természetes vízzel, amikor a samáriai nőnek magyarázza,

hogy aki a Jákób forrásából iszik, ismételtén megszomjazik /4,13/, és neki ezzel szemben azt a vizet adja, amely nyomán többé nem támad semmiféle szomjúság. Éppen úgy a 6,49 k szerint azt a kenyert adja, amely minden éhséget örökre lecsillapít. Ez "mennyei kenyér", igazi, tulajdonképpeni kenyér /*to artos to aléthion*; 6,32/<sup>481</sup>

Ez a beszédmód alapvetően különbözik a megfelelő ószövetségi képektől. Az Ószövetségben ezt a metaforát találjuk: Isten "az élet forrása" /Jer 2,13; v.ö. Zsolt 36,10/. Ezt veszi át a Jelenések könyve, amikor azt ígéri, hogy a megmentetteket elvezetik "az élet vizének forrásaikhoz" /Jel 7,17; v.ö. 21,6.22; 22,7/. Itt minden további nélkül érthető, hogy olyan forrást ígér, amelyből újra meg újra ihatunk, úgyhogy többé a szomjúság miatt nem szenvedünk. A Jn 4,14; 7,38-ban ezzel szemben olyan víz ígérete a dualista-kozmikus gondolkodásnak felel meg, amely a mennyeit és földit úgy különbözteti meg, mint az igazit és a nem igazit: Amit az ember a nem igaziban, a földiben keres - pl. az élet után való szomjúság lecsendesítését - azt megkapja, ha az igazit megragadja.

A dualista gondolkodás gyökerei messzire nyúlnak vissza a régi keleti világba. A legközelebbi megfelelések a jánosi kijelentésekhez azonban a korai szír gnózisban találhatók meg. Így találjuk az Od. Sal 30-ban /v.ö. 11,6 k/, az Ign Róm 7,2-ben és a mandaista hagyományokban "az élet vizét", mint állandó körülírást a felülről jövő üdvöt illetően.

Már most azonban János ezt a beszédmódot nem egyszerűen a gnózisból vette; figyelni kell arra, hogy pontosan ugyanezt a képanyagot alkalmazza a Jelenések könyvében ószövetségi módon. Ott - és csak ott az Újszövetségben belül - Jézus enni ad "az élet fájáról" /Jel 2,7/ és inni ad "az élet vizéből" /Jel 21,6/ s úgy jelöli Jézust, mint "a világosságot" /Jel 22,5/. A János evangéliumában tehát olyan kép-komplexum van, amely a Jelenések könyvében ószövetségi hagyományként van előtűnk, de dualista kijelentésmódban van átveve. Mégpedig a szerző a hellénista, különösen a gnosztikus gondolkodással való apologetikus és polemikus vitában ezt az átvettelt maga fejleszti ki. A Salamon ódáiban vagy Ignatiusnál a hasonló megnyilatkozások analóg képződmények lehetnek.

Ezzel a dualista kijelentésmóddal nem akarja egyúttal a természetes, pl. a földi kenyert és vizet leértékelni. Inkább elsősorban *negatívumként* akarja tudatosra tenni azt, amit nem lehet meg nem hallottá tenni, hogy Jézus ajándéka valami radikálisan más, mint az, ami után az ember vágyakozik, és hogy mégis ez az ajándék pontosan annak a beteljesedése, amire az ember tulajdonképpen éhezik. Jézus ajándéka nem közvetlen felelet az ember kérdésére és nem az a közvetlen cél, amely felé az ember fejlődése /mintegy a Hegel értelmében/ tart. Még többet akar azonban János *pozitívan* mondani: Jézus ajándéka nemcsak az ószövetségi ígért üdvörténeti beteljesedése. Csillapítja azt az élet utáni éhséget, amely az egész emberiségben jelentkezik és sokféleképpen szólal meg a mítoszaiából.

Ilyen módon Jézus ajándékát olyannak ismerteti, amelyen lényegében: azt a jelenvaló eszkatont, azt az abszolút újat, amely a történelmi fejlődés útján elérhetetlen, és amelyet mégis el kell érni, ha a történelem nem válik értelmetlenné. *A dualista kijelentésmód úgy ismerteti meg Jézus ajándékát, mint az eszkatológiai újat*. Ez az ajándék a történelemben jelenvaló; azonos a Jézus személyével.

d/ Ez igényli és magyarázza a szóképek elé helyezett "Én vagyok"-formulát. A szinoptikusoknál a Jézus szájából egy "Én vagyok" *lego eimi*/ található a Mk 14,62-ben, mint a főpap kérdésére "Te vagy a Krisztus?", válaszoló azonosítás. A jánosi formula értelme azonban ezzel ellentétes. Azokban az "Én vagyok" nem úgy azonosítja Jézust, mint ismert. Ez inkább mint az embernek ismeretlen és elérhetetlen leplezi le. Az "Én vagyok", tartalma szerint *kijelentés-formula*.

Mint ilyen az "Én vagyok" már az Ószövetségben is használatos. Így található az abszolút *ani hu /én vagyok az/* elsősorban Deuteroézsaianál. Az Ézs 43,10-ben egy nagy teofániabeszéd végén így hangzik: "...hogyan megismerjétek, hogy higgyetek bennem és megértsetek, hogy csak én vagyok." Ezt az abszolút "Én vagyok"-at a Jn 8,24-ben Ézs 43,10-re támaszkodva veszi át, hasonlóan mint a Jn 13,19-ben Ézs 42,9-re támaszkodva. Az Ószövetségen messze túl az "Én vagyok" az egész Kőzel-Keleten, mint kijelentés-formula elterjedt volt, míg a sajátosan görög nyelvterületen ismeretlen volt. A görög ember nem vár kijelentésre; ő az istenit is igyekezett kutatva megragadni.

Ennek az "Én vagyok"-nak a kapcsolata a kozmikus dualizmus szóképeivel János előtt nem bizonyítható; mégis megtalálható a János utáni gnosztikus irodalomban. Valószínűleg János ezt a kapcsolatot a gnosztikus és általában a hellénista gondolkodással való vitában maga formálta.

e/ Most már az "Én vagyok" formuláknak az *együttes értelme* is látható, amelyekben János Jézus igéjét összefoglalja. Ezekben a megfogalmazásokban Jézus exkluzívan úgy nyújtja magát, mint azt, amit az ember, anélkül, hogy tudná, keres, tudniillik, mint az életet! Az ember érti és végülis nem érti, mit jelent: "vítz" /Jn 4,14/ mindaz, amivel az ember az életszomját kielégítheti, "kenyér" /Jn 6,35.41.48.50 k. 58/ mindaz, amit az egzisztencia minimumának és életszínvonalnak neveznek és "világosság" /Jn 8,12; v.ö. 1,4 k; 3,19 k; 9,5/ mindaz, ami a lét fenyegetett bizonytalanságába biztonságot és érthetőséget hoz. A "Pásztor" védelmet és iránymutatást jelent minden tekintetben /Jn 10,11-16/, és a "Szólóttó" /Jn 15,1.5/ az antik ember számára a mindennapokon túlmutató öröm foglalatja. Jézus azt igényli, hogy ő tulajdonképpen és végső értelemben mindez legyen és mindezt adja.<sup>482</sup>

Hogyan fogadhatja el az ember a kijelentésnek ezt az igényét? A valódinak ez az ajánlata teszi a János evangéliumát az Újszövetségnek az a iratává, amelyben filozófusok, misztikusok és gnosztikusok a nekik megfelelő utat mindenkor megtalálták Jézushoz. A gnózis számára a valódi, az emberben lévő isteni szikra, amelyet a kijelentés mintegy felébreszt; így lett a János evangéliuma a 2. században a gnosztikusok könyve. A platonizmus és - a 19. században - a német idealizmus a valódit az eszmék világában kereste; már *Alexandriai Kelemen* ezért a János evangéliumát pneumatikus evangéliumnak értéte, amely az örök szellemi igazságokat domborítja ki és *Fichte* a 19. század művelt embereinek, mint olyan írást ajánlotta, amely a keresztyénség eszméjét a legtisztábban ábrázolta.<sup>483</sup> Századunk harmincas éveiben az egzisztencialista filozófia az "önmagában való lét"-nek, a valódi elnyerésének csinált reklámot, és *Rudolf Bultmann* innen nyert fontos impulzusokat a János kommentárra nézve, amely az 50-es években hatalmas hatást váltott ki.

A jánosi "Én vagyok" megfogalmazások azonban az olvasót nem az ideáknak, nem is a valódinak a világába akarja elvezetni, hanem teremtményi volta

eszkhatalogikus megújulásához és beteljesedéséhez. Neki "újja kell születnie" /Jn 3,3/, ő természeténél fogva vaknak született, akinek látóvá kell lennie /Jn 9/. Neki, ahogyan a prólógus mondja, a Logossal való közönségre kell eljutnia, amelyről semmit sem tud és semmit sem akar tudni, noha a létét neki köszönheti /Jn 1,4 k. 12 k/.

#### 4. Jézus - a testté lett Logos

Amikor a János evangéliumának a prólógusa így kezdődik: "Kezdetben volt a *logos*...minden általa lett" /Jn 1,1/a. 3/a/ és ezzel zárul: "A *logos* testté lett... és láttuk az ő dicsőségét" /Jn 1,14/a/ akkor elmondja, hogy mi volt mind az ószövetségi-őskeresztyén, mind a hellénista ember számára a lét közép-pontja. A prólógus beszéde a *logos*-ról, ugyanis e fogalom három átfogó alkalmazási területéhez kapcsolódik.

##### a/ Az ószövetségi háttér

Már a prólógus első mondata /1,1/ emlékeztet arra, ahogyan az Ószövetség az Isten Igéjéről beszél, amely eget és földet teremtett. Amit a prólógus itt és a továbbiakban a *logos*-ról mond, az elgondolhatatlan az Ószövetség Isten Igéjéről elhangzó beszéde nélkül. Az egész ókori világban csak az Ószövetség ismer olyan szót, amely, ahogyan itt a 3. vers mondja, világot és történelmet hozott létre és egyúttal mint emberi beszéd emberekhez jut el /14 v./ Csak az Ószövetségben találunk az ókori világban olyan szót, amely a próféták által emberi szóként hangzik és a történelmet nemcsak megszólította, hanem formálja /Ézs 55,10 k/. Az Igének a történelemben való e munkája által a természet és a mindenség is neki van alá rendelve /Ézs 40,26/. És a Zsolt 33,9 kultikus hagyománya is azt vallja a teremtésről: "Ő szólt és meglett".<sup>484</sup>

Az Isten Igéjének ez az ószövetségi képzete a prólógus első tárgyyszerű alapja. Ez azonban nem kapcsolódik közvetlenül az ószövetségi beszédmóddhoz; a prólógus *logos*-a háromféleképpen különbözik attól:

1. Az Ószövetség Isten igéjéről beszél, a prólógus abszolút módon az "Ige"-ről.-
2. Ennek tartalmi különbség felel meg: A jánosi *logos* önálló személyes nagyságként áll Isten mellett, *hypostasis*-t nyert. Az ószövetségi Isten igéje Isten hangja, akkor is, ha alkalmanként megszemélyesítődik /pl. Zsolt 147; Ézs 55,11/- 3. Az ószövetségi ige mint Isten üdvőtörténeti beszéde jelenik meg elsősorban; a jánosi *logos* azonban, mint kozmikus nagyság kerül bemutatásra, jöllehet a testté lett Ige felől gondolja ezt el.<sup>485</sup>

Ebből elsősorban ez következik: A prólógus kijelentései a *logos*-ról előfeltételezik tárgyyszerűen: az Isten igéjéről szóló ószövetségi beszédet és alapjában véve így értelmezik azt, de formailag és tartalmilag nem közvetlenül kapcsolódnak az ószövetségi képzethez.

## b/ Az Óskeresztyén előtörténet

Az Ószövetség és a prológus közötti fogalomtörténeti hézagban elsősorban a fogalom óskeresztyén története áll. Az óskeresztyén gyülekezetek apostolai és tanítói előfeltételezik, hogy Isten már Mózes és a próféták által is szólt /Zsid 1,1/. Ha azonban Pál azt írja, hogy ő "Isten Igéjét" vagy abszolút módon "az Igét" hirdeti, akkor a Jézus Krisztusról szóló üzenetre, az evangéliumra gondol. "Isten Igéje" illetve "az Ige" itt, és ezen túlmenően a közös óskeresztyén nyelvhasználatban *terminusz tehnikusz* a Krisztusról szóló üzenetre /pl. 1Kor 14,36; 2Kor 2,12; 4,2; Kol 1,25 k/.

E nyelvhasználaton az Újszövetségben csak két hely megy túl a jánosi iratokban: 1Jn 1,1 szerint a történeti Jézus "az élet igéje", és a Jel 19,13-ban a paruziában megjelenőnek a szimbolikus neve "az Isten Igéje".

Azonban e két hely és a prológus között is tekintélyes távolság mutatkozik. Mert csak ott használják abszolút módon a fogalmat és ott alkalmazzák a préegzisztens-re. Még továbbmenően: ott nyer bevezetést e fogalom alatt egy történelem előtti lény. A prológus *logos*-a Jézus lesz; Jézus a testté lett *logos*, de nem a *logos*, mint olyan. Így keletkezik a többi újszövetségi irat, beleértve az 1Jn 1,1-et és a Jel 19,13-at is, és a prológus között újból fogalomtörténeti hézag, amely szükségessé teszi a kérdést: hol beszélnek János előtt a *logos*-ról, mint kozmikus nagyságról? Már János előtt ismerték a hellénista egyházban a Fiú préegzisztenciáját és a teremtésben való közreműködését /33.§, 4/. Hogy jutnak azonban ahhoz, hogy a préegzisztent *logos*-nak jelöljék?

c/ A környező világ *logos*-ai

Ezt a megjelölést látszólag a környező világgal való apologetikus és misszionárius vita indítja el.

1. A görögök a *logos*-fogalmat évszázadokra kiterjedő szellemtörténetben a világ- és létértelmezésük szimbólumává tették.<sup>486</sup> Az ószövetségi korban ennek a rendszernek a középpontjába a *stoa*-t helyezték; a *logos* számukra az értelem törvénye, amely szerint a kozmoszban végbemegy és egyúttal a kozmoszt átható organikus kormányzó erő, a világ-értelem. Ezért az embernek az a rendeltetése, hogy *kata logon* éljen, azaz ne idegen igényt kövessen, hanem a benne magában meglevő törvényt és ezzel Istent. Így önmagához jut el és szabad lesz.

A János evangélium hellénista olvasója bizonyosan ezekre az elképzelésekre is emlékezett. Nagyon gyorsan észre kellett azonban vennie, hogy a prológus *logos*-a nem ezekből fejlődött ki. Sőt az nem a kozmoszban benne lakó világelv, hanem a kozmoszszal szemben levő: A világ a *logos* által lett /Jn 1,3/, és általa kell megváltatnia /1,10.14/.

2. A *logos* kapcsolata a világgal emlékeztet a *gnózis* körére, amelyben *Rudolf Bultmann* a fogalom hazáját vélte megtalálni.<sup>487</sup> Az általa erre felhozott bizonyítékok<sup>488</sup> azonban, azt mondhatni, mind olyan forrásokból származnak, amelyek fiatalabbak a János evangéliumánál.<sup>489</sup> A *gnózis*-kutatás mai

állása szerint mindenesetre azt mondhatjuk, hogy a prológus szerzője a gnosztikus áramlatokkal való érintkezés által ösztönzéseket kapott. Mégis annak az elfogadása, hogy itt kialakított gnosztikus mítoszt vettek volna át, messze meghaladja azt ami történelmileg bizonyítható.<sup>490</sup>

Az eredet kérdését félretéve, tanulságos marad a jánosi *logos* összehasonlítása későbbi gnosztikus *logos*-fogalmakkal, mert kitűnik, hogy a jánosi *logos* más módon áll szemben a világgal, mint a gnosztikus. Az utóbbi az emanációk egyike, amely kozmogóniában a legmagasabb istenség és a világ közé iktatódott be, hogy ezt a világot megkülönböztesse Istentől. És nem azért küldetett később megváltónak, hogy a világot megváltsa, hanem hogy a világosság lelkeit kiszabadítsa a sötét, anyagi világba való eltévelyedésből. Ebből azonban az következik, hogy a gnosztikus, a görög és a jánosi *logos*-képzet mindig egy különböző világ értelmezését szolgáltatta meg: a gnosztikus *logos* által az ember a világtól elkülönül, a görög által betagozódik abba; a jánosi *logos* azonban megváltja az általa teremtett világot.

3. A legközelebbi hasonlóság a jánosi *logos*-ról szóló beszédhez a hellénista zsidóság teológiájában található, mindenekelőtt a bölcsességről való spekulációkban. Már a Példabeszédek legkorábbi részében is /K.r.e. 3. század/ a bölcsességnek kozmológiai funkciót tulajdonítottak. Az Isten műveinek a zsengeje és részes a teremtés munkájában /Péld 8,22-36/. Egyúttal szoteriológiai funkciója van: Aki az intelmeit meghallja és az útjait megtartja, "életet talál", aki azonban gyűlöli, az "a halálra talál" /Péld 8,36; v.ö. a Szír Bar 3,9-4,4-el/.

