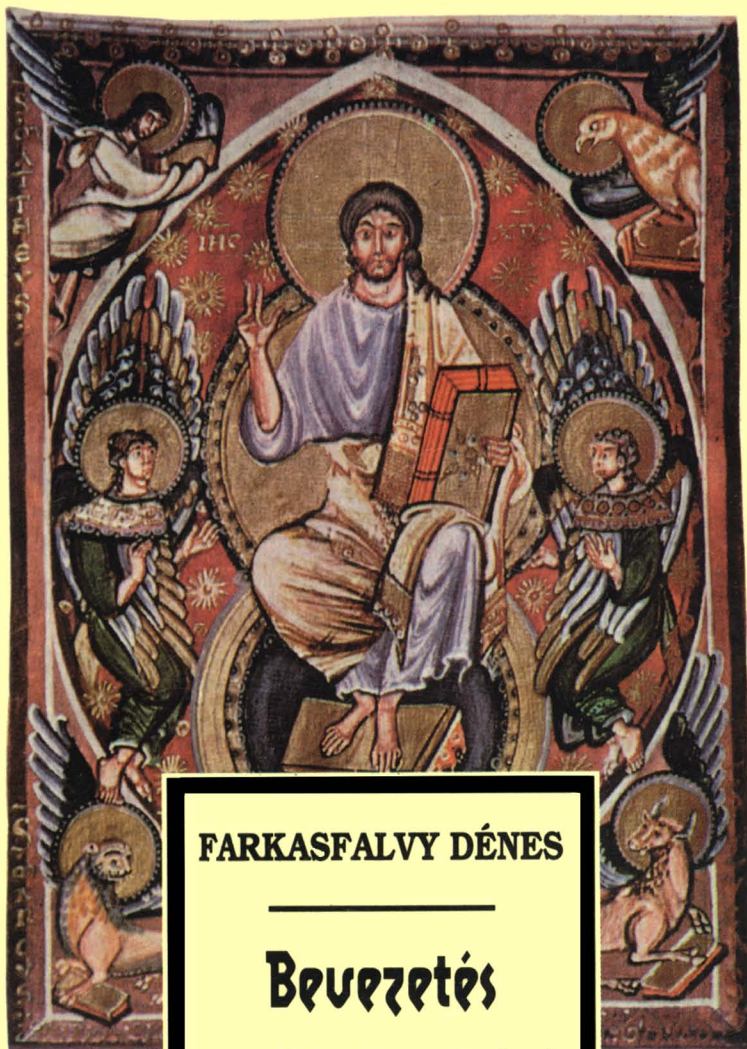




FARKASFALVY DÉNES

**Bevezetés
az újszövetségi
szentírás
könyveihez**

FARKASFALVY DÉNES O. CIST.

BEVEZETÉS AZ ÚJSZÖVETSÉGI SZENTÍRÁS KÖNYVEIHEZ



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
Budapest

Lektorálta:
Dr. Nemeshegyi Péter S. J.

© Farkasfalvy Dénes

ISBN 963 360 769 8

Szent István Társulat
1053 Budapest, Kossuth L. u. 1.
Felelős kiadó: Dr. Ákos Géza igazgató
Felelős szerkesztő: Farkas Olivér
Készült 26,5 A/5 ív terjedelemben

ELŐSZÓ

Az Újszövetség egészéhez bevezetést írni túl merész vállalkozásnak tűnik, ha az idevágó kérdések és a rájuk vonatkozó irodalom méreteit és a felmerülő kérdések nehézségeit figyelembe vesszük. Az elmúlt évek ugyanakkor megmutatták, hogy a magyar nyelvközösségen belül a teológiai képzés iránti igények megnövekedése a teológiai irodalom hasonló mértékű fellendülését, s főképp az alapvető segédeszközök — tankönyvek, lexikonok, általános és átfogó művek — létrehozását egyre nyomatékosabban sürgeti.

Az elmúlt harmincöt éven át sokféle feladattal és felelősséggel megterhelve, mégis szinte szakadatlanul módomban volt az Újszövetség szövegét, történeti háttérét, kritikai és teológiai értelmezését tanulmányozni. A Gondviselés úgy alakította sorsomat, hogy a főbb nyugati nyelvekkel évtizedekig élő kapcsolatban éltem, a szerzetestanári pálya során és mellett (sokszor ellenére) sikerült a biblikus nyelvekkel megismerkednem, és mind a teológiában, mind a szentírástudományban felsőfokú tanulmányokat végezni. Életemnek ezeket az adományait, amelyekkel az Úristen kegyelme elsősorban a Ciszterci Rendben keresztül ajándékozott meg, sohasem tekintettem, mint „fél-tett zsákmányt”, hanem, mint olyan ajándékot, amelyhez súlyos felelősség kapcsolódik. Úgy gondoltam, hogy mindazt, amiben részesültem, elsősorban a magyar kereszténység és a magyar katolikus Egyház javára kell gyümölcsoztetnem. Nemcsak azért, mert gyökereim és ifjúkori elkötelezettségeim odafüznek, hanem azért is, mert ugyanazok a mostoha körülmények, amelyek miatt útjaim a magyar hazából messze vezettek, a teológia és a szentírástudomány ápolását Magyarországon szinte teljesen megbénították és következményeik révén még ma is megnehezítik.

Az elmúlt huszonöt évben igen nagy örömmel vettem részt azokban a külföldi törekvésekben, amelyek a magyar teológiai irodalmat segíteni szándékoztak. Ezek között kiemelkedett az Öry Miklós S. J. által alapított *Szolgálat*, valamint az Alszeghy Zoltán S. J. által kezdeményezett *Teológiai Kiskönyvtár*. Mindkét műért elsősorban a magyar jezsuitákat illeti köszönet, akik néhány rendtársammal együtt engem is bevontak mindkét kezdeményezésbe. A *Szolgálat* által támogatott külföldi magyar könyvkiadás keretében látott napvilágot három biblikus tárgyú könyvem: a *Zsoltároskönyv* két kiadása (1975, 1976), és két biblikus kommentár, *A római levél* (1983) és a János-evangélium magyarázata, *Testté vált Szó*, I (1986), II (1987), III (1989).

Amikor a 90-es években a magyar egyház újjáépítése megindult, ismét egy magyar jezsuita, Szabó Ferenc ösztönzése készítetett arra, hogy mindazt az anyagot és ismeretet, amit a biblikus tudományokból az elmúlt három évtizedben felcsipegettem, egy általános újszövetségi bevezetés keretében próbáljam a teológia magyar művelőinek rendelkezésére bocsátani. Ez a könyv remélhetőleg mind célkitűzésében, mind stílusában képes lesz megfelelni azok szükségleteinek, akiket szolgálni szeretne. Gondolok elsősorban azokra, akik különféle felsőfokú intézményekben hittudományt tanulva akár papi, akár laikus szolgálatra készülnek. De gondolok a lelkeszkedő papságra és minden más olyan hívő keresztényre — egyetemi színvonalon művelt magyarokra —, akinek a múltban nem volt lehetősége a Szentírást általános műveltségének színvonalán tanulmányoznia. A magyar földön most indult vagy induló teológiai főiskolák, egyetemi karok, hitoktatóképző intézmények és tanfolyamok hallgatói között, valamint a magyar intelligencia, elsősorban a humán tárgyakat művelő akadémikusok soraiban nyilvánvalóan nagyfokú az igény, hogy az Újszövetségről a mai tudományos irodalom adatait, szempontjait, felismeréseit és problémáit megismerjék.

Ez a könyv azonban nem kíván pusztá szócső lenni. Nemcsak arra törekedtem, hogy az újszövetségi szentírástudomány mai irányzatairól körképet adjak. Sőt, megvallom, egyáltalán nem azt kívántam, hogy a mai leghangosabb vagy legdivatosabb nézeteket magyar nyelven is megörökítsem. Ma a szentírástudomány különféle irányzatok, módszerek és vélemények halmaza, mondhatni labirintusa. Ezek berkeiről pusztán tárgyilagos leírást adni útmutatás nélkül, keveset ígérő, sőt bizonyos fókig felelőtlen vállalkozás lenne. E könyv olvasója azonban az első oldalaktól fogva látni fogja, hogy ez a mű a szentírási kérdésekről olyan eligazítást kíván nyújtani, amely a hitet és a tudo-

mányt egyaránt tiszteli és szolgálni kívánja. Mindezek ellenére nagyon kiábrándítónak találnám, ha olvasóim az itt közölt nézeteket, „liberális” és „konzervatív” címkék szerint próbálnák csoportosítani és elbírálni. Az bibliakutatók maguk valószínűleg még ma is ilyen irányzatok szerint csoportosíthatók. Annak azonban, aki mind a hit, mind a tudomány igazságát komolyan veszi, elengedhetetlen feladata, hogy az irodalom minden irányzatán belül tájékozódjék, és Pál apostol tanácsát kövesse: „mindent vizsgáljon meg, a jót tartsa meg és a rosszat vesse el” (1Tessz 5,21).

Bár a magyar élet megújulásának egyik fő célja a demokratikus jogok és munkamódszer előmozdítása, világossá kell tennünk, hogy az igazság dolgában — tehát a hit és a tudomány terén — a „többségi vélemény” követése nem lehet vezérlő szempont. Ez az elv akkor is igaz, amikor egy tudományágon belül az ún. „népszerű” vagy „elterjedt” véleményekről adunk számot. Ami ma egy tankönyvben vagy népszerűsítő műben megjelenik, egyébként is rendszerint nem a mai, hanem a tegnapi kutatás irányzatait tükrözi, sokszor leegyszerűsítve, néha eltorzítva. Ez az általánosítás még a természettudományokra is áll. Szellemtudományokban azonban maga a kutatás, az ún. „legújabb felfogás” gyakran eleve megosztott vagy elfogult; legtöbbször az általános világnézettől, a hittudományban pedig ezenkívül a felekezeti hovatartozástól is erősen függ. Ezért igen nehéz a szentírástudomány kérdéseit megnyugtató tárgyilagossággal kezelni. Hogy példákat említsünk, manapság az evangéliumok eredetéről vagy Szent Pál teológiájáról vagy a jánosi iratok eredetéről a különféle irányzatok meglehetősen tarkaságot és nyugtalanító polarizációt mutatnak. E könyv nem azzal a céllal íródott, hogy az olvasó minden felmerülő véleményről értesülést szerezzen. Célunk inkább útmutatást adni arra, hogy a bibliakutatás eredményeit milyen módon lehet áttekinteni, kiértékelni és — a hit és az egyház javát szem előtt tartva — a leggyümölcsözőbben a teológiai értés szolgálatába állítani.

Ugyanakkor e könyv tudatosan személyes mű: annak a keresésnek eredményeit tükrözi, amely a szerzőt három évtizeden keresztül újszövetségi tanulmányokra és kutatásra ösztönözte. Más szóval: a mai irányzatok közti eligazítást a szó felelősségteljes értelmében azon személyes meggyőződések és vélemények alapján próbálom nyújtani, amelyekre az elmúlt évek során a vitás kérdések nagy részében magam is eljutottam.

Természetesen a katolikus teológus és szentíráskutató munkájában a személyes keresés vagy meggyőződés nem pusztán egyéni véle-

mény dolga. A hitélet és a teológia művelése csak az egyházi hagyomány vezetése alatt (beleértve mindenekelőtt a mai egyházi tanítóhivatalt) lehet valóban katolikus. A szentírástudomány teológiai alapjait ez a könyv nem tárgyalja, hiszen azokról volt alkalmam másutt írni.¹ Az itt előadott nézetek azonban nemcsak nagy általánosságban tartják tiszteletben az enciklikák és a Pápai Szentírástudományi Bizottság útmutatásait,² hanem különösképpen is gondot fordítanak arra, hogy a magisztériumnak az evangéliumok történeti megbízhatóságáról³ és a krisztológia alapkérdéseiről⁴ kiadott iránymutatásai nemcsak forma és betű szerint, de az előadott nézetek belső logikájában is — tehát azt tekintve, ami belőlük logikusan levezethető — érvényre jussanak. Gondolok itt elsősorban az evangéliumok eredetéről szóló fejezetekre, és a szinoptikus kérdésben kifejtett nézetekre, amelyek világossá akarják tenni, hogy a kutatás ma ismét új fordulatok előtt áll. Ezért e kérdésekben nem szabad a bibliakritika *tegnap* még általánosnak tűnő véleményét (pl. a Márk-evangélium hagyománytörténeti elsőbbségét) „tudományos dogmaként” kezelni. Szorosan idevág mindaz, amit a gyermekségtörténetek eredetéről,⁵ továbbá az ún. „Tamás-evangéliumról”⁶, a feltételezett szinoptikus forrás, tehát a Q („Quelle”) létéről és mibenlétéről a mai újszövetségi irodalom tankönyvszinten és sokszor nemcsak leegyszerűsítve, de eltorzítva vall.⁷ E kérdésekben — akárcsak a János-evangélium eredetére vonatkozó problémákat illetően, — igyekeztem a magyar olvasó látókörét tágitani avval, hogy újabb vagy nem új, de kevésbé „dobra vert” elgondolásokat vagy a könyvterjesztés nehézségei folytán kevésbé ismert szerzők (Hengel, Farmer, Tuckett, Feuillet) véleményét nemcsak megemlítettem, de sokszor kifejtettem és képviseltem.

Mint hogy a magyar biblikus irodalom elsősorban nyelvi és földrajzi okokból a német egyetemek és a német nyelvű kiadványok hatása alatt áll, kifejezett szándékom volt megmutatni, hogy ez a német biblikus irodalom a nyugati világban ma már korántsem rendelkezik a történeti és kritikus gondolkodás olyan monopóliumával, mint ez még esetleg hazai távlatból látszik. Sajnos igaz, hogy a francia és német biblikusok ma is, akárcsak a múltban, nem nagyon olvassák egymás műveit. Az angol nyelv előretörése azonban az utolsó ötven évben megváltoztatta az erőviszonyokat. Avval, hogy az afrikai és az ázsiai kereszténység elsősorban angol kiadványok piaca lett, s ugyanakkor az amerikai katolicizmus a II. Vatikáni Zsinat után nemcsak számban és anyagi eszközökben, de szellemileg is megerősödött, a mai tudományos teológia térképén az angolszász világ na-

gyobb terjedelemben és több eredetiséggel jelenik meg, mint azelőtt. Ez áll az amerikai protestáns egyházakra is, amelyek igen nagyszámú szakember kiképzéséről gondoskodtak nemcsak Angliában, de német és francia nyelvű intézményekben is (pl. a jeruzsálemi École biblique-ben), és saját tudományos életük az európai tudományos irodalommal szemben fokozódó függetlenséget mutat. A múltban az egyoldalú német befolyás kiegyensúlyozására a magyar szellemi élet legjobbjai tudatosan fordultak a franciák felé. Ma az volna a cél, hogy a német és francia orientáció közé az angol nyelvű irodalom ismerete is beékelődjék és minél hamarabb kibontakozzék. Ezt az irányzatot már jelenleg képviseli az ún. *Szegedi Bibliakommentár* első köteteinek kiadása, amelyek mind az amerikai Collegeville bencés apátságban működő *Liturgical Press* kiadványainak fordításai. Bár a sorozatot csak fenntartásokkal lehet támogatni — nem egy kötetét teológiai minimalizmus jellemzi —, nagyon valószínű, hogy az angol nyelvű szakirodalom továbbra is növekvő hatással lesz a magyar bibliikusokra.

Bevezetésünk helyenként több-kevesebb részletességgel foglalkozik szövegkritikai kérdésekkel, és természetesen sok helyen idézi az újszövetségi szövegeket. Ezért sokszor kénytelen voltam a magyar bibliafordításokra hagyatkozni, vagy néhol, ha nehézségbe ütköztem, azokat bírálni. Az Újszövetség három fordítását használtam: a Szent István Társulat fordítását (SzlT), az ún. Békés—Dalos fordítást (BD), valamint a protestáns egyházak által használt új magyar fordítást (PB). Ezek érdemeiről egy pillanatra sem szabad elfeledkezni. Azonban újra és újra arra kellett következtetnem, hogy egyikük sem felel meg teljesen a mai elvárásoknak, ezért egy új bibliafordítás igénye napirendre került. Ez a könyv azonban néhány itt-ott bemutatott példán kívül nem kíván az új magyar bibliafordítás problémájába bocsátkozni.* A fent említett három fordítás összehasonlítása mindenesetere azt a — remélhetőleg nem túl naív — vágyat sugallta bennem, hogy az új fordítás ökumenikus alapon szülessék meg és legalábbis a történelmi egyházaknak, de lehetőleg a magyar szellemi életnek közös kincsévé váljék. A feltételek erre remélhetőleg már megérették.

Aki sokat markol, keveset fog — figyelmeztet a közmondás. Ezt a könyvet avval a félelemmel bocsátom útjára, hogy talán túl sokat akartam vele elmondani és megmagyarázni, s ezért a könyv mérete, stílusa s az olvasóval szemben támasztott igényei miatt esetleg nem lesz képes átadni mindazt, amit ilyen hatalmas anyag kapcsán igye-

keztem előadni. Az olvasó bocsássa meg a jegyzetek és a bibliográfia hiányait s a könyv — bizonyos fokig elkerülhetetlen — vázlatos jellegét. Ha azonban e könyv olvasóinak csak egy kis hányadát arra sarkallja, hogy maguk is megpróbáljanak végére járni mindazoknak a problémáknak, amelyekkel ezeken a lapokon találkozunk, akkor Szent Pál reménye bennem is megmarad: „nem futottam és nem futok hiába”, mert a jelen könyvbe fektetett minden munka megérte a fáradságot.”

1994. május 15.

Farkasfalvy Dénes O. Cist.
Our Lady of Dallas, Texas

Jegyzetek

1 Farkasfalvy, D., *Bevezetés a szentírástudományba, Teológiai kiskönyvtár I*, 6, Róma 1976 (= *Teológiai vázlatok*, Budapest 1983, III, 69—135). Fontos, hogy az olvasó a sugalmazásról, a kánonról, a Szentírás hírforrás jellegéről és tévedésmertességéről a fent idézett munka keretein belül tájékozódjék.