Mivel a zsidóság a bölcsességet mindig többé vagy kevésbé a törvénnyel egyenlővé tette /v.ö. Sir 24,23/, a bölcsesség felőli spekulációk megtalálják a folytatásukat a rabbinusoknak a Tóráról szóló megfelelő spekulációiban.<sup>491</sup> A Tóráról is érvényes az, hogy Isten a világ előtt teremtette, hogy részes az ég és föld megalkotásában továbbá élet és világosság a világ számára. Persze kevés szól *Gerhard Kittel* tétele mellett, amely szerint a jánosi *logos*-kijelentések a törvény felőli rabbinusi spekulációk ellenében fogalmazódtak meg.<sup>492</sup> Inkább az ellenkezője lehet találo.

Az a körülmény, hogy a bölcsességről szóló késői zsidó kijelentések sok tekintetben jelentékenyen különböznek a prológus *logos*-kijelentéseitől, nem gátolja azt, hogy itt mint egyébként is, /pl. Kol 1,15-20; Fil 2,5-11; Zsid 1,1-4/ a préegzisztens-krisztológiának ösztönzésül és kifejező eszközül szolgáljanak. Figyelemre méltó marad mindenesetre, hogy bár az "Igére", azaz a törvényre gondolnak, de a *logos* fogalmat nem alkalmazzák.

4. A prológussal összehasonlítható beszéd található a *logos*-ról elszigetelten a Bölcsesség-könyvében /7-19 és azután részletesen *Philo*-nál. Amit ő a *logos*-ról mond, az ragyogó és sokszínű, mint ahogy a vallásfilozófiája egészében véve. Számára ez egyfelől - és ez platói örökség - az ideális világ foglalatja, a látható világ ősképe, másfelől - és ez stoikus örökség - a jónak és az igaznak a világot átható ereje, és végül - ez zsidó örökség - annak az anyagi lénynek a reprezentánsa, aki a világ teremtésének és a kijelentésnek az eszközlője. *Philo logos*-a semmilyen észrevehető genetik

összefüggésben nincs a Jánoséval, de tanulságos analógia-képződmény. *Philo* is a bibliai Igét szembesíti a hellénista környezet *logoi*-aival. De milyen másképpen néz ki ennek a fáradozásnak az eredménye itt és ott!

A különbség már a nyelvi megjelenésben tükröződik: *Philo logos-a* ragyogó fogalom, amelynek meg kell nyernie a környező világot. A jánosi *logos*-fogalom ezzel szemben minden oldal felé élesen profilírozott. Ez nem megnyerni, hanem megszólítani akar. Ez a megnevezett hagyományokból és ösztönzésekből tárgyyszerű kompromisszum nélkül formálódott ki, hogy az elgondolt tartalmat szóhoz juttassa. *Philo logos-a* is tartalmilag pontatlan kompromisszum a környezet világnézeteivel, amely a társadalom minden szükségének eleget akar tenni és egyiknek sincs mondanivalója. A jánosi *logos* ezzel szemben arról szól, hogy Jézusban Isten megváltó és teremtő Igéje személyesen jelenvalóvá lett. Ez a személy minden analógiához való különbözőségében éppen nem közvetítő-alak Isten és a világ között, hanem Isten maga a világhoz való odafordulásban és mégis Istennel szemben "egy Te", éppen ez Jézus lényegi háttere.

Így jelenti ki János a *logos*-ról elhangzó valamennyi kortársi beszéddel szemben: Jézus személyében a *logos*! Ő az a testben, azaz mint halandó ember. Ő azonban azok számára az, akik ennek az embernek mind a beszédében és cselekvésében, mind az útjában a *doxa*-t, azaz Teremtőjük lényegét lát-hatják, mert azokhoz a vakon születettekhez hasonlítanak, akik a vele való találkozás által látókká lettek /Jn 9,39/.<sup>493</sup>

A *logos*-teológiának és az "Én vagyok" formulának e két itt előadott példáján látható lett a jánosi Jézus-értelmezésnek a sajátossága. Ez az egész Újszövetségben az ószövetségi-zsidó fogalom- és képzeletvilágból kiindulva a legmesszebbre jut előre a hellénista ember fogalom-és képzeletvilágába. Ez az előrenyomulás azonban tartalmilag nem vezet a keresztyénység helyénizálásához, amely a lényegét megüresítené, hanem odavezet, hogy a Jézus-jelenségnek a döntő voltát, az eszkatologikus üdvnek a történelemben való jelenét mélyebben és tisztábban ragadja meg.

## 5. Az úrvacsora

a/ A János evangéliuma, ellentétben a szinoptikusokkal, nem közöl híradást a szereztetésről. Ezt nem mintegy a titokfegyelemnek az okából hallgatta el, mint ahogyan sokszor gyanították;<sup>494</sup> mert még Justinus /Ap I,67/ egészen nyíltan beszél a kívülállóknak az eucharisztikus istentiszteletéről. János itt is inkább értelmezve akarja elmélyíteni azt, ami a gyülekezetek előtt ismerős szinoptikus hagyomány szerint Jézus által történik.

A szereztetésről szóló híradás helyén nála a búcsúbeszédet találjuk /Jn 13,17/. Ezek a saját hagyományuk alapján fejtik ki, ami a szinoptikusokban a Jézus halála és az egyház ideje felől a tanítványok szavaiban elhangzik és ezzel különösen a búcsú-vacsora ígértét. A Jn 14,18-24-ben /v.ö. 16,16-24/ ígéretet kapnak a tanítványok, amelyet Jézusnak a húsvéti megjelenésben való elővetelére, a pünkösdi történések<sup>495</sup> és a paruzia<sup>496</sup> terminológiájára alkalmaznak. Ilyen módon világossá kell lenni: A Feltámadott eljövetele a húsvéti megjelenésekben eszkatologikus esemény és alapjában - továbbá a gyülekezet is megtapasztalja - mindenesetre más alakban, tudniillik a Lélek által. Így a szereztetésről szóló híradásnak az együttes ígértét a búcsúbeszédekben találjuk kifejtve.

b/ Az úrvacsora sajátos tartalmát azonban János a keresztségéhez hasonlóan adja elő, miközben Jézus beszédét és cselekvését a gyülekezet helyzetébe belenyúlóan hosszabbítja meg. Így a Nikodémussal való beszédben Jézusnak az Isten országához való megtérésre felhívását /Jn 3,3/ a húsvét utáni helyzetre nézve hosszabbítja meg; és ezt mint a keresztséghez szóló követelményt /Jn 3,5/ megismétli; ez a felhívás volt az a forma, amely Jézus megtérésre hívása pünkösöd után kihegyeződött /ApCsel 2,38/. Ennek megfelelően a János 6-ban Jézusnak az étkezésnél való cselekvését az élet kenyéréről szóló beszédében a húsvét utáni helyzetre alkalmazza: A gyülekezetnek tőle nem valami átmeneti csodálatos kenyér ellátást kell várnia, hanem őt magát kell, mint az élet kenyérét elfogadni /6,26 k. 35/. A 6,51/c-58-ban végül az élet kenyere helyett Jézus odaáldozott testét ajánlja. A 6,51/c-ban így szól: "És az a kenyér, amelyet én adok, az én testem, amelyet én oda fogok adni a világ életéért".

Ezek a fordulatok a szereztetésről szóló híradásra emlékeztetnek. Ott azt mondja az oda nyújtott kenyérről: "Ez az én testem", itt így hangzik: "Ez a kenyér...az én testem". Ott Jézus "sokakért", vagyis mindenkiért, itt "a világ életéért", azaz az emberiségért adja oda magát. Ez az úrvacsorai terminológiára támaszkodás, amely a 6,53-ban /az ő testét enni, az ő vérért inni/ erősödik, megértetheti minden hallgatóval: *Jézusnak az itt adott ígérete már nem az Ige hallása által, hanem az eucharisztikus lakoma evése és ivása által teljesedik be.* János az úrvacsorát a keresztséghez hasonlóan nem mint véletlenül létrehozott institúciót mutatja be, hanem Jézusnak az igéje által történő önátadásából bontakoztatja ki.

c/ Amit a János 6,51/c-58-ban levő egész szakasz ilyen módon az úrvacsoráról mond, azt az 53. vers foglalja össze: "Bizony, bizony mondom néktek: ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok a véré, nincs élet tibenetek." Eszerint az étkezés ajándéka az Emberfia teste és vére. Az "Emberfia" a végidőbeli közvetítő Isten és ember között /Jn 1,51/, aki halálával minden hívőnek életet hoz /Jn 3,14 k/. Az ő "teste", emberléte, amelyet mindenkiért halálra ad.<sup>497</sup> Ennek megfelelően a "vére", mint maradandó kép itt is a Jézus halála annak üdvértelmében. Így az úrvacsora ajándéka a megdicsőült Emberfia halálának az üdverejében. Ezt a magyarázatot erősíti meg a 6,57, mert ott "a test és vér" az "engem" személyes névmást helyettesíti: Az Emberfia testét és vérént eszerint annyit jelent, mint őt magát magunkhoz venni.

Miképpen gondolja az evést és ivást? Eddig a Jn 6,35 szerint az élet kenyéréről szóló beszédben Jézusnak a hittel teljes hallás által való magunkhoz vételének a képe volt. Most tulajdonképpen ezt kell érteni alatta: Az ajándékot a sakramentális evés és ivás által testileg fogadjuk be. Ha néhány magyarázó azt fejtegette, hogy most nincs már szó többé hitről,<sup>498</sup> akkor félreismerték azt, hogy ez a szakasz a kontextus szerint továbbra is a kijelentés beszéde, amelyben Jézus magát az ige által nyújtja.

Ezért az evés és ivás akkor is, ha itt sajátos értelmet vesz fel, elsősorban mindig a hittel teljes hallás által való elfogadás képe is marad; mert az önmaga odaadása itt is mindig elsősorban az ige által való ajánlata.<sup>499</sup>

Ez azt jelenti: János itt nyomatékosan összeköti az igét és a sákramentumot: A sákramentum a 6,51/c-től nem az ige mellé lép. Az ige inkább mintegy a sákramentumra irányulva tömörül és a sákramentum ily módon igei karaktert nyer. Csak az igehírdetés terminológiája által lesz az olvasónak világos: Jézus önmaga odaadását csak akkor fogadjuk el egészen, ha azt nemcsak hittel teljes hallás által, hanem a sákramentum hívó evése és ivása által tesszük sajátunkká.<sup>500</sup>

Ez érthetővé teszi azt is, hogy ezt az evést és ivást miért jelöli az üdvösségre szükségesnek: "Ha nem eszitek...nincsen élet tibenetek." Itt nem egy egyházi intézményt jelent ki az üdvösségre szükségesnek, hanem a testté lett Igét. Aki a hívó halláson túl nem találja meg az utat a sákramentumhoz, annak az Ige tulajdonképpeni lényege még nem tárult fel, tudniillik a testlételel.

d/ Hogy ezek a jánosi mondatok mennyire kidomborítják az úrvacsora apostoli értelmezését az apostoli kor végén, az világos lesz, ha végül azt Ignatius-nak azonos terminológiában megfogalmazott kijelentéseivel hasonlítjuk össze: "Az eucharistia a Megváltónk teste, amely értünk szenvedett és amelyet az Atya a maga jószágával feltámasztott" /Ign Sm 7,1/. Itt a "test" egészen más, mint a Jn 6-ban és mint egyébként az újszövetségi antropológiában vagyis nem a halandó ember, vagy a múlandóság szférája, hanem a feltámadás által megdicsőült emberi természet. Így itt az eucharistia ajándékát láthatóan mennyei szubsztanciának értették /Ign Eph. 20,2/. A "testről" szóló eme kijelentést Ignatius nem viszi át a vérre; feltámadott, mennyei vér ugyanis elgondolhatatlan. Ezért ismerteti a vér ajándékát és annak a hatását más módon, mint a testét /Ign Róm 7,3; Péld 4,1/, miközben az Újszövetségben mindkét elemről szigorú parallelításban van szó.

Így ez a rövid összehasonlítás Ignatius-szal, világossá teheti, hogy János a más terminológia és kifejezőmód ellenére Pállal /41.§, 2/ tárgyyszerűen mennyire összetartozik. Ő a 6. részben azt a merész kísérletet teszi, hogy Jézus ajándékát, amelyet végül az úrvacsorában közöl, a hellénista dualizmus és a misztériumok nyelvén mutassa be és lemondjon az Ószövetséggel való közvetlen kapcsolatról. És ez a kísérlet sikerült, mert valódi Jézus-hagyományt értelmez az igazság Lelke által.

## 6. A jánosi eszkatológia sajátossága

A jánosi eszkatológia<sup>501</sup> problémáját példaként szolgálóan a Jn 5,20/b-30-on lehet felmutatni. Itt olyan kijelentések vannak amelyek az üdvnek a hívőkön a jelenben való teljes megvalósulásáról beszélnek /20-27/, közvetlenül olyanok mellett, amelyek - a hagyományos óskeresztyén eszkatológia értelmében - az üdv megvalósulását a paruziával kötik össze /28 k/. Egyfelől ezt olvassuk itt: "Bizony, bizony mondom néktek, hogy eljön az óra és az most van, amikor a halottak hallják az Isten Fiának a hangját és akik meghallották, élni fognak!" /24 v./ Másfelől ez hangzik: "...mert eljön az óra, amikor mindazok, akik a sírban vannak, hallani fogják az ő hangját és kijönnék. Akik a jót tették, az életre támadnak fel; akik pedig a rosszat cselekedték, az ítéletre támadnak fel." /28.v.k/. Hogyan lehet a nyilvánvaló feszültséget e két kijelentés között megmagyarázni?

a/ Legelőször első pillanatra a *Rudolf Bultmann* által javasolt irodalomkritikai megoldás látszik kézenfekvőnek.<sup>502</sup> Eszerint egy egyházi szer-

kesztő a 28 k versek beillesztése által a népszerű óskeresztyén apokaliptikus eszkatológiát, amelyet maga az evangélista merész új koncepciójával ki akart volna küszöbölni, az evangéliumba csak másodlagosan vitte be, hogy azt ily módon egyházasítsa.

b/ Ha ezt a hipotézist megvizsgáljuk, úgy kitűnik, hogy ez formális kritériumokkal azaz stílus és fogalom analízisek által, nem igazolható. *Rudolf Schnackenburg* ugyan különösképpen találja, hogy evangélistánk az 5,28 k kivételével a jövő eszkatonról sehol sem beszél apokaliptikus terminológiával.<sup>503</sup> Mégis ennek ellene lehet vetni, hogy az eszkaton jelenéről való beszéd is az apokaliptikus terminológia segítségével, ahogy a 5,24 kk-ban előtűnik van, az evangéliumban egyedi. A döntésnek eszerint itt is a tartalom felől kell végbemenni.

c/ A 28 v. k valóban a népszerű óskeresztyén eszkatológiát hozza? Közlebbi megsejtelésnél erre a kérdésre nemmel kell felelni. Inkább az tűnik ki, hogy itt a vég-várás egészen sajátos jellegzetességben jut szóhoz: Ezek a versek nem ítéletre való általános feltámadásról beszélnek, hanem *egy másféle feltámadásról!*

Ennek az elképzelésnek az ószövetségi-zsidó apokaliptikában csak szerény előzményei vannak. A Dán 12,2 például beszél az igazak feltámadásáról az üdvösségre és a bűnösök előjövételéről örök szenvedésre. Ezt a különbségtételt csak az óskeresztyén eszkatológiában fejlesztik ki hangsúlyozottan, mindenesetre - és ez fontos - nem a népszerűben, hanem az apostoliban: Pál az 1Thessz 4,16-ban és az 1Kor 15,23-ban megkülönböztet első és második feltámadást. Éppen ezt a különbségtételt rajzolja meg a Jel 20,4-6 az ezer éves birodalomról szóló képből, amelynek az értelmét a Jel 20,5-ben mondja ki: "Ez az első feltámadás. Boldog és szent az, akinek része van az első feltámadásban. Ezeknek nincs hatalma a második halálnak" /vagyis a kárhozatnak/ /44.§, 7/. Az első feltámadás a hívők feltámadása az életre.

Az óskeresztyén eszkatológiának ezt az alapvonalát nyilvánvalóan felveszi a Jn 5,29, amikor itt különbséget tesz az "életre feltámadás" és az "ítéletre feltámadás" között. Ez a különbségtétel mindenesetre sajátos apostoli végvárásnak a kifejeződése.

d/ Min alapul ez a különbségtétel? Legelőször előfeltételezi, hogy a döntés már a feltámadás előtt megtörténik és nem a világítéletben. Akkor csak az lesz látható, amely most már a hívőknek valóság.

Ez az óskeresztyén hitnek és reménységnek a központi tartalma. Pál is vár ugyanis egy általános életrekelést a cselekedetek szerinti ítéletre mindenkire nézve. A megmenekedést ebben az ítéletben azonban a hit valósággá válásaként várja - ahogyan már a jelenben - Krisztus által /Róm 5,9 k/. Meghatározó az óskeresztyén végvárásra nézve az üdvteljes egyvélétel az az Úrral látásban /2Kor 5,7; 1Pt 1,8/, akiről a keresztyén ember most hitben tesz vallást. Indokolt lett a reménységnek ez az alakja Jézus saját igéje által: Az Emberfia az előjövételkor vallást tesz azokról, akik itt vallást tettek róla /Lk 12,8/.