2 A szentíráskutatást befolyásoló egyházi megnyilatkozások alapos áttekintését közli R. E. Brown—Thomas A. Collins, „Church Pronouncements”: *The New Jerome Biblical Commentary* Englewood Cliffs 1990, 1166—1174.

3 Vö.: Pápai Szentírástudományi Bizottság 1964, április 21-én kelt dokumentumát.

4 Vö.: a Pápai Szentírástudományi Bizottság *Bible et Christologie* címmel francia nyelven kiadott munkáját.

5 Az a feltételezés, hogy Jézus gyermekségének története az első keresztény nemzedéket nem érdekelte s ezért történetileg hiteles hagyományt nem őrzött meg, nem érvényes kiindulási pont Mt 1—2 és Lk 1—2 egzegéziséhez.

6 Hogy a Tamás-evangélium a „Q” létezését bizonyítja, vagy hogy „ötödik” evangéliumként kezelhető, amely ősbibb, mint Máté vagy Lukács, erősen megkérdőjelezhető. Az adatok új kiértékelésére van szükség.

7 Avval, hogy a feltételezett „Quelle” elemei mind a három szinoptikusban felfedezhetők, az ún. „kettős forrás” elmélete menthetetlenül megingott.

8 Nem kis nehézséget okozott a görög nevek és szavak latin betűs átírása. A mai magyar helyesírási gyakorlat vitatott és vitatható. Ezeken a lapokon azonban csak e könyv céljából próbáltam valamilyen rendszert felállítani. Ahol egy görög szót vagy nevet görög szóként kezelek, a latin nyelvhasználmány átírási módját használom: „synopsis” (nem „szünopszisz”). Felhasználom azonban a k betűt (Markion), valamint a magyar ékezeteket, hogy a két-

féle *o* („o mikron”: *o*; „omega”: *ó*) és a két *e* („epszilon”: *e*, „éta”: *é*) között különböztessenek. A latin nyelven jobban ismert személynevek latin formáját vagy latinos átírását követtem (pl. Eusebius, Ptolemaios), másutt a fonetikus átírást választottam, akár görög (Origenész), akár latin végződéssel (Onézimusz). Teljes következetességet így sem értem el. Egyetlen vigaszom az marad, hogy nem mentem egészen végig azon az úton, amelyen a magyar helyesírás a cirill betűs nevek átírása nyomán a görög szavak „magyarítása” érdekében évtizedig bolyongott.

⁹ Ez úton is szeretném kifejezni köszönetemet Kereszty Rókus és Lelóczky Gyula rendtársaimnak, akik tanácsokkal, javaslatokkal és a korrektúra munkájában osztozva igen sok segítséget nyújtottak.

ELSŐ FEJEZET

ÁLTALÁNOS BEVEZETÉS: AZ ÚJSZÖVETSÉGI KÖNYVEK LEÍRÁSA

1. Huszonhét írásmű

Az Újszövetségi Szentírás huszonhét ókori írásmű gyűjteménye. A gyűjtemény minden darabja kevesebb mint száz éven belül keletkezett, legfeljebb Kr. u. 45 és 125 között — a kutatók nagy része szerint talán inkább 65 és 110 között — íródott. Elmondható tehát, hogy ezek az iratok kivétel nélkül a kereszténység történetének első évszázadából valók, annak hitét, gondolkodását, buzgalmát fejezik ki.

Fennmaradtak ebből az időszakból más keresztény írásművek is, amelyek nem tartoznak az Újszövetségi Szentíráshoz. A legkézenfekvőbb példa: római Szent Kelemen ún. „első levele”,¹ amely minden valószínűség szerint Kr. u. 96 körül készült, de ma a keresztény felekezetek egyike sem sorolja az Újszövetségi Szentíráshoz. A huszonhét írásmű tehát egy tudatosan kiválasztott gyűjteményt képez. E gyűjteménynek még az ókori Egyházban a „kánon” nevet adták. Ez a görög szó mércét, latin szóval „normá”-t jelent. A kánon szó eredeti értelme mutatja, hogy a könyvgyűjtemény megalkotása szoros összefüggésben állt a keresztény hit mértékadó meghatározásával. Nemcsak azt kellett eldönteni, hogy mi esik a „normán” belül, és mi az, ami *nem felel meg* a keresztény felfogásnak, mert „rendhagyó” vagy egyszerűen „eretnek”. A kánon olyan íráskor gyűjteménye, amelyek a 2. század nyelvén „apostoli” jellegűek, vagyis olyan értelemben „Szentlélektől sugalmazottak”, hogy részei az üdvtörténetet folytató Egyház isteni eredetű alkotmányos alapjainak.

Az újszövetségi íráskor gyűjteménye lényegében a 2. század utolsó évtizedeiben alakult ki. Ezt a kialakulási folyamatot részleteiben nem ismerjük. Annyi azonban biztos, hogy a 2. század utolsó két évtizedében szereplő Szent Iréneusz lyoni püspök már világosan megfogalmazta az újszövetségi „kánoni iratok” mibenlétét. Ő „apostoli íráskorokról” beszélt. Bár részletkérdésekben a kánon meghatározása még

évszázadokig vitákat eredményezett, s csak a 4. században kapott végső formát, az Iréneusz által használt Újszövetségi Szentírás lényegében azonos azzal, amit ma a kereszténység egésze elismer.²

Fontos megemlíteni, hogy jóllehet a kereszténység a felekezetek százaira oszlik, az Újszövetségi Szentírás könyveit illetően mind a mai napig teljes összhang uralkodik.

A huszonhét újszövetségi írásmű műfajilag három csoportba tartozik. Ötöt elbeszélő, pontosabban történeti műnek nevezhetünk: ide sorolható a négy evangélium és az Apostolok Cselekedetei. A gyűjtemény utolsó darabja, a Jelenések könyve az ún. „apokaliptikus” írássok közé tartozik. Ez a műfaj az 1. században mind a zsidóság, mind a kereszténység köreiből divatos volt, de csak egyetlen darabja került az újszövetségi könyvek közé.

A többi mű — tehát mintegy huszonegy irat, legalábbis kánoni cím szerint — ún. „apostoli levél”, amelyeket címzésük vagy bevezetésük apostoli szerzőknek tulajdonít: tízennégyet Pál apostolnak, a többit pedig Jézus első tanítványai egyikének.

2. Történeti művek

A gyűjteményben szereplő „elbeszélő” vagy „történeti” művek műfajának további pontos meghatározása rendkívül bonyolult. A négy evangélium e szempontból egészen sajátos csoportot alkot.³ Sem az ókori irodalomban, sem az ókori vallásos írásművek közt nem találunk hasonló jellegű könyveket. A görög-római történetírásban számtalan példáját találjuk „nagy emberek életrajzának”, sőt a csodás vagy rendkívüli eseményekkel teli életrajznak is. A négy evangélium azonban ezekre csak felszínesen hasonlít.⁴ Az evangéliumok nem életrajzok. Egyike-másika (Márk és János evangéliuma) Jézus születésének helyét vagy idejét sem említi, őseiről kifejezetten nem is beszél; Márk név szerint csak Jézus anyját említi, azt is mellékesen és egy körülállót idézve: „Nem ez a Mária fia...?” (Mk 6,3). János viszont — hasonló mellékességgel — név szerint csak Józsefre utal (Jn 1,45), és Jézus születésének helyét és eredetét szándékosan homályban hagyja (vö.: Jn 7,42). Másrészt mindegyik evangéliumra jellemző az elbeszélés folyamatosságának hiánya. A négy írásmű mindegyike többé-kevésbé önálló egységek láncolata. Mindegyik egység — egyházi szóhasználatnál „perikópa” vagy szakasz — eseményt és tanítást rendszerint együtt közöl. Ugyanakkor nemcsak egyszerűen tudatni vagy infor-

málni kíván, hanem a keresztény hitet szolgálja: az olvasóban ezt a hitet akarja felkelteni vagy megerősíteni. Ezek a jellegzetességek a történetírás vagy életrajz műfaját jelentősen módosítják, olyannyira, hogy elmondható: az evangéliumok alapján Jézus „élettörténete” — legalábbis a szó mai értelmében — nem rekonstruálható. Míg ifjúkoráról, neveltetéséről és első élettapasztalatairól szinte semmit sem mondanak, addig élete utolsó néhány napjáról aránytalanul sok anyagot nyújt mindegyik. A legkirívóbb példa János evangéliuma, amelynek húsz fejezetéből az utolsó *nyolc* Jézus haláláról és feltámadásáról szól. Ez nem azért történik, mert a szerző tájékozatlan vagy képzetlen író, vagy mert a mű irodalmi szerkezetével nem törődik. Ellenkezőleg: ez az aránytalanság tudatos és teológiai meggyőződést tükröz; az első tizenkét fejezet a „dicsőséges szenvedés” előtörténete.

Természetesen a négy kánoni evangélium, amelyet a hagyomány Máté, Márk, Lukács és János nevéhez kapcsol, e különleges irodalmi műfajnak nem kizárólagos képviselője. Úgy tűnik azonban, hogy e négy mű minden más ismert evangéliumnál korábbi s az evangélium-műfaj megjelenésének első irodalmi tanúja. A kutatók egy része ugyan a közelmúltban napvilágra került ún. Tamás-evangéliumot szintén az 1. századra keltezi, de fennáll a gyanú, hogy a szinoptikus hagyomány későbbi gnosztikus „elfajzásának” dokumentuma, nem pedig olyan irodalmi termék, amely a szinoptikus evangéliumokat megelőzte volna. Címében Jézus „titkos mondásaira” utal. De Jézus tanítása a legrégebb adatok szerint nem volt „titkos” vagy „ezoterikus”; ez szemben állna mindazzal, amit (Szent Pál biztosan keltezhető levelei alapján) a legkorábbi apostoli hithirdetésről tudunk. Avval, hogy semmi eseménytörténetet nem tartalmaz, sok spekulációra adott lehetőséget.³ A legvalószínűbb azonban az, hogy a Krisztus-hitnek olyan viszonylag *késői* átalakulását tükrözi, amelyet már Jézus személye, szenvedése és feltámadása kevésbé érdekelt. A jézusi mondanaknak ez a gyűjteménye nem más, mint anyaggyűjtés keresztény forrásokból egy gnosztikus eszmerendszer céljaira.

A mai bibliatudomány képviselőinek többsége Márk evangéliumát tekinti a legrégebbi evangéliumnak. Újabban azonban ismét tért hódít egy irányzat, amely — az Ősegyház álláspontjával egyetértésben — Máténak adja a kronológiai elsőséget. Ezt a kérdést az alábbiakban még tárgyalni fogjuk. Afelől mindenestere nem merülhet fel kétség, hogy Lukács evangéliuma csak akkor készült el, „miután sokan mások megpróbálták” Jézus tetteit és szavait írásba foglalni (vö.: Lk 1,1–2). Ugyancsak minden kutató egyetért abban, hogy Já-

nos evangéliuma a négy kánoni evangélium közül a legkésőbbi. E pontban a hagyomány egyöntetű álláspontját a mai tudomány egyhangúlag elfogadja. Annyit leszögezhetünk, hogy az „evangélium”, mint sajátos műfaj, legkorábban Máté és Márk műveiben jelenik meg.

Akár Márkot tekintjük a műfaj „feltalálójának”, akár Máté elsőbbsége mellett szavazunk, e két ősi evangélium alapján világos, hogy ez az irodalmi műfaj az első keresztény hittérítők előszóiban meghirdetett közléséből eredt. Az előszavú hithirdetést a szentírástudomány mai zsargonja görög szóval „didaché”-nak, azaz tanításnak nevezi, amely az első apostoli igehirdetéshez (térítéshez) az ún. „kérygmá”-hoz szervesen kapcsolódott. Az ókori források egybehangzó tanúsága szerint a Krisztus-hit évtizedeken keresztül kizárólag személyes tanúságtétel, vagyis szóbeli közlés alapján terjedt. Jézus alakja, tettei, sorsa (kereszthalála és feltámadása) és tanítása először szájhagyomány alapján vált szélesebb körben is ismertté. Ez a szájhagyomány mind eredetét, mind a továbbadás és a fennmaradás módját tekintve lényeges vonásokban különbözött a népmeséktől, a vallásos legendáktól, vagy a magyar történelemből is ismert szájhagyomány útján fennmaradt törzsi és nemzeti őstörténettől.⁶ A keresztény hithirdetők nemcsak egyetlen központi csoportból indultak ki, de — a páli levelek és az Apostolok Cselekedeteinek együttes tanúsága szerint — az eredeti apostolok (elsősorban Péter, Jakab és János, később Pál) tudatos irányítása és felügyelete alatt maradtak. A keresztény mozgalom egy töből származónak vallotta magát és kezdettől fogva megkövetelte, hogy mindenütt, ahol csak elterjedt, a hit és a szeretet kötelékei a közösség egységét fenntartsák. Pál apostol levelei, amelyek nagybanegészen Kr. u. 50 és 65 között — tehát az evangéliumoknál korábban — íródtak, a hit egységének ezt az ősi követelményét, majd nehézségeit és kríziseit bőségesen tanúsítják. Miközben a keresztény hithirdetés mintegy harminc éven belül a Római Birodalom fő központjaiba eljutott, az egyházak vezetői és szervezői a keresztény hithirdetés egységének biztosítását lényeges feladatuknak tekintették. Az evangéliumok írásos lejegyzését megelőző negyven évre (Kr. u. 30 — 70)⁷ téves volna úgy tekinteni, mint egy olyan korszakra, amelyben a Jézusról szóló „szájhagyomány” szabadon burjánzott, alakult és „átalakult” (a „fejlődés” szót ma legtöbbször így használjuk) a hű és hiteles továbbadás minden biztosítéka nélkül.

A tények inkább az ellenkezőjét igazolják. Az evangéliumok egyik legsajátosabb műfaji jellegzetessége, a már említett „perikópás szer-

kezet". Minden evangélium kicsiny és viszonylag önálló elbeszélések láncolata". Ez a tény is azt igazolja, hogy e könyvek megírására csak az események és tanítások több évtizedes szóbeli közlése után került sor, mégpedig akkor, amikor a szájhagyomány hiteles és zavartalan továbbadásának a feltételei megszűntek vagy legalábbis veszélybe kerültek. Ez az időpont és a vele kapcsolatos folyamat könnyen rekonstruálható. A fent említett négy fő apostoli alak közül három, Péter, Pál és Jakab (az utóbbi a jeruzsálemi egyházközösség feje) Kr. u. 60 és 67 között vértanúságot szenvedett. Haláluk után vált végzetessé és visszafordíthatatlanná az a folyamat, amely végül a zsidó háború kitöréséhez és a jeruzsálemi keresztény egyház pusztulásához, illetőleg szétszórásához vezetett. A mai bibliatudomány művelői túlnyomó többségben ezekre az évekre teszik Márk evangéliumának keletkezését. De Máté evangéliumát sem lehet lényegesen korábbra vagy későbbre keltezni. Így elmondható, hogy az evangéliumok sajátos műfaja különleges körülményekből fakad. E művek ugyanis egy „kontrollált szájhagyomány” írásba foglalásából erednek. Ezért az írásos forma is magán viseli a szóbeli közlés, pontosabban a hithirdetés és hitoktatás jegyeit. Ugyanakkor azonban olyan olvasók számára készültek, akiknek jelentős része a könyvek tartalmát már hallomásból ismerte, tehát nem „új” információt közölt. Az írók mégis azon voltak, hogy ez a szavakkal áthagyományozott anyag az eljövendő nemzedékek számára szilárd írásos formában lerögződjék, s így a történelem viharait sikeresen átvészelhesse.

Amit itt elmondtunk, elsősorban Máté és Márk evangéliumára érvényes, de bizonyos áttételekkel Lukács és János műveire is áll. Lukács két pontban fejlesztette tovább az evangélium műfaját. Az első pontról előszavában (Lk 1,1–4) ő maga ad felvilágosítást. Lukács ugyanis mind az anyag összegyűjtésében, mind annak irodalmilag elfogadható közlésében túl akart tenni elődein. Ezért az események szemtanúi és „az ige szolgálói”, vagyis a hithirdetés hivatalos megbízottai (a szájhagyomány őrzői) között további forráskutató munkát végzett. Ennek eredményeként Máténál és Márknál található anyagot jelentősen kibővítette. Előadásmódjában viszont mind a Márkra jellemző nyelvi hibákat és pongyolaságokat mind pedig a Máténál gyakori zsidó gondolati (vagy nyelvi) formákat messzemenően kiküszöbölte vagy átalakította. Műve így a Krisztus-hitet jelentősen közelebb hozta az 1. század görög-római kultúrájához. Lukács másik újítása merészebb és nagyobb horderejű. Az evangéliumhoz egy második kötetet csatolt, amelynek később a hagyomány az „Apostolok Csele-

kedetei” címet adta. Ez a második kötet Jézus tetteinek és tanításainak elbeszélését folytatja az első keresztény csoportok és hithirdetők tevékenységének leírásával. Bár a második kötet az evangélium tudatos folytatása (vö.: ApCsel 1,1–3), műfajilag jobban megközelíti az ókori történetírás termékeit. Az eseménytörténet hosszabb elbeszélésekbe bonyolódik, és a történetekbe a szerző — az ókori történészek stílusában — sokszor egy-egy főszereplő nyilvános beszédeit is belefűzi. Így a kis egységek láncolata — a „perikópa-jelleg” — gyakran ad helyet hosszú lélegzetű, folytatólagos elbeszéléseknek. A szerző mégis, e különbségek ellenére, műve második kötetében tudatosan folytatja Jézus történetét. Pontosabban: az Ősegyház történetét úgy kezeli, mint Jézus történetének folytatását. A második kötet első fele főképp Péter, második fele szinte kizárólag Pál apostol köré fonódik.