Most már persze a Jn 5,29 meglepő módon az életre feltámadást nem a hittől, hanem a jó cselekvésétől teszi függővé. János itt apokaliptikus terminológiában beszél. "A jótevés" megfogalmazása az evangéliumában különben nem található. Amit ezzel mondani akar, azt a 3,20 k felől lehet megvilágítani: ott ugyanis azokkal, akik "gonoszt cselekszenek", azok helyeződnek szembe, akik az "igazságot cselekszik" /*poiein tén alétheian*/. "Az igazságot cselekedni" azonban a 6,9 szerint nem más, mint Jézusban hinni.

Így állapítja meg az 5,29: A jövőbeni testi feltámadás módja az egyes ember számára a Jézusban való hittől, illetve a hitetlenségtől függ.

e/ Az 5,28 k-ban levő kijelentés összeköthető-e az 5,24-27-el? A 24-27 v. hangsúlyozza a Jézus által megtapasztalt valóságnak az eszkatologiai végérvényességét; a hívőnek nem csak az örök életre várás, hanem ez maga megadatik. Van-e emellett helye a 28 k versnek?

Erre igennel kell válaszolnunk, mielőtt látjuk, hogy a 28 k szerint a döntés már meg is történt, *úgyhogy a feltámadásnak eleve különböző jellege van*: Általa csak az előzőleg már adott meg végbe. Mégpedig ez a végbemenés két dologból áll:

1. Ez a feltámadás testi mivoltában áll; míg a 25 vers a lelki halottakról beszélt, a 28 vers a halottakat veszi szemügyre a sírokban.
2. A 25 v. szerint az eszkatologikus óra jelenvaló és egyúttal eljövendő; a 28 v. szerint az utolsó óra a világ számára is eljön. Így hirdeti meg a 28 k vers azt az órát, amelyben Jézus igéje testileg és végérvényesen megtörténni engedti azt, ami most a hit számára rejtetten meg végbe, vagyis az életet ill. az ítéletet.

A 25 v. mellett van-e helye ennek az órának? A 24 v. az életre menetelt most kifejezetten a hittől teszi függővé. A hit János számára sem volna többé hit, ha nem arra várna, hogy az végérvényes és testi legyen, ami most csupán az Ige által létrejött új kapcsolat. *A hit több, mint egy végleges önmegértés, tudniillik a hívő Én új kapcsolata az isteni Te-vel*. Ez a kapcsolat arra törekszik, hogy testi és végérvényesen szemlélhető legyen.

A 28 vers védekezik a jelenvaló eszkatológiának a korinthusi első levél ideje óta fennforgó félreértésével szemben. Már Pál entuziaszta ellenfeleivel Korinthusban perfekcionista módon félreértették azt; egyúttal a jövőbeni testi feltámadást tagadták /1Kor 4,8; 15,12-19/. Ez a félreértés tér vissza 2Tim 2,18-ban idézett állításában is, hogy a feltámadás már megtörtént.

A János evangéliuma oly erősen hangsúlyozza, mint egy másik újszövetségi irat sem, hogy Jézus működésében az eszkaton jelenvaló: Aki hisz, az már általment a halálból az életre! - Aki nem hisz, az már elítéltetett! Ez az apologetikus antitézis nem egy perfekcionista döntésre céloz, hanem arra a hitre, amely Jézusban mindent megtalál amit Isten üdvének hívnak: "Én vagyok az út, az igazság és az élet" /14,6/.

## Jegyzetek

1. Josephus, a korszak zsidó történésze csak rövid feljegyzést ad Jakab végéről /ant 20,9,1/, miközben ant 18,3,3 interpoláció. Irodalom: Hermann Lebrecht Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, 1910; H.-J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, 1950, 239-254. Bill.IV.1241 /s.v. Jünger/.
2. A kutatásról a híradások: Erich Grässer, Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart, ThR NF 26 /1960/, 93-167; I.Howard Marshall. Recent Study of the Apostles, Expository Times 80/1968/69/, 292-296; ders., Luke: Historian and Theologian, 1970. Die Kommentare von Hans Conzelmann /Hdb. 5, 1972<sup>2</sup>/ és Ernst Haenchen /Meyer-K.III, 1968/ a Csel. könyvét túlságosan egyoldalúnak értelmezik, mint kérügmát a kor gyülekezetéhez. Ezzel szemben tesz fel kérdést Gustav Stählin /NTD 5, 1970/ Charles Stephen Conway Williams /A Commentary on the Acts of the Apostles, 1964/ ugyanúgy Kirsopp Lake-Henry Joel Cadbury/ Beginnings I-V/ primér módon az ósgyülekezetről szóló híradások nyomán.
3. A történelmi helyzet rekonstrukciójához v.ö. Goppelt, Apostolische Zeit 5-8 §-ok.
4. Az apostolság eredetéről szóló vitához v.ö. Jürgen Roloff, Apostolat-Verkündigung-Kirche, 1965, 9-37.
5. U.o. 57-64
6. Ulrich Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1974.
7. Goppelt, Apostolische Zeit, 24 kk
8. *Baptizein* /*baptisma*/, tulajdonképpen "bemeríteni", a LXX-ban *tabal* /*tebilah*/ van, amely a zsidó korban szakkifejezés a vallásos bemeztetendő fürdőkre, amely által a tisztulás végbemezt. /Alfred Oepke, ThW I, 532, 31 kk/. A formális végrehajtáshoz v.ö. ApCsel 8,36; Did 7,1-3 és Leonhard Goppelt, ThW. VIII, 332,29 kk.
9. Így például B. Gustav Stählin, Die Apostelgeschichte, 1970<sup>4</sup>, 285; de ezzel szemben Gerhard Dellling /25,2 § Irod./, 78.
10. Hans Bietenhard ThW. V,274 k.
11. ApCsel 8,16; 1Kor 1,13.15; v.ö. Róm 6,3; Gal 3,27; *eis Christon*; 1Kor 10,2; *eis ion Moysén*; Mt 28,19 először trinitáriusan kifejtve, éppen így, továbbá Did 7,1; Just Ap I.61; v.ö. Kretschmar /25,2.§ Irod./ 32-36.
12. Theol. 6,3.§.
13. Eduard Schweizer, ThW. VI.410; Goppelt, Die apostolische Zeit, 10,1.§.
14. A Jn 3,22-ben levő megjegyzésnek azt a historizálását, amely gyülekezeti helyzetet mutat be, már a Jn 4,2 kivédi

15. Conzelmann, Theol. 64.
16. Ign Eph 18,2: "Meggzületett és megkeresztelkedett, hogy szenvedése által a vizet megtisztítsa"; Clem Al Paedagogos, I.6,25 k. Eclogé prophet 7,1; Tert Bapt 4,8,9; Pseudo-Cyprian, De pascha computus 22; A keresztelési perikópát mindenestre másképpen sohasem vették fel az ógyházi liturgiába, mint szerzetési híradást és mint szerzetési ígét /Kretschmar, I.m. 89 k/.
17. A keresztyén keresztelési tapasztalat csakugyan jelentősen hozzájárult a perikópa kialakulásához.
18. Így Kretschmar is, I.m. 16 k.
19. Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904,28.
20. Theol.<sup>3</sup> VII.
21. Ennek a mélyreható analizését, amelyet a korai palesztin egyházban megfogalmaztak, lásd: Oscar Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer, 1960<sup>2</sup>; és Anton Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16,13-23 par in: ders. Das Evangelium und die Evangelien, 1971, 137-170.
22. Karl Ludwig Schmidt, ThW III.533.
23. Messe und Herrenmahl, 1926 /1953<sup>8</sup>/, 238-244.
24. Theol. 6,4.§; 8,3
25. Josbell 2,8, 3 k; ant 18,1,5; QS 1,11-13; 5,2 k; 6,18-23; Dam 16; a zsinagóga szegénygondozásához: Bill. II, 643 kk; Irod./: Hendrik Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, 1939; Martin Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, 1973, bes. 39-42.
26. Bultmann /Theol. 8,2.§/ ugyanúgy véli, hogy a jeruzsálemi gyülekezet szabad korai kort ismert meg, amelyben ez másképpen volt; ez azonban semiféle történelmi utalással sem igazolható feltételezés.
27. Eus KG 2,23, 11-19.
28. Martin Hengel, Judentum und Hellenismus, 1973<sup>2</sup>.
29. Neudr. 1950. 86 és 106.
30. Theol. 5,1.§
31. I.m. /Jegyzet 1/ 91.
32. Theol. 7,2.§
33. Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen, in: Hist. Jesus, 198.
34. Erre a formula-hagyományra Alfred Seeberg /Der Katechismus der Urchristenheit, 1903 /Neudr.1965/ talált rá, amikor az apostoli hitvallás újszö-

- vetségi előzetes formái után kutatott. További kutatásairól hírt ad Klaus Wengst /26.§ Lit/, 13-25.
35. A historizmus korreláció-elvének alapján fogalmazta meg Bousset, Kyrios 14: "E címmel /Emberfia/ azonban az ógyülekezet - és ezzel döntő fontosságú tény előtt állunk - a vele összefüggő képzetek teljes tartalmát is átvette."
36. Hahn, Hoheitstitel, 386 k, Jegyzet 2.
37. Ernst Haenchen, Meyer-K III. és Hans Conzelmann Hdb.zu Apg 3,13-al szemben Lukács maga, hasonlóan a további liturgiai hagyományokhoz, a *pais*-t nem "fiúnak", hanem "szolgának" érthette.
38. V.ö. Hahn, Hoheitstitel, 380-385.
39. Így Cullmann is Christologie, 72 k; Joachim Jeremias, ThW V, 701 k; Schweizer, Erniedrigung, 71 kk. Ezzel szemben Bultmann, Theol, 7,5.§ és Conzelmann, Theol. 104, az értelmét az általános méltóságot kifejező címre korlátozza és Hahn, Hoheitstitel 380 k, a végidőkbeli prófétákra, mint ahogyan Mózes /5Móz 18,18/.
40. Az Ézsaiás 53 különben a korai keresztyén teológiában nem volt hatékony; ezt félreismeri Joachim Jeremias, ThW V, 702-709; v.ö. fent 19,8 b §-al.
41. Az erre való támaszkodás különösen világos, ha az Ézs 42,1 masszoréta szöveg szerinti visszaadását a Mt 12,18-ban összehasonlítjuk.
42. Jeremias-szal szemben I.m. /Jegyzet: 11/, 699
43. Theol. 4,1.§
44. Karl Georg Kuhn, ThW IV, 470-475; a vitához v.ö. Hans Conzelmann, Meyer-K az 1Kor 16,22-höz.
45. Sandvik-al szemben /26.§ 5. Irod./, 13-36.
46. Wengst-el szemben /26.§ Irod./, 49-54.
47. V.ö. Schulz /26,5.§ Irod./ 136 k; Martin Hengels /26.§ Irod./ Einwände /56, Jegyzet 43/ egyáltalában nem változtatják meg ezt az összképet.
48. A "Te Emberfia" megszólítás, ahogyan Ezékiel próféta esetében alkalmazzák, Isten szájában, de nem valamely ember szájában értelmes.
49. Kyrios, 5-10; ugyanígy Conzelmann, Theol 156.
50. Köster-Robinson, Entwicklungslinien, 197-214.
51. u.o. 197-201
52. u.o. 201-204
53. u.o. 204-208
54. u.o. 209

55. u.o. 211
56. u.o. 208-214
57. I.m. 330
58. Kyrios, bes. 75-104
59. Glu V I. 188 k; Theol. 9-15.§
60. Sueton.Vita Claudii 25; az időponthoz lásd Goppelt, Apostolische Zeit, 42, Jegyzet 4.
61. Martin Hengel, Judentum und Hellenismus, 1973.<sup>2</sup>
62. Nos, ezt joggal hangsúlyozza J. Howard Marshall /27.§ Irodalom/ 272 k és 286 és Martin Hengel /27.§ Irodalom/ 43-67. Az utóbbi mindenk előtt arra emlékeztet, hogy a fejlődés Jézus eltávozásával ahhoz a krisztológiához, amelyet Pál képvisel, legfeljebb 15 éven belül, sőt sokféleképpen még rövidebb idő alatt végbement. Most már másfelől persze látni lehet a keresztyénség heveny hellénizálódásán, amelynek ellene fordul Pál az 1. Korinthusi levélben, hogy milyen gyorsan beállhat a teljes elidegenedés; kétségtelenül ezt a folyamatot sem szabad általánosítani. - Mindenesetre még Ferdinand Hahn /Hoheitstitel, különösen a 11 k/ a keresztyén prédikátumok fejlődését túl sematikusan osztja fel a nevezett négy áramlatra.
63. A kutatásban gyakran nem tekintenek erre, mert elfogadják azt, hogy Jézus megjelenését csupán az ószövetségi-zsidó és a hellén hagyományok segítségével interpretálják, de nem abban a komolyságban értelmezve mint az Írás beteljesedését /v.ö. 30.§-al/.
64. "A páli-tanfelfogás a legjelentősebb momentum az őskeresztyénség fejlődéstörténetében... Ha már most a keresztyénség az, ami az igazi lény szerint, vagyis elsősorban a zsidóságtól való különbözőségben, a zsidóságtól különböző alapelve határozott tudatában, akkor ez mindenekelőtt Pál apostol által emelkedett erre a tudatos abszolút jelentőségre..." /Ferdinand Christian Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hg.v. Ferdinand Friedrich Baur, 1864 /Neudr. 1963/128/.
65. "...A tan kialakulása a pogány-egyházban nem kapcsolódik a páli teológia összjelenségéhez, hanem csupán bizonyos alap gondolatokhoz, amelyek csak részben voltak tulajdonképpen apostoli jellegűek. Az ő legsajátosabb gondolatai nem másképpen, mint lökészerűen hatottak az egyházi tan fejlődésére." /Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I.1909,102/
66. "Pál történelmi helyzete azzal jelölhető, hogy ő a hellénista keresztyénség keretén belül állva a teológiai motívumokat, amelyek a hellénista gyülekezet kérügmájában hatottak, ama teológiai gondolat világgosságra emelte, amely a hellénista kérügmában rejtőző kérdéseket tudatossá tette és döntésre vezette s így... ő egy teológia megalapozójává lett." /Bultmann, Theol.188/.
67. Karl Hermann Schelke, Paulus, Lehrer der Väter, 1959<sup>2</sup>

68. A források következő megítélése lényegében megegyezik Werner Georg Kümmel felfogásával /Einleitung 12-24.§/
69. Martin Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, in: ders. Aufsätze zur Apostelgeschichte, 1953<sup>2</sup>, 120-162.
70. V.ö. ehhez végül Christoph Burchard, Der dreizehnte Zeuge, 1970.
71. A megtárgyaláshoz: Charles Buck - G.Taylor, Saint Paul. A Study of the Development of his Thought, 1969; Werner Georg Kümmel, Das Problem der Entwicklung in der Theologie des Paulus, NTSt 18 /1972/, 457 k.
72. V.ö. ehhez Günther Bornkamm, Paulus, 1969, 27-120.
73. Pálnak a keresztyénség előtti múltját illető kérdéseit utoljára Josef Blank /I.m. 28.§ Irodalom/ 238-249/ és Christoph Burchard /I.m. Jegyzet 3/ vizsgálta meg.
74. Így Bultmann Theol.188; Hans Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, 1969,46 k; ezzel szemben Martin Hengel i.m. /27.§ Irod./, 49.
75. Burchard, i.m. /Jegyzet 3/, 40-50.
76. Theol. 54.§ 2 k.
77. Heinrich Schlier, Die Zeit der Kirche, 1956,216 k; J.N.D. Kelly, Early Christian Creeds, 1952<sup>2</sup>, 11 k.
78. Peter Stuhlmacher, Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts, EvTheol 27 /1967/, 374-389.
79. Werner Kramer, Christos, 2-29.§.
80. Ernst Käsemann, Hdb, zu Röm 12,1.
81. Josef Blank, i.m. /28.§ Irod./ 304-326/ ott beható vita a különböző magyarázat kísérletekkel/.
82. Így Blank is, u.o. 313-325.
83. Theol. 22,3.§. Végül Bultmann ellenemond a 2Kor 5,16-nak a saját filológiai analízise ilyen interpretációjának.
84. Theol. 16.§, 33,1.
85. Paulus, 1907, 103.94 - Ugyanebben az időben ismert lett a keserű páli kritika Paul de Lagardes Deutschen Schriften /1886/-jében, Friedrich Nietzsches Antichrist-/1888/-jében és Houston Stewart Chamberlain /Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 1899/-nél, amelyek propagandistájává lett 1933 után Alfred Rosenberg /Der Mythos des 20. Jahrhunderts/ /v.ö. Martin Dibelius, Paulus, 1964<sup>3</sup>, 6 k/ - Az újmarxista álláspontot képviseli Pálnak a filozófiai kritikájára nézve figyelemreméltóan Ernst Bloch, Attheismus im Christentum, 1969,177. 221-224.
86. Theol. 16.§.