A Jeruzsálemből kiinduló keresztény üzenet viszontagságait természetesen úgy írja le, ahogy azt egy korabeli művelt, görög kultúrájú keresztény láthatta. A Krisztus-hit, miután Palesztinában — kezdeti sikerei ellenére — csak szűk körben terjedt el, új utakra indult: túllépte Palesztina határait, előbb Szíriában talált támaszpontot (Antióchia), majd onnan Kis-Ázsia és Görögország felé terjeszkedett. Végül maga Pál, aki a pogány világban igen nagy sikerrel apostolkodott, úgy döntött, hogy Nyugaton folytatja működését. E szándékát azonban — a Gondviselés beavatkozása folytán — csak mint fogoly valósíthatta meg. Kalandos tengeri utazás során jutott el Rómába, hogy ott mint római polgár, a császári bíróság előtt feleljen a vádakra, amelyek miatt Júdeában bebörtönözték. A mű azonban nem Szent Pál sorsának végkifejletével foglalkozik, hanem azt mutatja be, hogyan „adta át” Pál az evangéliumot a pogányoknak. Szent Pál Izajás próféta-ra hivatkozva kijelenti, hogy isteni szándék alapján ez az evangélium, amit a zsidók elvetettek, most már a pogányok birtokába került át. Lukács második kötete valódi „újítás”: először mutatja be azt a tényt, hogy a kereszténység számára Jézus „tettei és szavai” mellett az apostoli egyház működése és tanítása is elsőrendűen fontos, mert alapja és példaképe minden későbbi keresztény nemzedéknek.

A negyedik evangélium, amelyet János apostol neve fémjelez, más-hogyan módosítja az evangélium műfaját. E könyv létrejötte is feltehetően az apostoli nemzedék halálával áll összefüggésben, hiszen az utolsó fejezet kifejezetten utal mind Péter apostol, mind a „szeretett tanítvány” halálára (21,18. 23). A könyv egésze azonban az evangélium műfaját tudatosan tovább alakítja. A János-evangéliumban leírt események száma jóval kevesebb, mint a szinoptikusoknál. Jézus ta-

nítása viszont — az ún. „didaktikus” vagy tanító anyag — még a Máté-evangéliumot is jóval túlszárnyalja. A szinoptikusoktól eltérően János evangéliumában rövid mondások vagy akár mondás-gyűjtemények (lásd a Hegyi beszédet: Mt 5—7) helyett növekvő hosszúságú összefüggő beszédek találunk. Ezek leghosszabbika az Utolsó Vacsorán mondott ún. jánosi búcsúbeszéd, amely a szenvedéstörténet értelmét bontja ki öt hosszú fejezetben és egyben a jánosi teológia csodálatos összefoglalását képezi.

Nyugodtan elmondható tehát, hogy az Újszövetség öt történeti könyve egyetlen műfajból sarjadt. Minthogy az Apostolok Cselekedetei eredetileg a Lukács-evangélium második kötetét képezte, mind az öt könyv abból az egyetlen igényből keletkezett, hogy a Jézus tetteit és tanítását ismertető *eredeti* hithirdetés írásban lefektetve pontosan és hitelesen fennmaradjon. Máté és Márk evangéliuma ennek a műfajnak egymásra vissza nem vezethető két ősi formája. Ezek felhasználásával mint az őstípusok „bővített átdolgozása” készült a hellenista világ számára Lukács kétkötetes műve. Avval, hogy Lukács második kötetét ugyancsak az evangélium műfaj „leszármazottjának” tekintjük, az Apostolok Cselekedeteit nem akarjuk „evangéliumnak” nevezni. Az a tény azonban, hogy Lukács az Ósegyház hőskorát egy evangélium második köteteként ismerteti, tudatos folytatólágosságot teremt az Ósegyház története és a jézusi hagyomány között. Tárgya természetesen nem azonos, és forrásai is más jellegűek, mint az evangélium esetében voltak. De éppen ezért új szempontokat, új előadásmódot és újféle anyagot kapcsol a Jézusról szóló első kötethez. Evvel az evangélium műfaját bővíti-alakítja. Másutt viszont ebben a második kötetben is szájhagyományra kell építenie, amely sokszor — a Jézus-hagyományhoz hasonló hézagos volta miatt — a perikópás szerkezet vissza-visszatérését hozza magával. A főszereplők, Péter és Pál, itt is csak hiányos életrajzot kapnak, ahogy az első kötetet sem lehet Jézus életrajzának tekinteni. Végül, de nem utolsósorban, ebben a kötetben is az eseménytörténet a hit szolgálatában áll és a vallásos-lelki buzdítás igénye újra meg újra háttérbe szorítja a történeti szempontot. Nemeegyszer kifejezetten megfigyelhető, hogy a szerző a második kötetre tudatosan kiterjeszti az első kötet stílusát, felépítését vagy teológiai témáit.⁹

A szinoptikus evangéliumoknál lényegesen későbbi — ebben a modern kutatás és az őskeresztény hagyomány egyetért — és számtalan egyedi jellegezetességet mutat fel a sajátos irodalmi és teológiai igényekkel fellépő negyedik evangélium, amely a hagyomány szerint

a legtovább élő apostol, János nevéhez fűződik. Ez az evangélium tudatosan *más* módon dolgozza fel és adja elő a Jézusról megőrzött hagyományt. Amint ezt később kifejtjük, a negyedik evangélium sajátos vonásai nem annyira a szinoptikusok kritikáját, hanem (már a szerző szándékában) kiegészítését célozta és ebben a felfogásban lett az Egyház negyedik hivatalos evangéliumává.

3. Az apostoli levelek

a) A páli levelek

Az újszövetségi iratok legősibb darabjai Pál apostol levelei. Az ún. „tárgyilagos” — gyakorlatilag hitetlen, vagy hittől elvonatkoztató — történész számára Pál apostol szolgáltatja a kereszténység kezdeteiről a legősibb, és ilyen értelemben a legmegbízhatóbb anyagot. Pál leveleinek keltezése ugyanis meglehetősen pontossággal megállapítható.

A páli levelek eredete az apostol missziós tevékenységének sajátos adottságaiból magyarázható. Pál hithirdetése missziós körutak formájában ment végbe. Miközben azonban városról városra utazott, a már megtérített csoportokkal szoros kapcsolatban maradt. Bár nyilvánvaló, hogy a keresztény közösségek élére vezetőket rendelt, mint Krisztustól választott apostol, a legfőbb tekintélyt és vezetést magának tartotta fenn. Ez a szervezeti berendezkedés tette szükségessé, hogy egyrészt a közösségek vitás ügyeikben hozzá forduljanak, másrészt ő a maga részéről küldöncök és levelek útján a távolból is folytassa a hithirdető munkát. Így a levelek nagyrészt gyakorlati kérdésekkel foglalkoznak és gyakran a keresztény életre adnak utasításokat vagy tanácsokat. Pál azonban etikáról sosem beszél „légüres térben”. Ezért a levelek bőséges mennyiségben nyilatkoznak a keresztény hit tételeiről is, a hit elfogadásáról és a hitben való kitartásról, valamint a keresztény közösség belső vagy külső nehézségeiről.

Bármilyen gazdag tapasztalatot dolgoz is fel egy-egy levél, nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy majdnem mindegyikben Pál egy meghatározott közösséget tart szem előtt. Ezért a keresztény hit vagy erkölcs kérdéseiről legtöbbször nem nagy általánosságban beszél, hanem egy-egy konkrét helyzetre utal. A leveleknek ez a tulajdonsága valószínűleg lelassította a páli levelek elterjedését, más egyházközösségek által való használatát. Az 1. század végén római Kelemen még úgy idézi a korintusi leveleket, mint amelyek elsősorban a korintusi keresztényekhez szólnak; Szent Polikárp, aki 135 körül le-

velet írt a filippiekhez, a páli levelekből ugyan bőségesen idéz, de Pál filippiekhez írt levelét mint a filippiek *saját* páli örökségét említi. A páli levelek magyarázatánál általános szabály, hogy figyelembe vegyük, vajon az apostol szavai *csak* egy bizonyos konkrét helyzetre vonatkoznak, vagy általános érvényű elveket és igazságokat fejeznek ki.