87. Glu V I,191-202.
88. Geschichte und Eschatologie, 1964<sup>2</sup>,53.
89. Theol.II. 389-397; v.ö. das Referat bei Erhardt Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, 1966, 373-383.
90. Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952, 16-37.
91. U.o. 22,29.
92. Így Güttgemanns, i.m. 372-412, tüzetes kutatási közlés szerint /329-372/. Más szempont érvényesül Blank kutatásaiban i.m. 61-132.
93. Helmut Köster, in: Köster-Robinson, Entwicklungslinien, 175-177, hivatkozással Dieter Georgi-re.
94. Heinz Wolfgang Kuhn, Der irdische Jesus bei Paulus, ZThK 67 /1970/, 295-320 hivatkozással a 25 jegyzetnél megnevezettek.
95. D.L. Dungan, The Sayings of Jesus in the Churches of Paul, 1971, azon fáradozik, hogy a jézusi hagyománynak Pálra való széleskörű hatását kimutassa, de nem fejt ki a precíz kérdézt. Hasonlóan érvényes ez Björn Fjärstedt, Synoptic Traditions in 1 Corinthians, 1974-re.
96. A kutatásról jó áttekintést ad Hans Joachim Schoeps, Paulus, 1959, 3-42.
97. Die Mystik des Apostels Paulus, 1930.
98. Paulus, 1959.
99. Exeg.Vers.II, 105-131.
100. Az i.m. /29.§ Irodalom/; hasonló felfogást képviselt végül is Klaus Koch, a "vitairatban", Ratlos vor der Apokalyptik, 1970.
101. Referat und Stellungnahme bei Goppelt, Christol. 237-244.
102. v.ö. äth.Hen 89,59 k; syr Bar 36-40; 4 Esd 11 k.
103. Äth Hen 91,16; Sib 5,420; syr Bar 32,6.
104. Különben az Újszövetségben csak Ef 2,7; Mk 10,30 par Lk 18,30.
105. V.ö. ApCsel 23,6; 26,5. A farizeusi és rabbinusi gondolati formák hatásának Pálnál utána nézett; Jaques Bonsirven, Exégèse rabbinique et exégèse Paulinienne, 1939; William David Davies, Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology, 1955<sup>2</sup>; David Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism, 1956; H.Müller, Die Auslegung alttestamentlichen Geschichtsstoffes bei Paulus, Diss.Halle 1960 /masch./, 64-179.
106. Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927<sup>3</sup>/ Auszug bei Rengstorff, Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, 1964, 246-303; v.ö. Bultmann, Theol 13,3.§.
107. Kyrios, 91-101.

108. Theol. 12,3.§ v.ö. 15 §-al is.
109. Die Religionsgeschichtliche Schule, I. 1961; ders., Gnosis, RGG II<sup>3</sup>. 1648-1652.
110. Das religionsgeschichtliche Problem von Róm 6,1-11. 1962.
111. Goppelt, Typos, 8-10.
112. Ezt képviseli Ferdinand Christian Baur, Adolf Harnack és Rudolf Bultmann; v.ö. ehhez 1.§ II-III.
113. Így Johann Christian Konrad von Hofmann, Johann Tobias Beck, Adolf Schlatter, Julius Schniewind; v.ö. ehhez 1.§ V. Goppelt, Typos, 11-18.
114. A rabbinusok és Filo az ószövetségi könyveket "a szent iratok", "az Írások", mint kötelező kijelentés okmányok fordulatokkal jelölik. Alkalmanként erre nézve a rabbinusoknál megjelenik "az Írás" változat is. /Gottlob Schrenk, ThW I. 750-754/.
115. Otto Eisfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1956<sup>2</sup>, 703-706.
116. Az idézetek az 1Kor 2,9-ben és 15,45-ben /Ef 4,8; 5,14/ közvetlenül nem mutathatók ki; ezek ószövetségi szövegek szabad visszaadását képezhetik, de nem az apokrifusokból vették. /Ellis i.m./ 30.§ Irod. /34-37/.
117. Nem csak mint az evangéliumok, a Cselekedetek Könyve és a János evangéliuma az egyes íráshelyek! Ezt mondja ki Schrenk i.m. 752 k mindeneke előtt az Írás megszemélyesítésénél a Gal 3,8.22-ben.
118. Johann Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 1972, 20-30.
119. Megbízható áttekintést adnak a Tabellák Ellisenél, i.m. 150-188.
120. V.ö. a következőkhöz Ellis, i.m. 22-25.48 k.
121. Spec Leg 4 p 49.
122. Róm 2,24; 3,10-12.14.15-17; 9,9.17.25.26.27,k. 33; 10,6-8 stb. v.ö. Ellis i.m. 150-152.
123. Róm 9,32 k; 11,26 k. 34 k; 1Kor 15,45.54 k; 2Kor 6,16-18. Ezekről meg kell különböztetni az idézet-sorozatokat Róm 9,12 k. 25-29; 10,5-8. /11-13/ 19 k; 11,8-10; 15,9-12.
124. Például az 1Pt 2,6-8-ban ugyanazokat az idézeteket találjuk, mint a Róm 9,32 k-ban; teljes áttekintés Ellisenél i.m. 187.
125. A téma tárgyalása Vielhauernél, i.m. /30.§ Irod./ 39.
126. Ellis i.m.41.
127. I.m.51.
128. Theol. 11.§, 3 b.c.
129. I.m. 51 k.
130. U.o.61.

131. U.o.56.
132. Theol.II.259-262.
133. Az Írásnak a három alkotórésze a Lk 24,44-ben teljesen ugyanúgy van megnevezve, mint már a Sirach prológusában /kb. Kr.e.130-ban/: "A Mózes törvényében, a próféták könyvében és a Zsoltárokbán".
134. Julius Schniewind - Gerhard Friedrich, ThW VII,576.
135. V.ö. Gerhard Dellling, ThW VI,293 kk; a plérómá-hoz a Gal 4,4-ben; Ef 1,10 u.o. 303 k.
136. Leonhard Goppelt, ThW VIII, 251-257.
137. v.Rad, Theol.II, 259-262.
138. Egyéb tipológiák nem határolhatók el élesen Pálnál, mert ezeket a szemléletmódokat nemcsak részletes összehasonlítások alakjában fejt ki, hanem beleveszi az ószövetségi textusokra való célzásokba /pl. 1Kor 5,7/ illetve olyan megjelölésekbe, mint "Isten Izráele" /Gal 6,16/ vagy "a körülmetélkedés" /Fil 3,3; Kol 2,11/ - A fejtegetés Izmáel és Izsák kapcsolatáról /Gen 21,2,9/ a Gal 4,21-31-ben tipológia, amely tekintélyes részben allegóriába megy át. A törvény általi szövetségre és az ő tisztére történő utalást a 2Kor 3,4-18-ban antitetikus tipológiának értelmezhetjük. Ha Pál a gyülekezetet /1Kor 3,10-17; 2Kor 6,16-ot v.ö. az Ef 2,20 kk-val/ vagy az egyes keresztyéneket is /1Kor 6,19/ Isten igaz templomának jelöli, akkor ez képszerű kifejezőmód, amelynek a tipológiai háttére többé nincs a láthatáron. Ezzel szemben a Róm 3,25 valódi és Pál számára fontos tipológia: a nagypéntek az eszkatologiai kiengesztelés napja /35.§, 4 a/. V.ö. az egészhez Goppelt, Typos; Ellis i.m. 126-134.
139. Bultmann /Theol. 11.§, 3 b/ joggal emeli ki, hogy az Ószövetséghez való ragaszkodás a korai keresztyénség óta azt az alapvető felismerést nyújtotta, hogy "az ember nem szabadon lebegő ismeret által, hanem Istennel és az ő lényével való történelmi találkozások által jut el tudatához".
140. Ennek a *nyn*-nek a jellegéről Gustav Stählin ThW IV, 1106-1117, lényegeset mondott. Ezzel szemben Peter Tachau, "Einst" und "Jetzt" im Neuen Testament, 1972, csak a séma eredetének néz utána.
141. A téma tárgyalása Eduard Lohse, Meyer-K zu Kol 1,25 és Otto Michel, ThW V,154 k.
142. V.ö. John Reumann, *Oikonomia*-Terms in Paul in Comparison with Lucan Heilsgeschichte, NTSt 13 /1967/, 147-167.
143. Róm 11,25; 1Kor 2,1,7; 13,2; 14,2; 15,51; Kol 1,26 k; 2,2; 4,3; v.ö. Eduard Lohse, Meyer-K Kol 1,26.
144. Die Rechtfertigung Abrahams nach Róm 4, in: ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, 1974, 33-49.

145. Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament, in: GluV III, 91-106 /106/; ders. Weissagung und Erfüllung, in: GluV II, 162-186 /183 kk/; különösen Róm 4-hez: ders.in ThLZ 75 /1950/, Sp.210.
146. I.m. /30,5.§ Irod./; további megtárgyalás Hans Conzelmann és Gerhard von Rad között is, in EvTheol 24 /1964/.
147. Közlebbi kifejtése e koncepciónak Goppeltnél, Christol. 220-233.
148. Vom Verstehen des Neuen Testaments, in: u.ö. Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1962,297 k.
149. Theol. 192.
150. Theol.126-133.
151. Paulus, 7-9.§.
152. Ez ugyan explicite nincs kifejtve a Római levélben, mégis v.ö. 1Kor 12,4-31-el.
153. Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: der., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, /1962/ 250.252 k.272,276 k.
154. Jn 4,25 "tudom, hogy a Messiás jön, akit Krisztusnak neveznek /ho legomenos Christos/." Hogy mennyire volt ismeretes a névelő nélküli szóhasználat, azt mindenekelőtt az 1Kor 15,3-5-nek az arám eredetijéről szóló vitában fejtik ki /v.ö. Walter Grundmann ThW IX, 533, Jegyzet, 319/.
155. Egyes utalások Walter Grundmannál ThW IX, 534-536.
156. V.ö. Kramer, Christos, 34 kk.
157. Peter Wülfing von Martitz, ThW VIII, 339,37 k: így pl. Augusztus /ugyanott 336,31 k/, de aligha akad a filozófusok közül egy, alapjában véve Apollonius von Tyana sem /u.o. 339,16 kk/.
158. Origines c Cels 7,8.
159. További anyag: Wülfing v. Martitz, ThW, VIII,339,21 k.
160. Theol, 12,3.§
161. U.o.
162. Köster-Robinson, Entwicklungslinien 383.
163. Így Carsten Colpe, Die Religionsgeschichtliche Schule I, 1961; a gnózis kutatásához lásd: Goppelt, Apostolische Zeit 13.§; Robert McLeod Wilson, Gnosis und Neues Testament, 1971; Ugo Bianchi, The Origin of Gnosticism, 1967.
164. Az anyagot a szükséges kritikai rostálás nélkül állította össze Ludwig Bieler, *Theios Anér*. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum I, 1935; II, 1936 /Neudr. 1967/. Utoljára Bultmann vonalán mutatta be Dieter Georgi, Die Gegner des Paulus im 2.Korint-

- herbrief, 1964, és ebben az értelemben vette át Helmut Köster. A kritikájához lásd: Wülfing v. Martitz, ThW VIII,338 Jegyzet 27; Martin Hegel, Der Sohn Gottes, 50-53.
165. A meghaló és újra életre kelő istenek mítoszáról jó áttekintést ad Günter Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Rom 6,1-11 1962.
166. Kramer, Christos, 185.
167. Ezt teszi Kramer, Christos, 183, valószínűleg.
168. Áth. Hen 39,6; 40,5; 48,3,6; 62,7; 4 Esr 13,20.52.
169. Bizonyítás Eduard Schweizernél, Neotestamentica, 106-111 és ThW VIII, 377; v.ö. R.G. Hamerton-Kelly, Pre-existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament, 1972.
170. Így Deichgräber, i.m. /33.§, 5 Irod/, 122.
171. Így joggal Schweizer is, Erniedrigung, 93-98.
172. Theol. 4.§; 12.
173. Így Conzelmann, Theol. 99 /"...mert a testté lett tettei nem játszanak szerepet"/.
174. E formula struktúrájához lásd 34.§ 2/b-t.
175. Tanulságos a különböztetés a *démiourgos* és a *ktistés* között Filonál. Som.I.76: "Másképpen, mint ahogyan a felkelő nap a rejtett testiséget felfedezi, Isten amikor a mindenséget létrehozta, nem csupán megjelenni hagyta, hanem megalkotta /epoiésen/ azt, ami előzőleg nem volt, miután ő nem csak *démiourgos*, hanem *ktistés*." A *démiourgos*, a használatos görög megjelölés a világ Teremtőjére, a mindennapokban a meglévő anyagot alakító kézműves, a *ktistés* azonban pl. az uralkodó, akinek a parancsára egy város áll elő. A LXX az utóbbit, s nem az előzőt használja, hogy Istenről, mint Teremtőről visszaadja az ószövetségi kijelentést: szavában világosan kimondott akarata szólít létre mindent és formálja /Wilhelm Foerster, ThW III,1022-1027/.
176. A *tés ekklésias-t* a kutatók többsége nem a himnuszhoz tartozó interpretálásnak ítéli /másként Kehl, i.m.Irod. 33.§, 6,41.43.93/. A problémához v.ö. Wolfgang Pöhlmann, Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1,15-20, ZNW 64 /1973/, 53-74 /55/.
177. Bultmann, Theol. 33.§, 6 b; másképpen Conzelmann Theol. 99.
178. Hermann Kleinknecht, ThW II, 386.
179. Ernst Käsemann, Hdb zu Rom 9,5 / ott közli a vitát!/.  
180. V.ö. Eduard Norden, Agnostos Theos, 1971<sup>5</sup>, 241.
181. Erik Peterson, *Heis Theos*, 1926, 133 k. 141-145.
182. Akklimáció, volt például a tömeg kiáltása az efezusi színházban: "Nagy az efezusi Artemisz!" /ApCsel 19,28/.
183. Gegen Kramer, Christos, 61.
184. E formula hagyományozódásának kimerítő tárgyalása Kramer-nél Christos, 61-103.
185. Bousset alapvetően tudatosá tette, hogy az abszolút értelemben vett "az Úr" a hellén, nem pedig a palesztinai gyülekezet Krisztus-prédikátuma volt /Kyrios 77-91/. "Éspedig a hellén gyülekezet az, amelyben ez a vallástörténet számára oly fontos fejlődés végbement, amely által a jövőendő Messiásból Jézusból, mint a gyülekezet *kyrios*-a, jelenvaló kultuszbeli hősrsz lett" /90/. "Az istentiszteleti dicsőítés tárgyának ez a figyelemreméltó megkettőzése csak olyan környezetben gondolható el, amelyben az ószövetségi monoteizmus többé nem uralkodott abszolút biztonsággal és feltétel nélkül" /100/. - Ily módon Bousset a hellénista egyház új helyzetét és problematikáját élesen ragadta meg. Ehhez egyáltalában nem volt szükséges az, hogy a *maranatha*-t, mint a *kyrios*-kultusz kihatását, csak Szíriának nyelvi tekintetben kevert területéről eredeztesse /84/. A prédikátum filológiai feltételeit végül Siegfried Schulz /i.m. 34.§ irodalma/ világította meg tovább. A tisztán fenomenológiai szemléletmód mégis megváltoztatta számára a tárgyi összefüggéseket, úgyhogy erről ilyen ítéletet alkot: "ettől az apokaliptikus-entuziaszta maranatha teológiától... még oly keskeny út sem vezet a Kyriológiához, amelyben a jelenvaló Isten megjelenő lesz" /143/.
186. Werner Foerster ThW III, 1048-1056; S.Schulz, i.m. 127. Csak az első Krisztus utáni század folyamán honosodott az meg Egyiptomból, hogy ennek az isten-prédikátumnak az értelmében az uralkodókat is, mint *kyrioi* jelölje. Az első adat a görög területről az abszolút *ho kyrios*-nak a római császárra való alkalmazására nézve bizonyára az ApCsel 25,26. Jézus szembeállítását e fogalommal az Újszövetségben csak Pál után található /pl. Jel 19,16/.
187. ThW III, 1050,19 k.
188. Apuleius, Metamorphosen 11,25,2 /von Isis/.
189. V.ö. 1.Jegyzet.
190. Schulz, i.m. 128-134.
191. Foerster, ThW III,913. Jellemző módon a Megdicsőültet az egész Újszövetségben sehol sem nevezik "a világ urának". Istennek ezt a gyakori rabbinusi megszólítását, amely uralmára utal, csak a Barn 5,5-ben viszik át először a Megdicsőültre; ez az eszkatológiától megfosztja az uralmát. Istennek, mint pantokratornak a megjelölése, amelyet később éppen úgy alkalmaztak a Megdicsőültre, ezzel szemben erősen eszkatologikus jellegű /u.o. 913 k. 1084,20 kk/.
192. Exeg.Vers. II,213; v.ö. I.85-89. Zur Diskussion V.ö. Kramer, Christos, 61-80.
193. Zur Diskussion v.ö. Goppelt, Christol. 121-126.

194. Ezt hangsúlyozza joggal Eduard Schweizer is, Jézus Krisztus, Úr az egyház és a világ felett: *Libertas Christiana*, Festschr. f.F.Delekat, hg.v.E.Wolf und W.Mathias, 1957, 175-187.
195. Róm 1,3; 8,3; Gal 4,4; 1Kor 15,20-28; Kol 1,15-20 /Ef 2,14-16; 1Tim 3,16/; v.ö. Zsid 1,3; Jn 1,1-14.
196. Róm 4,24 k; 6,4,9; 7,4; 8,11. "Ő feltámadott" /csak 1Thessz 4,14/ Pál számára még ugyanazt jelenti, mint "feltámasztatott", /ezért mondhatja az 1Thessz 4,16-ban a keresztyénekről is: *anastésontai* /; v.ö. Róm 14,9-el; "életre kelt" /ezésen/.
197. Fil 2,9-11; Róm 1,3 k. Mindkét helyen a "felmagasztal" ill. "behelyez" nem a feltámadás utáni aktusra vonatkozik, hanem a feltámadás helyett van! Másképpen az Ef 1,20-ban: "...feltámasztotta őt a halálból és jobb-jára ültette" /v.ö. Kol 3,1; Róm 8,34/. A tárgyhoz v.ö. tovább a 23.§, 3-t.
198. Theol. 33.§ 1 k.
199. Theol. 33.§ 6/a.
200. U.o. /35.§ irodalma/, 26-34.§.
201. Stauffer az üdv munka felosztására nézve hivatkozik a Róm 4,25-re: "/Krisztus/ aki halálra adatott bűneinkért, és feltámasztatott megigazulásunkért". Ez a felosztás azonban csupán retorikai stilizálás, mert a Róm 3,25 szerint a megigazulás a halálból következik, mint itt a feltámadásból. Csak a kettő együtt, mint Isten feloszthatatlan üdv munkája jelent üdvösséget. Nem lehet a kereszt teológiáját a feltámadás teológiájával szemben kijátszani és megfordítva!
202. Megtárgyalásra v.ö. tovább Ernst Käsemann, *Paulinische Perspektíven*, 1969,98-107; Bertold Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, 1971, 348-397.
203. Így az *apothnésein* igével /Róm, 5,6,8; 6,10; 8,34; 14,9/ és a *thanatos* főnévvel /Róm 5,10; 6,3,4 k; 1Kor 11,26/ és a *nekrósis* /2Kor 4,10/.
204. Ugyanígy az 1Kor 10,16; 11,27; Róm 3,25; 5,g; Kol 1,20; v.ö. Ef 1,7; 2,13.
205. 1Kor 1,23; 2,2; 2Kor 13,4 /v.ö. 1Kor 2,8; Zsid 6,6/; Gal 3,1; 6,14 /v.ö. 5,24/.
206. Ignatiusnál is a kereszt nem páli értelemben szerepel /Ef 9,1; 18,1; Trall 11,2; Róm 5,3; Péld 8,2; Sm 1,1/; v.ö. Johannes Schneider, *ThW VII*, 579 k, 583 k.
207. Alkalmoszerűen a *peri* is genitívussal áll /"érte"/ vagy a *dia* akkuzatívusszal /"kedvéért"/. Csak a szinoptikus hagyománynak a két "érte-" helyén alkalmazza az *anti-t* /"helyette"/.

208. *dia tas hamartias*; ha a Róm 4,25-ben erre a *dia ta paraptómata* van, úgy ez megfelel a páli nyelvhasználatnak.
209. Így Wengst, u.o. /35.§ 3 irod./ 6.§.
210. Kiegyensúlyozott állásfoglalás a megbeszéléshez Wolfgang Huber-nél, Passa und Ostern, 1969,108 k.
211. 2Móz 34,6 k: "Az Úr, irgalmas és kegyelmes Isten! Türelme hosszú, szeretete és hűsége nagy! Megtartja szeretetét ezerzig, megbocsátja a bűnt, hirtelenséget és vétkeket. Bár nem hagyja egészen büntetés nélkül, hanem megbünteti az atyák bűnéért a fiakat és a fiak fiait harmad- és negyedzig". Végül ezt veszi át a Dam 2,4 k-ben: "türelem van nála és gazdag megbocsátás, hogy kiengesztelést szerezzen azok számára, akik a büntől elfordultak", azaz azok számára, akik az új /megújított/ szövetségbe léptek.
212. Így végül Käsemann, *Hdb.zu Róm 3,25*; Wengst, i.m. 83; Schrage, i.m. /35.§, 4 irod./, 81.
213. Kb. 20-szor a LXX-ban /pl. Ex 25,16 k; Lev 16,2,13 kk/.
214. Bill. III, 165-185.
215. Így mások szerint, Adolf Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit, a helyhez*; Friedrich Büchsel, *ThW III*,321; Hans-Joachim Schoeps, *Paulus* 133 kk.
216. A 22. versben ugyan nem lép elő más fogalom Isten igazságosságáról, mint egyébként Pálnál /39.§/. De az igazságosság megbizonyításának a kétoldali vonatkozása a türelem univerzális gyakor-ára /25 b/ és az igazságosság mostan-jára /26/a/, amelynek a hátoldala a harag, nem sajátosan páli, hanem a kiengesztelés napja tipológiának és a szövetség megújításának a hagyománya által került közel /1. 17 jegyzet/. Méghozzá a mondat nyelv tekintetében túlterhelt: *dia pisteós a hilastérion és az en tó autou haimati* között van.
217. Friedrich Büchsel, *ThW I*, 125-128.
218. Pál 14 ilyen kompozítmot használ /Walter Grundmann, *ThW VII*, 786 k/.
219. Mk 3,14 par; 14,67 par; v.ö. Lk 15,31.
220. A Mk 14,25-ben levő eszchatologikus igébe értelem szerűen a Mt 26,29-ben levő "veletek"-et illeszti be; v.ö. Mt 8,11; Lk 22,29 k; 23,43.
221. Jel 17,14; 3,4.20 k; 14,1; 20,4,6.
222. "A vele együtt uralkodás" várása /Jel 5,10; 20,4,6; 22,5/ az 1Kor 4,8-ban szólal meg, de Pál -talán véletlenül - nem pozitívan alkalmazza.
223. Adolf Deissmann, *Paulus*, 1911, 147.
224. U.o. 157.

225. Bizonyítékok a Güttgemann-nak a kutatásról szóló jelentésében, u.o. /35.§, 5 irod./, 16-20.
226. Hans Lietzmann, Hdb.zu Róm 6,3 /exkursus/.
227. Theol. 13,1; 34,3 §-ok.
228. U.o. 33.§, 3 k /idézet 33.§ 4/.
229. Ezen Conzelmann, Theol. 228 kk sem megy túl.
230. U.o. /35.§, 5 irod./.
231. Theol. 33.§ 3/d.
232. Hasonlóan Larsson, u.o. /35.§, 5 irod./, 48-80.
233. Így Walter Grundmann, ThW VII, 789-792.
234. Ezt mérlegeli Larsson is i.m. 25 k; és Schweizer, Erniedrigung, 140-143.
235. Beható tárgyalása Johannes Schneider-nél, ThW V, 191-195.
236. Ezt a magyarázatot Güttgemanns fejleszti ki i.m. 195-198; Ernst Käsemann-hoz csatlakozva /ZNW 41 /1942/, 53 k/: miután az apostol szenvedése csak krisztológiai epifániaként érthető, a magyarázatnál az olyan fogalmakat, mint az "analógia", "utánzás", "követés" és "folytatás" gondosan el kell kerülni /u.o. 195/.
237. ThW II, 537-539.
238. Hasonlóképpen Neugebauer is, i.m. /35.§, 6 irod./ az *en Christó* a keresztien és a feltámadásban történetekre utal vissza, és ebben a végső beteljesedést már most meg akarja ragadni /u.o. 34-44.147-149/.
239. Ezt az oldalt Joachim Gnilka hangsúlyozza, Herder-K a Fil 2,5-höz Neugebauerrel szemben. De ő sem fordul vissza a Deissmann felfogásához természetesen /i.m. 35.§ irod./, akihez Bouesset /Kyrios, 104-129/ csatlakozott, amely az *en Christo*-t a "levegőhöz hasonló pneuma-elemben való időzéseként" írja körül.
240. Theol. 33.§ 5.
241. V.ö. Deissmann, Licht vom Osten, 1923<sup>4</sup>, 313.
242. Így Deissmann /u.o. 313 k; Klostermann, Hdb. zu Mk 1,1; Wilhelm Schneemelcher, in: Hennecke I, 41-44.
243. Stuhlmacher, i.m. /36.§, 3 Irod./, 144 k.
244. U.o. 152.
245. Emellett kardoskodik Schniewind, i.m. /36.§, 3 Irod./ Friedrich ThW II, 725 k és további megfigyelésekkel Stuhlmacher i.m. 153.204 k 289, és Michel, i.m. /36.§3 Irod./.
246. Megbízhatóbb a vitatott "az én evangéliumom" /Róm 2,16; 16,25/ fordulat helyett a "mi evangéliumunk" /2Kor 4,3; 1Thessz 1,5; 2Thessz 2,14/ és mindenekelőtt " az általunk hirdetett evangélium" /Gal 1,11; v.ö. Gal 1,8;

- 2,2; 1Kor 15,1/, illetve az evangélium "amely rám van bízva" /Gal 2,7; v.ö. 1Thessz 2,4/.
247. V.ö. 1Kor 1,17; 9,16; Gal 1,16.
248. Hasonló az 1Kor 9,18; továbbá, mint terminus az igehirdetés teljesítéséhez: 2Kor 8,18; Fil 4,3.
249. Róm 1,1; 15,16; 2Kor 11,7; 1Thessz 2,2.8.9; v.ö. 1Pét 4,17.
250. Róm 15,19; 1Kor 9,12.18; 2Kor 2,12; 4,4; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Fil 1,27; 1Thessz 3,2; ugyanúgy "az ő Fiáról" Róm 1,9; "a mi Urunk Jézusról" 2Thessz 2,8.
251. Róm 15,18; 2Kor 5,20; 13,3.
252. Ebben az értelemben Gen.obj.nem subj. /Másképpen Gerhard Friedrich, ThW II, 728,23 kk/.
253. Az *euangelizomai* igét is Pál, eltekintve a Gal 1,23-tól /"a hitet"/ abszolút használja, miközben Lukács, aki éppen olyan sűrűn alkalmazza, sokszor tárgyakkal köti össze.
254. "Az evangélium a *basileia*-ról" /Mt 4,23; 9,35; 24,14; v.ö. Mk 1,14 k; "az Isten országáról az evangéliumot hirdetni" /Lk 4,43; 8,1; 16,16; ApCsel 8,12/.
255. E vitáknak a történelmi alakulásához lásd Goppelt, Apost. Zeit, 10.§ 2 és 13 §; zur Sachfrage: ders., Die Pluralität der Theologien im NT und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem, in: Evangelium und Einheit, hg. v.V. Vajta, 1971, 103-125 /u.o. 113 k; Stellungnahme zu Helmut Köster, Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem, in: Zeit und Geschichte, Festschr. f.R.Bultmann, 1964, 61-76/.
256. Jak 1,18.21 k; Zsid 4,12; 13,7; Jel 1,2.9; 6,9; v.ö. Gerhard Kittel, ThW IV, 115,27 k.
257. "Az Isten ígéje": 1Thessz 2,13; 1Kor 14,36; 2Kor 2,17; 4,2; Kol 1,25; "az Ige" /abszolút/: 1Thessz 1,6; Gal 6,6; /Fil 1,14/; Kol 4,3; "az Úr Ígéje": 1Thessz 1,8; 2Thessz 3,1; "az Úrnak egy szava" hamarosan a földi Jézus egyes logáinak a megjelölése; 1Thessz 4,15; Erre áll "az Úr parancsolja" is /1Kor 7,10; 9,14/.
258. Ezzel szemben a "kijelenteni" /*apokalyptó, faneról*/ nincs "az ígéhez" kötve /28.§, 3 a/.
259. Ezt most joggal emeli ki Ernst Käsemann, Hdb. Róm 241-251 is. Vita és irodalom a Róm 9,11-hez 1. 37.§.
260. *Dechomai*, /felvenni/ mint terminus: 1Thessz 1,6; 2,13; v.ö. ApCsel 8,14; 11,1; 17,11; Jak 1,21.
261. Hasonló módon határozza meg közelebbről az 1Kor 11,1-et a 10,31 k /talán a 11,2 is/ és a 4,16-ot a 4,14 k/.

262. A héber Ószövetségben a LXX-ban és a zsidó apokrifekben és pseudo apokrif-íráásokban a felülről való Lelket, mint "Isten Lelkét" /"az ő" Lelke, a "te" Lelked/ úgy is, mint "Jahveh Lelkét", illetve "az Úrét" vagy abszolút módon mint "a Lelket", de csak elvétve mint a "Szentlelket" nevezik meg; Ezzel szemben az utolsó változat a rabbinusi irodalomban meglevő fordulat. A LXX-ban és a hellénista zsidóságban /Philo/ megtalálható az "isten Lélek" változat is /v.ö. Friedrich Baumgärtel, ThW VI, 360 k; Erik Sjöberg, u.o.379/.
263. Bizonyítékok a következőre Bultmann fontos kutatási közlésében i.m. /37.§ irod./, 29-41.
264. Jellemző a Käsemann és Schweizer fent /37.§ irod./ nevezett tanulmányai és részben már Hunter munkája is. Bultmann /Theol 14.§, 1; 38.§, 3 paragrafusok/. Vallástörténetileg kevésbé differenciáltan foglal állást és a tárgyat illetően erőteljesen az egzisztenciális interpretáció értelmében.
265. A magyarázat történetéhez és problematikájához v.ö. Ingo Hermann, i.m. /37.§, irod./, 17 kk. 57 k.
266. Ugyanez a kép áll az 1Kor 3,16-ban a gyülekezetre. A vallástörténeti háttérhez v.ö. Hans Conzelmann, Meyer-K az 1Kor 6,19-hez. Philo szerint /Som I,139.149/ a lélek Isten háza, a test azonban a lélek börtöne.
267. A megvitához v.ö. Goppelt ThW VI, 146,31 k és Schweizer, ThW VI, 435 kk.
268. Az egyik szerint a keresztségben meghalt test, mások szerint - nagyon helyesen - a halálnak rabul esett test /v.ö. Käsemann zu Róm 8,11/.
269. Ez Pál előtt nem található, nála csak a Róm 1-ben és a 2Kor-ban s utána csak a pásztori levelekben és 1Pét 4,10-ben; v.ö. Hans Conzelmann ThW IX, 393 k /Irod./.
270. "A Szentlélek közössége" az "Úr Jézus Krisztus kegyelme" és az "Isten szeretete" mellett, a Lélekben önmagában való részesedés /gen.subj.; így Schweizer is ThW VI, 432,21 kk/.
271. A hit hangsúlyozása már a zsidó misszióban megindult. Filo szerint Ábrahám volt, "ahogyan mondják, az első, aki hitt Istennek" /v.ö. Gen 15,6/, ezért elsőként volt neki az a megváltozhatatlan és szilárd meggyőződése is, hogy egy legfelsőbb ok van és az gondoskodik a világról és arról, ami abban van" /Virt 216; v.ö. Op Mund 170-172/. Ez a hit nem a kezdet volt, hanem Ábrahám Istenhez fordulásának a vége: Ő nem az Ige elfogadása által ment hozzá, hanem a világ felől való vizsgálódása alapján. Hogy a Létezőt felismerje, az égre és a csillagokra emelte mindaddig a szemét, míg világos fogalmat nyert Isten létéről és gondviseléséről /v.ö. Virt 211-215/. A hite egyúttal jelentette - ezzel a zsidó missziói teológia további vonást vett fel - a világ istenítésétől való elfordulást és - ez Filo sajátja - a múlandótól az örökhöz fordulást. Ez utóbbival plátói gondolkodást vesz fel, e magatartás megnevezésével felveszi a "hitet" a késői stoa motívumaként. Mégis a hit számára nem önmagához való hűség, mint a sto-