Pál levelei között különleges helyet foglal el a római levél. Ugyanis a fenmaradt páli levelek közül, amelyeket biztosan maga az apostol írt, egyedül ezt írta olyan közösségnek, amelyet nemcsak hogy nem ő térített meg, de még csak nem is volt alkalma meglátogatni. A levél igazi célja az, hogy az apostol Rómába utazását előkészítse. A 15. fejezetben elmondja, hogy a görögországi és kis-ázsiai hívek adományait előbb Jeruzsálembe viszi, majd végképp elhagyja a Birodalom keleti felét, hogy az evangélium hirdetését a nyugati provinciákra is kiterjessze. Ennek az új missziós tervnek megvalósításához keresi a főváros, Róma keresztény közösségének támogatását. Tőlük kiindulva és rájuk támaszkodva akarja meghódítani az evangéliumnak a Nyugatot egészen Hispániáig. Mint az Apostolok Cselekedeteiből tudjuk, Jeruzsálemben az apostolt letartóztatták, két évig fogságban tartották Cezáreában, és csak egy kalandos tengeri utazás után mint fogoly került Rómába, ahol — pontosan mennyi idő után, nem tudjuk — vértanúhalált halt. Tervei tehát egyáltalán nem úgy valósultak meg, mint ahogy remélte. A rómaiakhoz írt levél azonban így is az őskereszténység legragyogóbb írásos emléke. Benne az apostol olyan *keresztény* olvasóknak fejt ki a krisztusi üdvösségtervet, akik már más forrásokból értesültek az evangéliumról. Minthogy Pál azt akarja bizonyítani, hogy az „ő evangéliuma” (Róm 2,16; 16,5) egybehangzó avval, amit a római keresztények más misszionáriusoktól tanultak, kétségkívül a kereszténység egységébe és egyetemességébe vetett hitéről tesz tanúságot. Ugyanakkor — tudván, hogy a pogányok közt kifejtett missziós tevékenysége a zsidóságból megtért hívők soraiban sok vitára és ellenvetésre adott okot — világosan kifejti nézeteit a mőzesi törvényről és az Őszövetség üdvösségtörténeti szerepéről. Ezeket a kérdéseket már korábban a galatákhoz írt levélben kidolgozta, ott azonban egyrészt a viták hevétől felindulva, másrészt saját híveinek közösségéhez szólt. A Galata-levél tehát afféle „családon belüli” vitát (szemrehányásokat, sérelmek felhánytorgatását, szenvedélyes védekezést és sok személyeskedést) tartalmaz, míg a római levél egy szélesebb és személyesen le nem kötelezett olvasótábor számára készült jóval higgadtabb és tárgyilagosabb stílusban. Éppen ezért

egyedülálló a páli levelek közt: az apostol itt olyanokhoz szól, akik — akárcsak mi magunk — még sosem találkoztak vele és joggal elvárják, hogy először bemutatkozzék és szavahihetőségét igazolja. Ebben a levélben tehát egyrészt igazolnia kell, hogy tanítása nem hamisítja meg azt az üzenetet, amelyet korábbi misszináriusok Rómában hirdettek, másrészt bizonyítania kell, hogy az eredeti krisztusi tanítással összhangban áll mindaz, amit a pogányok üdvösségéről, a mózesi törvények kötelező vagy nem kötelező voltáról és Izrael üdvösségtörténeti szerepéről most már Birodalom-szerte tanít. Pálnak ebben a levélben higgadtan, őszinte tárgyilagossággal és meggyőzően kell mindezt előadnia ahhoz, hogy a római közösség őt valóban befogadja és így Róma további missziós körutainak kiindulópontja és bázisa lehessen. Pál a római levéllel szállást akar csinálni magának és további tanító tevékenységének. Nem csoda tehát, hogy ez az irat, mint a páli levélgyűjtemény leghosszabb darabja, az Egyház egész története során sarkalatos fontosságúnak bizonyult. Pál ebben a levélben szól a legegyetemesebb módon, hiszen ez az egyetlen levele, amelyben a saját hívein tudatosan túlnyúlt és tanításának „irodalmi emlékművet” állított.

A többi levél jelentősége és szerepe nagyon tarka képet fest. Kronológiai egymásutánjuk nem egészen tisztázott. A kutatás mai „álláspontja” sem egyhangú. Ebben a könyvben a következő kronológiai sorrendet fogjuk követni:

Első tesszalonikai levél: Kr. u. 51

Galata levél : Kr. u. 52 és 54 között

Első korintusi levél: Kr. u. 54 és 57 között

Második korintusi levél: Kr. u. 57—58

Római levél: Kr. u. 58

Filemonhoz írt levél: Kr. u. 61—65

Filippi levél: Kr. u. 61—65

A többi levél páli eredetét (azt is mondhatjuk: páli eredetének módját) a bibliatudomány erősen vitatja. Legáltalánosabb az egyetértés az ún. „pasztorális levelek” esetében. Ezek (1—2Tim és Tit) minden valószínűség szerint posztumusz művek: a páli teológiai hagyomány alapján s a Pál által megalkotott irodalmi műfaj — az apostoli levél — formájában, de az apostol halála után készültek. A kutatók mind a hármat az 1. század végére keltezik. Kisebb az egyetértés az efezusi levél körül, de a biblikus szakirodalom nagyobb része ebben is posztumusz művet lát. A kolosszeiekhez írt levelet illetően a vélemények még jobban megoszlanak. A két utóbbi levél — az efezusi és a ko-

losszei — azonban sokban hasonlít egymásra, s ezért a két levél hitelességét együtt kell majd tárgyalnunk. Független kérdést képez a második tesszalonikai levél hitelessége, amelyben a kritikusok nagyobb része inkább negatív álláspontot foglal el. Azokat a páli leveleket, amelyeket feltehetően nem maga Pál írt, a tudományos nyelv „pszeudoepigrafák”-nak, vagyis „téves felíratú leveleknek” nevezi. Ez a szakkifejezés szerencsétlen képzettársításokat idéz föl: azt a gyanút táplálja, hogy ezek a levelek, mint hamisítványok, megtévesztő céllal készültek. De nem erről van szó, ahogy az egyes levelekkel kapcsolatban látni fogjuk.

b) A többi apostoli levél

A hagyomány Péter két levelét, Jakab és Júdás egy-egy levelét és János három levelét „katolikus leveleknek” nevezte el. Az elnevezés nem jelez többet, mint azt a feltételezést, hogy ezek a levelek nem egy meghatározott egyházközösségnek íródtak, hanem az egyetemes Egyháznak szólnak. A valóság voltaképpen sokkal bonyolultabb.

Péter első levele megmondja, hogy a mai Kis-Ázsia területén élő keresztény híveknek szól. Címzése egy „körlevél” benyomását kelti. A levél hitelessége vitás, de már maga a levél jelzi, hogy Péter „Szilvánusz által” írt, s ez nem azt jelenti, hogy Szilvánusz, mint „íródeák” szerepelt, hanem a levelet ő is fogalmazta. Szilvánuszlól viszont azt tudjuk, hogy Pál apostol tanítványa és kísérője volt, sőt az első tesszalonikai levél címzésében társszerzőként szerepel. Hogyan került Péter mellé, nem tudni. De neve a levél végén könnyűszerrel megmagyarázná, miért hasonlít Péter első levele a páli levelekhez. Ezt a kérdést a továbbiakban még el kell mélyítenünk: mi vezette Pétert vagy tanítványait arra, hogy Pálhoz hasonlóan ő is (ők is?) a Péter által alapított egyháznak — vagy talán az Egyháznak általában? — apostoli leveleket hagyjanak? A második Péter levél a tudomány csaknem egyöntetű álláspontja szerint jóval Péter halála után íródott, talán a századforduló körül. Egyesek Kr. u. 125-re keltezik. Mint a későbbiekben látni fogjuk, ez a mű kifejezetten utal a páli levelekre (és pedig *többes számban*), ami azt jelzi, hogy a páli levelek valamiféle gyűjteménye a második Péter-levél keletkezése idején már közkézen forgott. Ez a levél valóban „katolikus”, mert általánosságban szól azokhoz, akik „a hit részesei lettek” (2Pét 1,1).

Ugyanígy jellegű Jakab és Júdás levele. E két utóbbi levél azonban alighanem elsősorban a zsidókból megtért keresztények számára íródott. A címzésben szereplő szerzők ugyanis, mint Jézus rokonsá-

gának tagjai, a jeruzsálemi egyház életében töltöttek be fontos szerepet. Hogy a levelek ténylegesen hogyan kapcsolódnak „az Úr testvéreikhez”, vitatott kérdés, amellyel az egyes levelek bevezetésében részletesebben kell foglalkoznunk. Érdekes az a feltételezés, amely Péter két levelét, akárcsak a Jézus testvéreinek tulajdonított leveleket, a páli levelek *hatósugarába* helyezi. Amíg ugyanis Péter levelei magukon viselik a páli levelek jellegzetességeit, Jakab levele polemizálni *látszik* a római levéllel, vagy talán inkább a római levél valamilyen eltorzított értelmezésével. Júdás levele viszont nyíltan Jakab tekintélyére hivatkozik, azt terjeszti ki. A szerző magát nem „Jézus”, hanem „Jakab testvérének” nevezi. Ez csak úgy érthető, ha üzenetét mindenképpen Jakab tekintélyéhez kívánja csatolni.

János levelei első látszatra semmi hatását nem mutatják a páli leveleknek. A második és harmadik levél rendkívül rövid. Ha az illető egyházközség nincs is megnevezve, egyikük sem tekinthető „egyetemes” jellegűnek, mert meghatározott keresztény csoporthoz szólnak. Tartalmukat tekintve is egy közösség helyi problémáival foglalkoznak, bár e problémákat csak több-kevesebb valószínűséggel sikerült rekonstruálni. Az első levél viszont nem viseli magán az ókori levelek jellegzetes bevezetését, azaz a szerző és a címzett megjelölését. Bár a szöveg újra és újra megszólítja az olvasókat: „Gyermekeim!” (2,1. 18) vagy „Szeretteim!” (2,7) „azért írok nektek...” (2,1), „írok nektek” (hat ízben megismételve: 2,12—14), mégis nehéz megmondani, mennyiben „levél” ez az irat. Mindenesetre inkább egyszerre tanító és buzdító célzatú, stílusa legkönnyebben az őskeresztény „homília” (szentbeszéd) gyakorlatából vezethető le. Az első levél műfaját, mint látni fogjuk, csak a János-evangéliumhoz való kapcsolata alapján határozhatjuk meg. Ami János három levelét egybekapcsolja, az a bennük levő közös teológiai tartalom és szövegük közös stílusjegyei. E három levél ugyanakkor szorosan kapcsolódik Szent János evangéliumához és a jánosi hagyományhoz általában.