- aban, hanem - ebben jó ószövetségi - Istenre bizakodás, aki az ő számára természetesen tiszta létté lett. V.ö. Schlatter, i.m. /38.§ irod./, 60-63,69 kk; Bultmann, ThW VI, 202 k.
272. *Metanoia* csak 2Kor 7,9- k-ban; *metanoó* 2Kor 12,21-ben.
273. Hogy az eddigiektől szabaduljon, már a zsidó misszió-teológiája a hitre utalt; v.ö. 1 jegyzettel.
274. Róm 1,5.8.12; /16,26/; Gal 1,23; 1Thessz 1,8 k többek között.
275. Bultmann ThW VI, 178-182.
276. Ez a fordulat az Újszövetségben elsősorban a János evangéliumában tér vissza gyakran /Bultmann, ThW VI, 211, Jegyzet 266/.
277. "Az evangélium hite" /Fil 1,27/ az a "hit, melyet az evangélium támaszt" /Joachim Gnilka, Herder-K a helyhez/.
278. V.ö. az első jegyzettel.
279. Az Újszövetségben az ApCsel 16,31 szerinti missziói formulában; "higgy az Úr Jézusban..." Ez a szinoptikus gyógyító elbeszélések formuláját viszi tovább, amely a Mk 5,36-ban illetve paralleljében Lk 8,50-ben imperatívuszban van: "Ne félj, csak higgy!"; v.ö. Mk 1,15: "Higgyetek az evangéliumban!"
280. A Róm 6,8-ban *syzésomen* /élni is fogunk övele/ nem logikai, hanem eszkatologikus futurum és ezért "hisszük" annyi, mint "reméljük".
281. *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1962,244 k.
282. "Hitből való igazság": Róm 1,17; 4,16; 5,1; 9,30.32; 14,23; Gal 2,16; 3,8.12.22.24; /5,5/; - "Hit által": Róm 3,22.25.31; Gal 2,16; Fil 3,9; ezért dat.instr. is Róm 3,28; - "Hitből való élet": Róm 1,17; Gal 3,11/9/; - "hit által": Kol 2,12 /v.ö. Ef 2,8; 3,17/, hasonlóan Gal 3,14.26.
283. Theol. 35.§; ugyanígy Conzelmann, Theol. 193 és Käsemann, Hdb. Róm 102 /"Tat und Entscheidung des einzelnen Menschen"/.
284. I.m. 165 k.
285. "Theologische Wissenschaft und Glaube" im Blick auf die Armut Jesu, EvTheol 24 /1964:/430. Ez kötelezi Eduard Schweizert /u.o. 417/ erre a megjegyzésre: "hitre mindig csak azért jutok, mert a hit meglep engem" -mint valami a világra eljövő hatalom. Nagy egyoldalúsággal Hermann Binder /u.o. 38.§ Irod./, 56 kk. 64 k/ úgy ismerteti a hitet, mint transzszubjektív isteni történés-valóságot.
286. A Róm 9-11 értelméről való tárgyalást v.ö. Goppelt, Christentum und Judentum, 112-125; u.o. Christologie, 177 k.
287. Ez a különös kiválasztás az atyákért nem teszi a zsidó népet az egyház másik szárnyává, bizonyára azonban az ószövetségi Izrael folytatásává: a zsidók a törvény ígéréteinek a síkján élnek tovább, mégis különböznek az

- őszövetségi Izráeltól, mert nem léptek a beteljesedés síkjára, még inkább azért, mert ellenállásban vannak azzal szemben: Ragaszkodnak a Krisztus által már megszűnt szövetségükhöz Krisztussal szemben /2Kor 3,12-18/.
288. V.ö. Käsemann Hdb Róm 147.
289. Rudolf Bultmann, ThW I, 696-702.
290. Ennek a triászknak az előfokai Pálnál: hit és szeretet /1Thessz 3,6; 1Kor 16,13 k; Filemon 5; Gal 5,6.22/ egy erénykatalogusban; v.ö. 2Kor 8,7/; Hit és reménység /Gal 5,5/- Megtalálható továbbá az 1Tim 6,11; 2Tim 3,10; Ef 1,3 kk; 15-18; Kol 1,4 k; Zsid 10,22-24; Barn 1,6. Az előfokai megtalálhatók ugyan az őszövetségi zsidó területen /4Makk 17,2.4: hit, remény, türelem/, de nem direkt ellendarab. A gnosztikus paralellek /Lietzmann Hdb. Exkurs az 1Kor 13,13-hoz/ későbbiek.
291. von Rad, Theol.I. 368-380.
292. Ernst Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: Exeg. Vers.II, 181-193; Peter Stuhlmacher, i.m. /39.§ Irod./, 89 k.
293. Goppelt, Christol.147.
294. U.o. 149; Friedrich Büchsel, ThW I, 254.
295. Az előzőhöz vgl. William Wrede, Paulus, 1904, 77 kk; az utóbbihoz Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1954<sup>2</sup>, különösen 201-221.
296. Theol. 30.§, 3.
297. Theol 25.§.
298. Gottes Gerechtigkeit, 1935,36-39.
299. V.ö. Menenius Agrippa ismert tanító meséjét /Lívius, Róm. Geschichte II,32/ valamint a Schweitzer anyagát ThW VII, 1035-1039.
300. Így Heinrich Schlier /40.§ Irod./ Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933; ezzel szemben Ernst Percy, Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena, 1942; Eduard Schweizer, Die Kirche als Leib christi in den paulinischen Homologumena, in: ders., Neotestamentica, 1963, 272-292.
301. Bizonyítékok a következőkhöz: Leonhard Goppelt-nél, ThW VI, 156 k; u.ö. Die apostolische Zeit, 22.§ 6c.
302. Valóban a legrégebbi ránk maradt liturgikus formula, Hippolyt egyházi rendje /31,7 kk/ itt hálaimát közöl a Krisztus általi megváltásért, amely a szereztetési híradásból indul ki. Ehhez a hálaadáshoz három darab illeszkedik, amelyek a továbbiakban sokszor megtalálhatók az úrvacsorai liturgiában, tudniillik 1./ az emlékezés, 2./ felajánlási ima és 3./ az epiklézis: "/1/ Emlékezzünk tehát halálára és feltámadására, /2/ nyújtsuk a kenyeret és a kelyhet, miközben hálát adunk, hogy mindket arra méltattál, hogy eléd álljunk és papi módon szolgáljunk neked. /3/ És kérünk, hogy Szent-

- lelketet a szent egyház áldozati ajándékára küldd el..." Ez a három még sincs, ahogyan Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 179 k, és ZNW 22 /1923/ 265 kk, véli kiábrázolva már az 1Kor 10-ben.
303. Általában megfigyelhető, hogy a szereztetési híradás hagyományozásánál a kenyér és a kehely igéjének a bevezetése fokozatosan adás-formulává alakult. Így a Mt 26,26 k-ban a felhívás a "vételre" erőteljesebben formálódott ki, mint a Mk 14,22 k és 1Kor 11,24 k-ban: "Vegyétek, egyétek..." "Igyatok ebből mindnyájan...!"
304. V.ö. Goppelt, ThW VI, 146 k. 435 k.
305. Euseb KG III, 31,6.
306. Hasonlóan végül Oscar Cullmann is, Der johanneische Kreis, 1975,80 kk, a problémához v.ö. a 49.§ 1-ben felsorolt irodalmat.
307. A komplex tényálláshoz sem Hans Conzelmann, Theol. 322, sem Helmut Köster, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, 1957 nem megfelelő.
308. Neutestamentliche Theologie, 1963,14.
309. E tervezetek bemutatása és kritikája Goppeltnél, Christentum und Judentum, 3-10, v.ö. u.ö. Apostolische Zeit 15-25. §-ok.
310. Walter Freytag, Das Problem der zweiten Generation in der jungen Kirche, in: ders., Reden und Aufsätze I,1961, 245-257.
311. Theol. 40.§.
312. V.ö. az egész kérdéshez Goppelt, Apostolische Zeit, 18.§.
313. Minke /43.§ Irod./ 24 kk.
314. Ez a mondat gyakran adott irodalomkritikai megfontolásokra ösztönzést, amióta Rudolf Perdelwitz /Die Mysterienreligionen und das Problem des 1.Petrusbriefes, 1911/ azt a gyanúját nyilvánította ki, hogy az 1,3-4,11 keresztelési beszéd, amelyet később, az üldözés alkalmával, a 4,12-5,14 vizsgáló és intő igével egészítették ki és a felirattal 1,1 k körlevélként alkalmazták; v.ö. ide vonatkozóan Kümmel, Einleitung 305 k. Ez a felfogás azonban nem tartható, miután a 4,12-vel kezdődő szakasz semmiképpen sem tételez fel más helyzetet, mint az azt megelőző. Hogy csak a 4,12-től lenne szó a beállott szenvedésről, azt már az 1,6 megcáfolja. Csak annyi a helyes, hogy a levél előrehaladó fokozatokban fejti ki a hagyományos anyagot.
315. Karl Hermann Schelke, Herder-K XIII, 2,3.
316. A Qumran teljesen ismeri a *sola gratia*-t. A kegyelem azonban ott éppen arra szolgál, hogy a radikalizálódott törvényt realizálja; V.ö. Jürgen Becker, Das Heil Gottes, 1964, 266 kk.
317. Amit jelenleg szociológiai terminológiával sokszor "intézményeknek" vagy valami más értelemben "a társadalom struktúrájának" jelölnek, azt a

- reformációban "világi rendeknek" nevezték és az újabb lutheri szociáletikában Paul Althaustról Helmut Thielicke-ig "teremtési és gondviselési rendeknek" nevezik. E megjelölések különbözősége természetesen jelzi a szemléletmódok változását.
318. A levél két részében az a két alapelv van egybekötve, amelyet külön-külön is az evangéliumi szociáletikának két fontos, újabb tervezete elfogad. A felhívás arra, hogy "minden emberi rendnek" alávéssék magukat /t.i. amelyet Isten rendelt fölének/, emlékeztet a Paul Althaustról Helmut Thielicke-ig képviselt rendek etikájára, miközben "az Úrért" fordulat arra a krisztológiai etikára emlékeztet, amelyet Karl Barth-tól Ernst Wolf-ig a rend-etikával szembeállítottak.
319. Ennek a tárgyi összefüggésből kifejlődött fogalmi értelmezésnek megfelel a filológiai tényállás is; v.ö. Gerhard Dellling, ThW VIII, 43-46-al. Ez az ige eszerint az intelemben a jelentések egész fokozatát átfoghatja a tekintély alázatos elfogadásától a figyelmes beilleszkedésig. Ellentétben Delllinggel, aki *hypotassethai*-t a házirásban "az Istentől adott rendbe való beilleszkedés"-sel írja körül, én inkább önmagunk beállásáról beszél-nék. Jobb azért is nem Istentől adott rendről beszélni, mert ez a megjelölés hiányzik itt, mint egyébként is az Újszövetségben.
320. Gerhard Dellling, ThW VIII, 47.
321. V.ö. Werner Foerster, ThW II, 410 k és Gerhard Dellling, ThW VII, 30, 22. Jégyzet.
322. Ugyanott /43.§, 3/.
323. Hdb. zu Kol 4,1 és Eph 5,14.
324. U.o. /43.§, 3 c Irod./.
325. A Mk 12,13-17-hez és az abból kiinduló hagyományhoz v.ö. Goppelt, Christol. 208-219.
326. Így végül Siegfried Schulz, Gott ist kein Sklavenhalter, 1972, kül. 193-219; de ezzel szemben Henneke Gülzow, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, 1969; Günter Klein, Christusglaube und Weltverantwortung als Interpretationsproblem neutestamentlicher Theologie, VuF 18 /1973/, 47-54.
327. Christian Maurer, ThW VII, 912 kk; Johannes Stelzenberger, Syneidesis im Neuen Testament, 1961, 45-49. Stelzenberger viatja a "lelkiismeret" fordítást és helyette "az Istenről való tudatot javasolja, miután itt a személységnek nem autonóm döntéséről van szó az általa elfogadott mértékek szerint, de véleményem szerint ez megalapozatlan, mert a lelkiismeret túl szűk filozófiai definíciójához igazodik.
328. A lelkiismeretnek, mint *elenchos*-nak ezt a képzetét, mely a történések felett átvezető ítélet, a hellénista zsidóság fejlesztette ki; ezzel a rossz lelkiismeretről szóló népszerű hellén képzetet vitte tovább.

329. Schlatter, Kor, 260.
330. v.ö. ehhez Leonhard Goppelt, Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik /43.§ Irod./ 25.
331. Eduard Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, 66-77.
332. Herder-K XIII, 2,110 kk.
333. U.o. /43.§, 5 Irod./.
334. Nachfolgen und Nachahmen, 1962,289-292.
335. Albrecht Stumpf, ThW III, 406 k.
336. További tárgyaláshoz v.ö. Schelkle i.m. 106 k /Irod./.
337. "Az özönvíz korabelieknek nincs részük az eljövendő világban, ítéletre sem támadnak fel" /Mischna Sanhedrin 11,3/.
338. Továbbiak Goppeltnél Apostolische Zeit, 15.§, 1.
339. A részleteket illetően a következő *felosztás-séma* adódik:
- |            |   |                                 |
|------------|---|---------------------------------|
| Bevezetés  | 1,1-20  |                                 |
| A.         | Kijelentés a jelenre  |                                 |
| 1.ciklus:  | a hét levél   |                                 |
| B.         | Kijelentés a jövőre   | 2,1-3,22                        |
| 2. ciklus: | a jövő képeinek a bevezetése és a hét pecsét  | 4,1-22,5<br>4,1-5,14<br>6,1-8,1 |
| 3.ciklus:  | /7,1-17: a gyülekezet/<br>a hét trombitászó   |                                 |
| 4.ciklus:  | /10,1-11,14: a gyülekezet/<br>a sárkány és a Barány a világi hatalom,<br>Isten gyülekezete 12,1-14,20 /12,1-18<br>az asszony a gyermekkel és a sárkány 13,1-18<br>a két állat/14,1-20: a beteljesedés Krisztus által. | 8,2-11,14                       |
| 5.ciklus:  | a hét csésze  |                                 |
| 6.ciklus:  | Babilon leomlása  | 15,1-16,21                      |
| 7.ciklus:  | Krisztus megjelenése és a beteljesedés  | 17,1-19,10<br>19,11-22,5        |
- /19,11-21: a paruzia és az ítélet a antikrisztus felett;  
a sátánnak hatalmától való megfosztása és a gyülekezet  
célhozérése a földön; 20,11-15: a világi ítélet; 21,1-8: az új teremtés;  
21,9-22,5: az új Jeruzsálem/
- Befejezés ..... 22,6-21
340. I.m. /44.§ Irod./
341. A trónonülés tipikus kép az uralkodás illetve az ítélet funkciójára.
342. *Pantokratór* tipikus isten-prédikátum a LXX-ban; v.ö. Wilhelm Michaelis, ThW III, 913 k.
343. A szarv már Dánielnél /8,3/ a hatalom szimbóluma v.ö. áth Hen 90,9,37; syr Bar 66,2. A hetes szám a mérték teljességét szimbolizálja.
344. Theol.I, 541.
345. A kiküldött levelek szerint az ázsiai gyülekezetek nem élnek kifejezetten üldözési helyzetben; a 2,13-ban egyetlen gyülekezeti tag mártírságáról van szó.

346. Így a "nagy város" /11,8/ a világ képe, "amelyben az Urat megfeszítették".
347. Ennek a fogalomnak az előtörténetéhez v.ö. Martin Dibelius, Hdb. 2Thessz 2,10 /Exkurzus/.
348. Innen érthető a 8. vers: Azok, akik nem a világot uralóhoz, hanem Istenhez imádkoznak a mindennapi kenyérért, éppen ők azok, akik benne vannak az élet könyvében.
349. Egyetlen kivétel: Jel 9,4.
350. Az úgynevezett végtörténeti eszkatológiához v.ö. Folke Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, 1936; Walter Kreck, Die Zukunft des Gekommenen, 1961; Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, 1964.
351. Kümmel, Einleitung, 363 kk.
352. WA, DB 6,10.
353. WA, DB 7,384 k.
354. Der Brief des Jakobus, in: ders., Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, 1896, 1-155.
355. Das Rätsel des Jakobusbriefes, 1930.
356. Hdb. 15,1930.
357. V.ö. Kümmel, Einleitung, 361.
358. Meyer-K XV.
359. Jak 9-19.
360. Jak 1,9;2,5 = Mt 5,3; Jak 2,13 = Mt 5,7; Jak 3,18 = Mt 5,9; Jak 5,16 = Mt 5,6.
361. Herder K. XIII, 1,52 k.
362. Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter, ZNW 43 /1950/51/ 54-112.
363. Persze ez semmi esetre sem tartozik, mint Kittel, I.m. /Jegyz.12/ akarta, a páli időkhöz.
364. V.ö. Hans Windisch, Hdb.z.Jak 1,25 /Exk/; Walter Gutbrod, ThW IV, 1073 kk.
365. Schlatter, Jak, 150, valóban helyesen adja vissza a Jakab véleményét, amikor így fejteget: "Tehát nincs olyan Isten ígéje, amely ne lenne törvény is, és éppen akkor az, amikor szabadulást hirdet és teremt."
366. Az evangélium tartalmát egyúttal így osztják fel; v.ö. Goppelt, Christentum und Judentum, 216.242.
367. Dibelius, Meyer-K zu Jak 1,25 /Ex/.
368. Quod omnis probus liber sit, 7.§.

369. Mussner, i.m. 108, Jakabot túlságosan Filo közelébe helyezi, amikor úgy véli, hogy a szabadság, amelyet a törvény teremt, "a felebaráthoz való szerető odafordulásban megvalósuló szabadságban" áll.
370. Az a megfelelés, amelyet a 1 QS 10,6-ban vélték találni, fordítási hibából támadt, v.ö. Braun, Qumran I,279 k.
371. A törvény teljességi igényét itt másképpen értették, mint az 1 QS 5,8 k-ban, ahol a noviciusnak a lelkére kötötték, hogy neki teljes szívvel és teljes lélekkel mindennek engedelmességre kell, ami a Tóráról a papoknak kijelentetett. Ha itt maradéktalan engedelmességről van szó, a rendelkezések teljességével szemben, akkor Jakab számára Isten totális igényéről az íránt, ami a törvényben szóhoz jut.
372. Geg.Windisch, Hdb. a helyhez.
373. Az "egyedül" /monon/ egyébként csak Jakabnál van; hiányzik ez a Róm 3,28; 9,32; Gal 2,16-ban /v.ö. 38.§, 1 c/.
374. Schlatter, Theol. II, 16-38.
375. Theol. I,457-515; különösen 514.
376. I.m. /46.§ Irod./ kül. 143-154.
377. U.ö. 17.
378. I.m. /46.§ Irod./ 185.
379. Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium 1967,9 - Ez ugyanolyan egyoldalúság, mint Bornkamm-nál, csak a másik oldal felé fordul: Máté csak az elmúlt kontroverziákat írja le, de nem a jelenvalót. A valóságban az evangélista a kettőt összeköti egymással: Jézusnak Izráellel való múltbeli vitáit és az apologetikus-missziói vitát a zsidókkal. Ezen túlmenően Walkernek a munkája kutatás szempontjából nem oly megbízható, mint a Strecker-é, és ugyanez érvényes még inkább a Hummel munkájára /i.m. 46.§ irod/, amely a Bornkamm közelében van.
380. Részletekre való utalás Streckernél, 21-29.
381. I.m. /46.§ Irod./, 194 kk.
382. A pléroun /beteljesíteni/ Máté számára tipikus fogalom. Nála ez tizenhatszor fordul elő, ezzel szemben Máténál csak kétszer és Lukácsnál kilencszer. A *to rhéthen* /amiről szó van ill. amiről szó volt/ is tipikusan mátéi fordulat /1,22; 2,15.17; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 22,31; 27,9/. Így keletkeznek mindenesetre a reflexiós idézetek bevezető formulái és ezzel a történelem hangsúlyozott értelmezése ahogyan Máté utal a beteljesedésre.
383. Zak 9,9 szintetikus parallelizmusban maradt meg és csak egy hátsó állatról beszél a vers mindkét felében.

384. V.ö. Josef Klausner, Jesus von Nazareth, 1930, 17-90; Hermann Lebrecht Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, 1910.
385. Justinus ésszerűen kiszámítható Írásbizonyítást által akarja a keresztyénység igazságát egyúttal történelmileg, filozófiailag bizonyítani. Mintegy dialógusban a zsidó Tryphon-nal magyarázza /Dial 28,2/: "Miután az Írásból és a történelemből indulok ki, nem habozik, hogy nekem hitet ajándékozzon"; v.ö. ehhez Goppelt, Christentum und Judentum, 286-301 /kül. 286 k. 296/.
386. Strecker, 118 kk.
387. További helyek Streckernél, 123 k.
388. ÍgXStrecker, 124; Hahn, Hoheitstitel, 85 k.
389. Tehát nem helytálló, amikor Jeremias, Theol. 250 k úgy fogja fel, hogy a személynév eredeti.
390. A mondottakból nem lehet most már mintegy Walkerrel, i.m. /Jegyzet 6/ 129 kk azt a következtetést levonni, hogy mindezek a prédikátumok Máté számára ugyanazt jelentik. Természetesen mindnyájan egyek abban, hogy Jézust a Megígértnek jelölik meg, de ezt mindig különböző szempontok szerint teszik!
391. Strecker, 144.
392. Das Geschichtsverständnis des Matthäus, EvTheol 26 /1966/, 54-74/71/.
393. Die Stunde der Botschaft, 1967,185.
394. Theol. 168.
395. Hogy az antitézis első tagjában, amely a válólévről beszél, a mózesi törvényt érti és nem valamilyen zsidó törvény-magyarázatot, az a Máté 19,7 fogalmazásából kivehető. Mert ott a válóléví kiállítása kifejezetten a Mózes parancsára, azaz a törvényre utal vissza.
396. Strecker, i.m. /46.§ Irod./, 144-147.
397. Theol. 169.
398. I.m. 155.
399. Strecker ezt a kompozíciót ezzel a megjegyzéssel magyarázza: "Jézus hatalmas tettei a küldetését tanúsítják, a *dikaiosyné* eszkatologiai követelményét Izráellel szemben, pontosan úgy, mint ahogyan a feltámadása az őt igazoló Jónás-jel" /177; v.ö. 220 k/. Ez azonban ellentétes a szöveggel. Amit a 8. és 9. rész gyógyító tettként hírül ad, az sohasem tudja egyúttal a követelményt hitelesíteni.
400. Streckerrel szemben, 175.
401. Kétségtelenül annak nyitva kell maradnia, hogy ezzel Máté értelmében már minden elmondásra került. Exegetikailag legalábbis bizonytalan, hogy

- vajon mégis a 23,39-ben /"nem láttok engem mostantól fogva mindaddig, amíg azt nem mondjátok: áldott aki az Úr nevében jön"/ nem Izráelnek a parúziára visszajövővel való üdvösséges találkozása áll-e a szeme előtt? Strecker 113 k, és Trilling 87 k szerint Máté általános beállítottsága által itt természetesen a Bíró elismerésére gondolt, Schlatter, Mt a helyhez, ezzel szemben itt Jézusnak Izráelre nézve történő szabadító visszajöveteleiről szóló kijelentést talál. A vitához v.ö. Grundmann, ThHK Mt a helyhez.
402. Bill. I, 794 k.
403. Szemben Strackerrel 215.
404. Így Strackernél, 222 kk; Conzelmann, Theol. 166.
405. Az 1Kel 17,1-ben a Zsid 11,37-et használja fel, az 1Kel 36,2-5 a Zsid 1,3-5; 7,13-ra támaszkodik, különösképpen az 1Kel 36,3-ban a Zsolt 104,4-et eltérően a LXX-től a Zsid 1,7 módján idézi.
406. Eus KG 6,14,2 kk.
407. Eus KG 6,25,11 kk.
408. Tertullianus De pudicitia 20. "Pastor der Ehebrecher" - a házasságtörő pástornak nevezi Hermas Pásztorát, mert ez a második bűnbánatot képviseli és ezt az ő korában a házasságtörés halálos bűnére is vonatkoztatták.
409. A Nestle-Testamentumban úgy, mint a Vulgataban ezzel szemben a helye a páli és a katolikus levelek között van.
410. Meyer-K XIII,24.
411. Wolfgang Nauck, i.m. /47.§/; Kümmel, Einleitung, 343 kk.
- 412.
- A./L.= Lehre/Tanítás/ + P /=Paränese/ Intés/: Jézus az útkészítő. /Vezetés a hitvallás megértéséhez és megőrzéséhez: 1,1-6,20.
- I. A Krisztus által közölt Ige összehasonlíthatatlanul több figyelmet igényel, mint az angyal által közölt törvény:
1. /T/: 1,1-14 /A Fiú fensőbbége az angyalokkal szemben/ 1,1-2,18
  2. /L/: 2,1-4 /A hirdett üdv megvetése és annak következményei/
  3. /T/: 2,5-18 /A Fiú megalázása, mint főpapi méltóságának az előfeltétele/
- II. A Jézus által közölt ígért inkább meghallgatást igényel, mint amit a pusztában levő nép kapott:
1. /T/: 3,1-6 /Jézus feljebbtalálása Mózesnél/ 3,1-4,13
  2. /L/: 3,7-4,13 /A Jézus üdvígéreteivel szembeni megkeményedés végzetes következményei/
- III. Jézus éppen a megaláztatása által lett az eszkatologiai főpap; őt cserbenhagyni jövathetetlen bukást jelent:
1. /T/: 4,14-5,10 /Jézus megalázása, mint a főpapi szolgálat előfeltétele/ 4,14-6,20
  2. /L/: 5,11-6,20 /Felkészítés a "tökéletes tanításra" a végzetes bukástól való intés által és az ígérethez való ragaszkodásra történő felhívás által/
- B. /T/ Jézus az eszkatologikus főpap / a hitvallás magyarázata: 7,1-10,18
- I. Jézus fensőbbéges főpapi helyzete 7,1-28
  - II. Jézus főpapi működése 8,1-10,18

1. : 8,1-12 /Jézus főpapi szolgálatának a helye/  
2. : 9,1-10,18 /Jézus főpapi dőlozata/

C. /I/ Intő következtetések az eszkatologikus főpap üdv munkájából: 10,19-13,17

I. Maradatok meg az üdvösség Krisztus által megnyit útján! 10,19-31

II. A régiek hitbéli útja és a gyülekezeté 11,1-12,29

1. : 11,1-40 /Az Írás hitbéli tanúi/

2. : 12,1-29 /Kitartás a gyülekezet útján/

III. Egyedi utasítások az alapvető intéseknek a gyülekezet helyzetére való alkalmazásához 13,1-17  
A levél lezárása 13,18-25

413. Így például Hermann Strathmann, NTD 9/1949<sup>5</sup>/65.

414. Nos, alkalmanként egyébként is van utalás az Újszövetségben /pl. Róm 9,15.25/ Isten ószövetségi Igéjére, de mint idézési forma ezek a fordulatok a Zsidókhoz írt levélre jellemzőek.

415. Ezt a megfigyelést nem szabad túlhangsúlyozni, miután sem azt nem tudjuk, hogy mennyire eredeti a mi maszoréta szövegünk, sem azt, hogy a Zsidókhoz írt levél vajon szabadon, emlékezet szerint idéz. Egyes helyeken úgy tűnik, hogy az idézeteket egyenesen saját magyarázata érdekében formálja át, pl. az ismert idézet Hab 2,3 k a 10,37 k-ban.

416. Theol II,331 k.

417. Mindkét vonalnak ezzel a hangsúlyozásával a Zsidókhoz írt levél gondolkozási struktúráját pontosan fordítva látjuk, mint Julius Holtzmann /Jegyzet 12/ és Ernst Käsemann, /47.§ Irod./ aki a gnosztikus világnézetet alapként fogadja el, miközben a tipológikus írásmagyarázatot csupán szenkundérnek, az olvasó szükségletének megfelelő apologetikának értékeli.

418. V.ö. Schröger i.m. /47.§ Irod/ 11-32.

419. Az *archiereus*-ra alkalmanként ugyanazon jelentéssel *hiereus megas* található /10,21/ vagy - Zsolt 110,4 szerint - csak *hiereus*.

420. Utalás: Gerhard Delling, ThW VIII,81.

421. Hasonlóan Delling, ThW VIII,83.

422. Valószínűleg az *archégos /vezető/* cím az ósatyák megjelölésére céloz a hellénista zsidóságban. Bizonyítékok Schweizernél, Erniedrigung, 138, Jegyzet 514.

423. U.o. 81.

424. 1Clem 36,1; Ign Phld 9,1; Pol Phil 12,2; Mart Pol 14,3; v.ö. Walter Bauer, Hdb Ign Phld-hez 9,1.

425. Másképpen persze Bousset, Kyrios, 350 és őt követve, Theissen i.m. /47.§ Irod./.

426. Hahn, Hoheitstitel, 233 k / a vitának ott áttekintő ábrázolása/.

427. Bornkamm, Aufs, II,190 kk azt gyanítja, hogy a Zsidókhoz írt levél a 3,1; 4,14 és 10,39-ben olyan kereszteselési hitvallást sejt, amely - ahogyan az ApCsel 8,37-ben is hangzott: "Jézus az Istenfia". Ezzel szemben a

13,15-ben a gyülekezet vagy a gyülekezeti istentisztelet himnikus hitvallása kerül elénk, amint hasonlóan előttünk van a bevezető Krisztus-hitvallásban, /1,1-4/. Véleményem szerint azonban éppen a fenti három helyen is ilyen hitvallás van a Jézus útjáról és nemcsak méltóságáról szóló kijelentés.

428. Ezért utasítja el ezt az összefüggést Braun is, Qumran II, 181-184.

429. A tárgyaláshoz v.ö. Otto Michel, ThW IV, 574, 14 kk.

430. A Melkisédek-követőknek a 2. században felmerült keresztyén-gnosztikus szektája a Zsid 7-ben levő kijelentésekhez kapcsolódik, nem pedig fordítva. E kérdéshez az anyagot Hans Windisch hozza, Hdb zu Hebr 7,14 /Exkurs/.

431. Philo jellemzi a mennyei Logost, mint főpapot is; v.ö. Gottlob Schrenk, ThW III, 273,74 kk. Hogy a mennyei főpap képzetét a Zsidókhoz írt levélben közvetlenül ezekből a spekulációkból vették át, ezt gyanítja Windisch /Hdb zu Hebr, 1,4/Exkurs/ és C.Spicq, L'Épître aux Hébreux, 1954,39-91. Alapzat a főpapi mennybemenetelhez Windisch /Hdb zu Hebr 8,2/ az Énók mennybemeneteléről való apokaliptikus spekulációkat gyanítja /áth Hen 70,71; slaw Hen 67,68/ és mindenekelőtt a Lévi mennybemeneteléről szólót /Test Lev 2-5/.

432. I.m. 131-140.

433. Carsten Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, 1961; v.ö. fent 29.§, 2.

434. Ez a mondat eredetileg nem zsidó, hanem keresztyén. Mert a farizeusi bűnbánat gyakorlata szerint pótlólagos jócselekedetek által is lehetett kiegészítést véghezvinni.

435. Schlatter, Erl. III zu Hebr. 6,306-326.

436. Der Glaube im Hebräerbrief, 192 kk.

437. A tridentinumban Hermas által kifejtett kezdeményezés alapján véve rögződött: a XIV Sessio után nincs meg a lehetőség a kereszteselési bűnbánattartás megismétlésére, mert a kereszteségben az egyetlen bűnbocsánat egyedül Krisztusért és emberi hozzájárulás nélkül történik; a kereszteség után az emberi cselekvésnek és Isten kegyelmének együtt kell munkálkodnia, miközben természetesen a kegyelmet illeti az elsőbbség. Ezzel szemben Luther újra felfedezte a kereszteség eszkatológiai karakterét, amikor a Kis-Katekizmus-ban kimutatja, hogy a kereszteség annak az egzisztenciának nem a vége, hanem a kezdete mely egyedül kegyelemből él.

438. Der Glaube im Hebräerbrief, 215 k.

439. Schweizer, Erniedrigung, 138 kk.

440. *Hypostasis*. Wort und Bedeutungsgeschichte, Nachdr. der Akad.d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist.Klasse, 1955, 35-92; ders., Zu Hebr 11,1 ZNW 46 /1955/, 196-202.

441. ThW VIII, 586.
442. I.m. 69 kk.
443. U.o 126 kk.
444. V.ö. C.Jones, Gedenkschrift für Whitehouse, 1957.
445. A kutatás folyamatáról az áttekintés Kümmelnél, Einleitung, 92-155.
446. Vorlesungen über neuestestamentliche Theologie, hg.v. Ferd. Fried. Ba-ur, 1864 /Neudr. 1973/, 328-338.
447. Theol. I, 515-539.
448. Theol. II, 447-460.
449. I.m. /48.§, 1 Irod./ különösen 115; v.ö. ezzel szemben Goppelt, Christen-tum und Judentum, 227 kk.
450. I.m. /48.§ Irod./
451. Exeg. Vers I, 130-134. 190 kk.
452. Ugyanott 199.
453. Ugyanott 132.
454. Így Siegfried Schulz is, Die Stunde der Botschaft, 1970<sup>2</sup>, 254.
455. I.m. 6.
456. U.o.9.
457. Így pl. az apostolnak a földi napokra történő felkészítésére nézve az utasításokat a következő időre felfüggesztik /Lk 9,1 k; 10,1 k; 22,35 k/, és a jeruzsálemi ügyleknek a templomhoz és a törvényhez való kö-töttsége az ApCsel 15 szerint a pogány-egyházra többé nem érvényes.
458. Ezt a koncepciót vette át Günther Bornkamm, Art, Evangelien, synop-tische, RGG II, 763 kk; de ennek kötelezte el magát Oscar Cullmann, Unzeitgemässe Bemerkungen zum "historischen Jesus" der Bultmann-schule, in: Hist.Jesus, 266-280, hogy végül a programszerű könyvében "Heil als Geschichte" /1964/-ben a maga felfogását az egész újszövetségi teológiáról azonosítsa a lukácsi teológiának a Conzelmann-i látásával. Cullmann persze vitatja, hogy az üdvtörténet lukácsi koncepciója a páli-nak és a jánosinak a megrontása.
459. I.m. /48.§, 1 Irod./
460. Flender, 113.
461. U.o. 19 k. 85-98.142.
462. Rekonstruktion und Interpretation, 260.
463. V.ö. Walter Grundmann, ThHK III, 23 k.