Az Újszövetség levélgyűjteményében egyedülálló az ún. Zsidókhoz írt levél. Ez sem indul levélként, mert szerzőjét és címzettjeit nem nevezi meg. Mivel azonban befejezése (13,18—25) levélszerű és „Timóteus kiszabadulásáról” tudósít (13,23), az ókorban hamar elterjedt az a nézet, hogy Páltól való. A páli szerzőséget már a 3. században alexandriai Szent Dénés kétségbevonta, arra hivatkozva, hogy stílusa a páli levelekétől teljesen eltér. A levél valóban nem az apostoli levelekre hasonlít, hanem inkább egy teológiai értekezés benyomását kelti. Elsősorban az Ószövetség szövegeinek messiási értelmezését fejti

ki. Páli eredetét ma szinte egyetlen szerző sem tartja. Ugyanakkor az Újszövetség egyik legeredetibb és legátgondoltabb teológiai írásműve, amely nemcsak gazdag mondanivalójával, hanem szabatos és tömör görög stílusát tekintve is Szent Pál leveleivel vetekszik. Talán mégis feltételezhető, hogy a páli levelek, elsősorban a római levél hatása alatt készültek? Nem úgy, hogy annak stílusát másolja, nem is szorosan teológiai szinten. Pusztán arra gondolhatunk, hogy a római levél volt az első keresztény írásmű, amely a levél formáját egy teológiai értekezés megírására használta. A Zsidókhoz írt levél esetében egy teológiai értekezés kapta a levél formáját, hogy az apostoli levelekhez hasonlóan kapjon helyet az Egyház életében.

4. Apokaliptikus mű a Jelenések könyve

A források ismételten tanúsítják a „próféták” és a „prófétálás” szerepét az ősegyházban. Az utolsó évtizedekben tért hódító ún. „karizmatikus mozgalmak” a katolikusok körében is felkeltették az érdeklődést az ősegyházi prófécia, mint Szentlélektől ihletett ima és igehirdetés iránt. Itt nem lehet célunk a téma kimerítő tárgyalása. Csak néhány tényre mutatunk rá. A vallásos ihletettség kifejezése más és más formát kapott a zsidóság és a hellenista vallások keretein belül. Ezért van az, hogy az Apostolok Cselekedetei nagyfokú természetességgel számol be a palesztinai és szíriai egyházakban működő próféták megnyilatkozásairól. Pált és Barnabást ilyen prófétákon át választja ki a Szentlélek első missziós körútjukra (ApCsel 13,1—3); utolsó útján Jeruzsálem felé ugyancsak „próféták” jelzik Pálnak, hogy Jeruzsálemben letartóztatás és börtön vár rá (21,7—16). De persze, akárcsak az evangéliumokban, rossz szellemek hatása alatt prófétáló személyekről is olvasunk. Ilyen pl. Páfosz szigetén Barjézú, aki Pállal szembesülve megvakul (13,4—12), valamint egy lány Filippiben, akiből Pál kiparancsolja a rossz szellemet (16,16—18). Érthető, hogy Pál maga is elismeri, de csak a saját tekintélyével megszabott korlátok között engedélyezi a korintusi egyházban a prófétálást (vö.: 1Kor 12—13). A próféták szerepe az egyházban egészen a 2. század végéig jelentős maradt. Ez a „prófétálás” nem a jövődölést vagy okkult jelenségek magyarázatát jelentette, hanem az oktatás és buzdítás „ihletett”, karizmatikus formáit, s persze ezen belül az „idők jeleinek” magyarázatát, vagyis az Egyházat érő megrázkódtatások, üldöztetések vagy vigasztaló események értelmezését. A 2. század végén Monta-

nus eretneksége, az ún. montanizmus, prófétai tekintély alapján próbált az egyházi tanításban és szervezeti rendjében mélyreható változásokat eszközölni. Fő törekvése egy új kinyilatkoztatás meghonosítása volt: a montanisták az apostoli kinyilatkoztatással és hagyománnyal egyenlő tekintélyt követeltek a körükben működő próféták és prófétanók magán-kinyilatkoztatásainak. Az egyházi életben belül a montanizmus a prófétálást a püspök felügyelete alól ki akarta vonni, sőt az ún. „új próféciaát”, mint magasabbrendű kinyilatkoztatást, mint a megígért Vigasztaló (Paraklétos) sugallatait a jézusi kinyilatkoztatás és az apostoli hagyomány fölé helyezte. Adott esetben avval szembe is állította. Az egyházi tanítóhivatal, Szent Pál példájára hivatkozva elítélte Montanust s a nevében prédikáló prófétákat és prófétanókat. A montanista eretnekség krízise már a 2. században megjelenik, de mélyen belenyúlik a 3. századba is.

A montanisták kizárása után az egyetemes egyház gyanakodva kezelte a „karizmatikus alapon” előadott üzeneteket, mai nyelven: *magán-kinyilatkoztatásokat*, s a hierarchiával szemben a sugalmazó Lélekre hivatkozó személyek szerepét erősen visszaszorította. A „karizmatikus” — vagyis különleges lelki adományok alapján működő — személyek evvel nem vesztek ki az egyházból, csak a „prófétaság” mint egyházi hivatal szűnt meg. Ettől az időtől fogva hitelét veszti, vagy legalábbis az egyházi szervezet ítéletétől függően nyer elismerést vagy elmarasztalást mindaz, aki a montanisták stílusában — látomásokra, álmokra, a Lélektől kapott kinyilatkoztatásokra való hivatkozással — hirdeti tanításait. Az egyházi vezetőség félreérthetetlen módon jogot formált ahhoz, hogy az apostoli hagyomány (s főképp annak írásos formája: az újszövetségi iratok) alapján a próféták ige-hirdetését felülbírálja.

A Jelenések könyvének keletkezését s a körülötte támadt vitákat ilyen összefüggésben tudjuk megérteni. A prófétáknak az apostoli egyházban való működése az az általános háttér, amelyből ez a mű származik. Tudatosan követ egy olyan műfajt, amely visszanyúl a zsidósághoz és igazában a zsidó prófétai irodalom egyik leágazása vagy folytatása. Az ószövetségi írások között legnyilvánvalóbb őse Dániel és Zakariás könyve, amelyekre gyakran utal is és feltételezi, hogy az olvasó jól ismeri azok szimbolikáját. Ilyen értelemben tudatosan „irodalmi” mű, vagyis a benne szereplő látomásokat nem szabad „egy az egyben” a prófeta eksztatikus élményeire visszavezetni. A látnok kifejezetten beszél saját rendkívüli lelki élményeiről: elragadtatásáról, amely a könyv megírásának forrása volt, s ezeket hely-

ben és időben (Pátmosz szigetén és „az Úr napján”, tehát vasárnap) és saját életén belül (hite miatt szenvedett száműzetése idején) gondosan meghatározza (1,9—10). Amikor a könyv misztikus élményeket irodalmi formába öltözteti, nemcsak az ószövetségi forrásokra utal, hanem azokon túl a kor egyéb apokaliptikus írásműveinek nyelvezetét is felhasználja.

Avval, hogy a kora keresztény prófécia nem folytatódott, a Jelenések könyve mint egy jéghegy csúcsa áll ki az idők tengeréből. Ennek az irodalomnak nagy része ugyanis elveszett vagy csak töredékesen maradt fenn. De ide tartoznak Énok könyvei, az „Izajás mennybevitel”, Hermász „Pásztor” címet viselő könyve, valamint a „Tizenkét pátriárka végrendelete” és még sok egyéb mű. Ez az irodalom számunkra többnyire szokatlan, nehezen olvasható és érthető, a korai patrisztikában fellelhető darabjai is csak alapos tanulmány után válnak élvezhetővé vagy használhatóvá. A kora keresztény profétikus irodalom újrafelfedezését a mai kutatás még messze nem fejezte be.