464. Conzelmann szerint Mitte der Zeit, 196, Lukács az Apostolok Cseleke-deteiben két üdvtörténeti fokozatot akart ábrázolni, amelyeket az ApCsel 15 választott el. Talán azonban jobban megfelel Lukács szándékának, hogy csak az üdvtörténet folyamatos előrehaladásáról beszéljünk. Akkor az ApCsel 15 a pogány misszióval Antiochiában /ApCsel 11,20 k/ meg-kezdődött fejlődésnek az átmeneti célpontja lenne, ahonnan azután ismét további előhaladás megy végbe.
465. V.ö. Rudolf Meyer, ThW VI, 817 k.
466. Ezt a képet lényegében már Heinrich von Baer kidolgozta az 1926-os disszertációjában /48.§ Irod./
467. Eduard Schweizer, ThW VI, 402.
468. Mindkettőt, mind a megkísértett, mind az imádkozó Jézust, mint a gyülekezet útkészítőjét Lukácsnál, az utóbbi években monográfikusan tárgyalták. Az elsőhöz v.ö. Frieder Schütz, Der leidende Christus, 1969, az utóbbihoz Wilhelm Ott, Gebet und Heil, 1965.
469. "Az idő középpontja" Izráel története volt az egyházával bezárólag, melyet először Ireneus értelmezett így. Lukács számára ezzel szemben az Ószövetség az üdvterv bejelentése, ez Jézus megjelenése pedig annak el-kezdődő megvalósulása. Az összehasonlítás Lukács-Irenäus v.ö.: Goppelt, Christentum und Judentum, 304 k.
470. Lk 5,1-11.27-32; 7,36-50; 15,1-32; 18,9-14; 19,1-10; 23,39-43. Mindezek a perikópák, egészen az 5,27-32-ig lukácsi külön anyag!
471. V.ö. Jürgen Roloff, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu /Mk.X.45 és Lk.XXII.27/ NTSI 19 /1972/73/, 55 kk.
472. Így pl. B. Holtzmann, Theol.I, 538 k; Haenchen, Meyer-K zu Apg 22,2-21.
473. V.ö. Goppelt, Christentum und Judentum, 294 kk. 304 k.
474. Lukács ezzel az összefoglalással pótolja a Mk 1,15 és Mt 4,17 summá-zását, amelyekben az Isten országa eljövételéről szól. Jézus Lukács szerint nem prédikált így!
475. Flender, 85 kk.
476. V.ö. Kümmel, Einleitung, 205.434 k.
477. Például: Siegfried Schulz, Komposition und Herkunft der johanneischen Reden, 1960, 182-187; Schnackenburg, Herder-K IV, 1,111 kk.
478. Art. Johannesevangelium, RGG III<sup>3</sup>, 842 k; Heinz Becker, Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, hg.v.R.Bultmann, 1956.
479. Közelebbi megindokoláshoz v.ö. Goppelt, Apostolische Zeit, 107 k.
480. V.ö. Eduard Schweizer, *Ego Eimi*, 1939 /1965<sup>2</sup>/.

481. Az egyetlen analógiát ehhez az Újszövetségen belül a Zsidókhöz írt levél adja az igazi mennyei és a tökéletlen földi szentély szembehelyezésével /8,2; 9,24/.
482. V.ö. Eduard Schweizer, *Ego Eimi*, 1939 /1965<sup>2</sup>/.
483. Anweisung zum seeligen Leben, 1806.
484. Amire ez az utalás csak célozhat, azt kifejti von Rad, Theol. II, 93-112.
485. Hogy miképpen néz ki közvetlenül az Ószövetséghez kapcsolódó kijelentés Jézusról, mint az Igéről, azt a Zsid 1,1 k-ban látjuk.
486. Hermann Kleinknecht, ThW IV, 76.
487. "A gnosztikus mitológia nyelvén szól a *János prólogus* illetve annak a forrása, és annak a *Logos*-a az a közlépény, amely egyszerre kozmológiai és szoteriológiai alak" /Meyer-K II,12/.
488. U.o. 9 kk.
489. Időileg a legközelebbi forrás a kb. 20 évvel később megjelent Ignatius levelek, amelyek gnosztikusan színezett fordulatokkal beszélnek a *logos*-ról; így nevezi Jézust az Ign Magn 8,2 *ho logos apo sigés proelthón*-nak /a hallgatásból előjött Igének/.
490. V.ö. Goppelt, *Apostolische Zeit*, 13.§, 3.
491. Bill,II, 353-357; Gerhard Kittel, ThW IV, 139.
492. U.o. 148 k. A rabbinusok nyilatkozatai a Tóráról, amelyeket Kittel hoz elő, jelentékeny részben csak a Kr.u. 2-4 századból származnak és - hasonlóan a későbbi gnózisnak a *logos*-ról való számos kijelentéséhez - a maguk részéről az egyház *logos*-krisztológiájával szembeni ellenállásban képződtek.
493. Hogy miképpen lehetséges ez a láthatóvá léétel, vagyis a hit és ismeret, arra János éppen olyan behatóan reflektált, mint magának Jézusnak megjelenése lényegéről. Ez pl. a 6,44 k szerint elhozott és magát hagyta elhozni. Ez jön létre a jánosi dialógusokban, pl. 4,7-30-ban, a samaritánus asszonnyal a kútnál való beszélgetésben, vagy a 9,35-39-ben a vakokkal való beszélgetésben.
494. Így pl. Joachim Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, 1960<sup>3</sup>, 130 /ott 1. jegyzet ennek a nézetnek további képviselője/.
495. Pl. "szállást készítnék magunknak nála" /23 v./; "Én pedig tibennetek" /20 v./.
496. Pl. "azon a napon" /20 v.; v.ö. 16,23/.
497. A *sarx* /test/ itt és az 51. versben úgy, mint az 1,14-ben az ember, mint múltó földi lény, a 6,63-ban, mint ahogyan egyébként Jánosnál, a múltlóság szférája.

498. Bornkamm, Aufs.II,51-64; Georg Richter, *Formgeschichte*, 39; v.ö. Ulrich Wilckens, *Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot* /Jn 6,51/c-58/: *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg*, hg.v.J.Gnilka, 1974, 220-248.
499. Ezért volt lehetséges itt sokkal közvetlenebbül, mint Pálnál /v.ö. 41.§, 2/ a test evéséről és a vér ivásáról beszélni anélkül, hogy *manducatio capernaitica*-t gondolna.
500. A Jn 6,51/c-58 kijelentésének ez az exegetikai értelmezése, mint ahogyan ennek az élet kenyerről szóló beszéddel való összefüggése ellentmond annak az irodalomkritikai feltevésnek, amely ezt a szakaszt a szerkesztőnek tulajdonítja. Ez, miután a stíluskritikai érvek tarthatatlanoknak bizonyultak, azon az exegetikai értelmezésen alapul, pl. azon az elhibázott feltételezésen, hogy a 6,51/c-58-ban az úrvacsorát *farmakon athanasias*-nak jelöli; a megtárgyaláshoz v.ö. Goppelt, ThW VI, 143 k; VIII, 236 k; Wilckens, u.o. /Jegyzet 23/.
501. A szakasz problémáját teljes élességében Bultmann magyarázata /Meyer-K zu Joh 5,19-30/ állította elénk. A döntő hozzájárulás a megbeszéléshez még ma is Gustav Stählin tanulmánya, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie*, ZNW 33 /1934/, 225-259. Rajta túlmenően semmi lényegest nem hoz sem a *Monographie von Josef Blank, Krisis*, 1964, sem a *Baseler Dissertation von Paolo Ricca, Die Eschatologie des vierten Evangelisten*, 1966. V.ö. végül az *Exkurs von Rudolf Schnackenburg, Herder-K IV, 2, 144-147*.
502. Meyer-K zu Joh 5,28 k.
503. Herder-K IV, 2,146.

## Tartalomjegyzék

### AZ ÚJSZÖVETSÉG THEOLÓGIÁJA MÁSODIK RÉSZ

ELŐSZÓ.....	6
<b>Második fő rész</b> .....	<b>9</b>
<b>AZ ÓSGYŰLEKEZET</b> .....	<b>9</b>
24.§ : A források és azok értékelése .....	9
1. A források .....	9
2. Kérdezzük a forrásokat és amit előadnak .....	10
25.§: Jézus tanítványai mint egyház .....	11
1. A missziói tanúságtétel .....	11
2. A keresztség .....	13
3. Az ekklésia .....	16
4. Az új istentisztelet a régi mellett .....	17
5. A missziói helyzet változása és a törvénytől szabad pogány keresztyénység kezdetei .....	20
26.§ A krisztológia kezdetei .....	21
1. Kapcsolódás Jézus igehirdetéséhez .....	22
2. A krisztológia eredete .....	22
3. Az Isten Szolgája .....	24
4. A feltámadás, mint felmagasztalás messiási Úrrá .....	26
5. Maranatha! .....	27
6. A korai krisztológiai kijelentések strukturájához .....	29
<b>Harmadik fő rész</b> .....	<b>33</b>
<b>PÁL ÉS A HELLÉNISTA KERESZTYÉNYSÉG</b> .....	<b>33</b>
Bevezetés .....	33
27.§: A hellénista keresztyénység problémája .....	33
1. A vitához .....	33
2. A hellénista keresztyénység strukturája .....	34
3. Következmények az újszövetségi teológia bemutatására nézve .....	36
<b>1. Fejezet</b> .....	<b>38</b>
A páli teológia előfeltételei .....	38
28.§. Pál és a keresztyén hagyományok útja .....	38
1. Előzetes megjegyzések: a forrásokon .....	38
2. Fejlődési folyamat és út .....	39
3. Az evangélium eljutása Pálhoz .....	40
4. Pál és Jézus .....	42
5. Pál hermeneutikai eljárása a jézusi hagyománnyal .....	43
29.§: A Krisztus-esemény interpretálásai a környező világból .....	45
1. Az ószövetségi - zsidó apokaliptika .....	46
2. A hellénista szinkretizmus .....	47
3. Az Ószövetség .....	48

30.§: Krisztus-esemény és Ószövetség Pál szerint .....	49
1. Az ószövetségi kánon alapvető elismerése .....	49
2. A formális hermeneutika .....	50
3. A hermeneutikai szempont és problematikája .....	52
4. Hermeneutikai elvek .....	52
5. Írásmagyarázat, mint interpretament .....	55
6. Krisztus és a történelem .....	56
31.§: A páli teológia vázlata .....	58
<b>II. Fejezet</b> .....	<b>59</b>
<b>JÉZUS KRISZTUS /a krisztológia/</b> .....	<b>59</b>
32.§: A kérdés feltevése .....	59
1. Krisztológiai kijelentések hagyománytörténeti strukturája Pálnál .....	59
2. Változtatások a palesztin ósegyházzal szemben .....	60
3. A "Jézus Krisztus" név .....	61
33.§: Istenfia .....	62
1. A megértés hellénista horizontja .....	62
2. Áttekintés az "Istenfia" elnevezés alkalmazásáról .....	64
3. A Fiú működésének a kezdete .....	65
4. A préegzisztens-kijelentés keletkezése .....	65
5. A préegzisztens Fiú elküldése és inkarnációja .....	66
6. A Préegzisztensnek a teremtésben való közreműködése .....	68
7. A préegzisztens-kijelentéseknek a maradandó jelentősége .....	69
8. A Fiúság lényege .....	70
34.§: A Kyrios .....	71
1. A hellénista egyház kyrios-hitvallása .....	71
2. A hellénista kyrios-fogalom eredete és tartalma .....	72
3. A kyrios funkciója a gyülekezetre nézve .....	76
35.§: Krisztus útja, mint üdvkijelentés: a kereszti .....	77
1. Krisztus útjának az egésze .....	78
2. A Kereszt: a terminológia .....	79
3. A hyper-formula .....	81
4. A hyper-formula kifejtése .....	82
5. A lét Krisztussal /syn Christo/ és a keresztség .....	85
6. "Krisztusban" .....	91
<b>III. Fejezet</b> .....	<b>93</b>
<b>Jézus további munkálkodása</b> .....	<b>93</b>
36.§: Az igehirdetés eseménye /az evangélium/ .....	93
1. Bevezetés: A problematika .....	93
2. Az igehirdetés terminológiájának a statisztikája .....	95
3. Az "evangélium", mint vallásos fogalom Pál előtt .....	95
4. Evangélium Pálnál .....	96
5. Igehirdetés cselekvés által .....	101
37.§: A Szentlélek munkája .....	102
1. A vallástörténeti analízishez .....	102
2. A Lélek megtapasztalása Pálnál .....	104
3. A Lélek megtapasztalásának az értelmezése .....	104
38.§: A hit .....	107
1. A hit fogalmának a fejlődéséhez az óskeresztyénységben .....	107
2. A hit tartalma és lényege .....	108
3. A hit előállása .....	112
4. Hit az intelemben .....	115

<b>IV. Fejezet</b> .....	<b>116</b>
A Krisztus-esemény üdvhatása: az evangélium, mint Isten igazságának a kijelentése . 116	
39.§: Megigazulás és megbékélés .....	116
1. A fogalom megértéséhez .....	116
2. Az üdvösség hatásának különböző aspektusai .....	117
3. A megigazulás és megbékélés, mint sajátosan páli fogalmak .....	117
4. A megigazulás a páli teológia egészében .....	120
<b>V. Fejezet</b> .....	<b>122</b>
Az evangélium testetöltése az egyházban .....	
40.§: Az egyház .....	122
1. A kezdet .....	122
2. Az egyház ismertető jegyei .....	123
3. Az egyház, mint Isten eszkatológikus népe .....	124
4. Az egyház, mint Krisztus teste /sóma Christou/ .....	125
41.§: Az úrvacsora .....	125
1. A páli gyülekezetnek az úrvacsorai ünnepe .....	125
2. Az úrvacsora értelmezése Pál által .....	127

## Negyedik főrész .....

<b>A Pál utáni iratok teológiája</b> .....	<b>129</b>
42.§: A letűnő apostoli kor .....	129
1. A kiindulási helyzet .....	129
2. A letűnő apostoli kor teológiai és történeti problematikája .....	131
3. A Pál utáni kor meghatározásának a kísérlete .....	131
4. A Pál utáni kor teológiai csoportosulásai és irodalmi formái .....	134
<b>I. Fejezet</b> .....	<b>137</b>
43.§: A keresztyének felelőssége a társadalomban Péter 1. levele szerint .....	137
1. Előzetes megjegyzés: A helyzet amiben keletkezett .....	137
2. A keresztyén lét lényege a társadalomban .....	139
3. Felelős magatartás a társadalom intézményeiben .....	141
4. A szenvedés teológia .....	147
5. A krisztológia .....	149
44.§: A keresztyének a végidőnek keresztyénség utáni társadalmában a Jelenések könyve szerint .....	152
1. Előzetes megjegyzés: Keletkezési körülmények, tartalom és magyarázási-problematika .....	152
2. Isten és a történelem .....	156
3. Krisztus megdicsőülése, mint a történelem fordulata .....	158
4. Az evangélium és a népek világa .....	159
5. Politikai keresztyénellenesség és az igazi tanítványok / Jel 13 / .....	161
6. A végtörténet lényeges vonásai /Jel 6-11 és 15-19/ .....	162
7. A beteljesedés .....	164
8. A végtörténeti eszkatológia kezdete és problematikája .....	166
9. Jelenések könyve és Péter 1. levele - két nézőpont .....	167

<b>II. Fejezet</b> .....	<b>168</b>
A Jakab levelének és Máténak az Igehirdetése Szíria egyházában .....	
45.§: A Jakab levele - az empiria parainetikus teológiája .....	168
1. Előzetes megjegyzés: a magyarázat problematikájáról .....	168
2. A "szabadság tökéletes törvénye" .....	170
3. Hit és cselekedetek - az empiria teológiájának a programja .....	175
46. §: Jézus megjelenésének értelmezése Máténál .....	179
1. A helyzet .....	180
2. A kérügmaticus cél a kutatás megítélése szerint .....	181
3. Az üdvtörténeti ábrázolás .....	182
4. Jézus messiássága .....	183
5. A törvény betöltése .....	190
6. Izráel leváltása az egyház által .....	193
<b>III. Fejezet</b> .....	<b>200</b>
Az egyház széles útja a történelemben: .....	
A Zsidókhöz írt levél és a Lukács teológiája .....	200
47.§: A gyülekezet útközben - Krisztus a tökéletes főpap .....	200
1. Előzetes megjegyzés: eredet és felépítés .....	201
2. Íráshasználat és Írásmegértés .....	204
3. A teológiai álláspont .....	207
4. A főpap-krisztológia .....	208
5. Az intő beszéd .....	216
6. A Zsidókhöz írt levél és Lukács .....	224
48.§: Lukács - az üdvtörténet teológusa .....	224
1. Bevezetés: keletkezési körülmények, irodalmi sajátosság és teológiai problematika .....	225
2. Az üdvtörténet lukácsi koncepciója .....	229
3. A lukácsi krisztológia sajátossága .....	236
4. Jézus - Izráel - az egyház .....	240
<b>IV. Fejezet</b> .....	<b>245</b>
Az eszkaton jelene a testté lett Ige önmagáról szóló kijelentésében .....	
49.§: A jánosi teológia struktúrája .....	245
1. Az anonimitás .....	246
2. Az új nyelv .....	247
3. Az egó-eimi formula .....	248
4. Jézus - a testté lett Logos .....	251
5. Az úrvacsora .....	254
6. A jánosi eszkatologia sajátossága .....	256
<b>Jegyzetek</b> .....	<b>259</b>