Óvakodnunk kell azonban attól, hogy miközben a Jelenések könyvét műfajilag ismertetjük, ne fokozzuk le a kor hasonló műfajú írásainak színvonalára. Több szempontból páratlan. Egyrészt nem „pszeudoepigrafikus”, vagyis nem támaszkodik fiktív eredetre. A szerző ugyanis önmagát újra és újra „János” néven s a patmoszi fogság alapján azonosítja. Az első olvasók számára tehát, mint kortárs, ismert személyiség volt. Ugyanakkor a mű első felét hét rövid levél képezi, amelyben a látnok a „címzetteket” is megnevezi. A hét profétikus levél hét kis-ázsiai egyházközösségnek szól, amelyek mind egyetlen római útvonal mellett, a Lyka folyó völgyében feküdtek. Egyikük Efesus, ahol Pál is tanított, s ahol a hagyomány szerint János evangéliuma keletkezett. Közéjük tartozik Szmirna, ahol a 2. század elején Szent Polikárp volt a püspök. Ugyanennek a területnek közösségei látták vendégül Antióchiai Szent Ignácot, amikor Trajánusz idejében, Kr. u. 110 körül, fogolyként Rómába vitték, hogy ott vértanúságot szenvedjen. Ezen a vidéken tehát az 1. század végén viszonylag nagy számú és szellemileg tevékeny, életerős keresztény közösség működött. Ezeket Domitianus császár alatt (Kr. u. 81—96) érte az első nagyobb méretű üldöztetés. A könyv tehát a vértanúságba induló egyházi közösségeknek szánt írásmű, amelyet irodalmi műfajánál és háttérénel még jobban meghatároz ez a történelmi háttér. Egy vértanú-sorsra szánt egyház jövőjéről szól: azt is mondhatnánk, az emberi jövőtlenség közegén keresztül s azon túl „látja” a próféta Isten üdvösségtervét s ezen belül a történelmi számkivetettség helyzetében menetelő ke-

resztény „választottak” seregét. A könyv tehát látomássorozatot tartalmaz a történelem és az egyház teológiájáról, s így különleges mondanivalóval rendelkezik.

Mint közismert, a hagyomány a látnokot Szent János apostollal azonosítja. A mai bibliatudomány ezt nagy többséggel elveti. Az alábbiakban még szólnunk kell e kérdéstről. A tények körületekintésére intenek. Már Szent Jusztin vértanú szerint, aki 150 körül írta műveit, a Jelenések könyvének szerzője János apostol. Nem kevésbé fontos az a tény, hogy a hét kis-ázsiai egyháznak író próféta olyan tekintéllyel ír, amelyet az apostoli tekintély magyarázna meg legkönnyebben. Hogy pusztán a „János” név egy emberöltőn belül a szerző azonosságát illetően tévedést okozott, alig hihető. Az a tény, hogy a könyv szerzőjét a *korai hagyomány* apostoli tekintéllyel ruházta fel, biztosította, hogy a könyv az újszövetségi könyvek sorában megmaradjon. Ez pedig nem történt könnyűszerrel. Később ugyanis — először az ún. millenarista tévtannal, amely erre a műre hivatkozott, majd a montanizmussal szemben — az ókori kereszténység nem egy vezetője szerette volna a Jelenések könyvét eltávolítani a kánonból. Így már a 3. században a patmoszi látnoknak János apostollal való azonosítása ellen növekvő kételyek merültek fel. A nagy egyháztörténész, Eusebius, Cezárea püspöke, aki a kánoni könyvek listájának végleges megfogalmazását fontos feladatának tartotta, de a millenarizmus esküdt ellensége volt, a Jelenések könyvét a „kétes iratok” közé sorolta. Ezért aztán míg a nyugati Egyházban — Rómát beleértve — a könyv tekintélye sértetlen maradt, Keleten egészen a 10. századig élt gyanú, hogy e könyv esetleg nem sugalmazott, nem része a Szentírásnak. A hivatalos kánonlisták azonban sem Keleten sem Nyugaton végül is nem iktatták ki a könyvet az Újszövetségből. Mint annak egyetlen prófétai könyve, ma is szilárdan elismert közös kincsét képezi minden keresztény felekezetnek.

Jegyzetek

1 Római Kelemen „második levele” mintegy ötven évvel későbbi eredetű, nem azonos szerző műve.

2 Ezt az álláspontot képviselik a következő tanulmányok: Isidor Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, Freiburg 1971; D. Farkasfalvy, „The Theology of Scripture in St. Irenaeus”: *Revue bénédictine* 78 (1968) 19–33; W. Farmer—D. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon*, New York/To-

ronto/Ramsey, 1983. A kánon kialakulásának sokkal lassabb és ellentmondásosabb képét rajzolja meg A. C. Sundberg, „Towards a Revised History of the New Testament Canon”: *Studia Evangelica* 4/1 (1968); és tanítványa, G. M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992.

3 Az evangéliumok műfaji meghatározása aránylag új probléma, és nem tekinthető megoldottnak. Legjobb tájékoztatást nyújt R. Guelich, „The Gospel Genre”: P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, Tübingen 1983. (A cikk az eredeti német kiadványban is angolul szerepel.) Amerikai kiadás: *The Gospel and the Gospels*, Grand Rapids 1991, 173—208.

4 Az evangéliumok műfajának az ókori életrajzokból való levezetésével először 1915-ben próbálkozott C. H. Votaw, „The Gospels and Contemporary Biographies”: *American Journal of Theology* 19 (1915) 45—73; kissé később K. L. Schmidt, „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte”: H. Schmidt (ed.) *EUCHARISTERION, Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Festschrift H. Gunkel*, 1923, 50—134. Legújabbban ugyanezen az úton próbálkozott C. H. Talbert, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, 1977 és P. L. Schuler, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, 1982.

5 A mű az egyiptomi Nag Hammadi-féle leletben látott napvilágot. Kopt nyelvű fordítása egy görög eredetinek. Görögül csak töredékei maradtak fenn. Keltezése vitatott, bár sok kutató az eredeti ún. „Vorlage”-t (azt a szöveget amelynek a megtalált „evangélium” már egy gnosztikus átdolgozása) az 1. századból eredőnek tartja. Igazában nem „evangélium”, mert nem epikai jellegű, történeteket nem ír le, pusztán mondások és rövid példabeszédek laza sorozata. Jézusnak sok egyébként is ismert mondását gnosztikus módon átalakítva, eltorzítva hozza. Fennáll a gyanú, hogy nem ősi, mint a szinoptikus evangéliumok. Címe más műfajra utal, mert nem is tartalmazza az „evangélium” szót. Az eredeti teljes cím: „Titkos mondások, amelyeket az élő Jézus mondott és Tamás Júdas Didymus leírt”. A szakirodalom nagy része feltételezi, de továbbra sem bizonyított, hogy ilyen „mondás-gyűjtemények” (logia) az evangéliumoknál korábban íródtak. A Tamás-evangélium esetében a mondások gnosztikus válogatása és eltorzítása arra vall, hogy ez az irat a szinoptikus evangéliumoknál későbbi.

6 A mai magyar történettudomány nemcsak Anonymus, de Kézai Simon anyagán belül is komolyan veszi az őstörténetre vonatkozó hagyományt, amely sok tény, nevet, földrajzi adatot stb. megőrzött, de természetesen messzemenően átalakítva. Az újszövetségi szájhagyomány azonban nem ilyen módon őrződött meg és vált írásos emlékké. A magyar őstörténet írásos lecsapódása valószínűleg jobban hasonlít egyes ószövetségi történetek — eredethagyományok, ősi kollektív élményekről szóló elbeszélések — írásba foglalásához.

7 Máté és Márk írására az Egyház számára is tragikus esemény, Jeruzsálem lerombolása és a zsidó háború végleges felszámolása (Kr. u. 70–72), kapcsán került sor. A kritikusok ezt Márkra vonatkozólag nagy többségben vallják. Akik a szinoptikus kérdésre vonatkozó elméletük miatt Mátét „késleltetik”, azok is egyet értenek abban, hogy Márk evangéliuma 70 körül keletkezett. Akik viszont Márkét tartják késői evangéliumnak, Mátéét datálják a 70-es évekre, sőt esetleg korábbra. Ez annyit jelent, hogy gyakorlatilag minden biblikus szakember az első evangélium megírását legkésőbbben Kr. u. 70-re vagy korábbra teszi.

8 Valamelyes megszorítást csak a János-evangéliumra vonatkozólag kell tennünk; lásd az alábbiakban.

9 Az Apostolok Cselekedeteinek mai egzegétái szívesen foglalkoznak a két kötet közti hasonlósággal. Így pl. Lukács tudatosan vizsgálja Jézus és Pál sorsa közt a párhuzamot. Az is vitathatatlan, hogy a szerző mondanivalóját csak a kétkötetes mű összefüggéseiben lehet felfedezni. Vö.: J. Dupont, *Les sources du livre des Actes*, Bruges 1960; *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids 1971. Ezt a munkamódszert próbáltuk a magyar olvasók számára bemutatni a betlehem-i születés történetéhez fűzött egzegétikus jegyzetekben: Farkasfalvy D., „Jegyzetek a karácsony-évi evangéliumához”: *Vigília* 58 (1993) 887–892.

MÁSODIK FEJEZET

A SZINOPTIKUS EVANGÉLIUMOK

1. A szinoptikus tény

A kánoni evangéliumok első, akárcsak felszínes olvasása nyomán szembeötlik a tény: a négy közül három — Máté, Márk és Lukács — Jézus életéből és tanításából nemcsak sok azonos vagy hasonló részletet ad elő, de a közös anyagot sokszor szó szerint vagy majdnem szó szerint azonos módon fogalmazza meg. A hagyományos „szinoptikus” jelző ezt a tényt fejezi ki. Görögül „syn-opsis” közös vagy együttes látást, illetőleg szemléletet jelent. A „szinoptikus” evangéliumok közös látószög alatt tekintenek Jézusra. Jelentős számú történeti epizódot vagy tanítást együttesen tanúsítanak.

Ez az egyszerű tény közelebbről megvizsgálva, az evangélium-kutatás legbonyolultabb és máig is megoldatlan kérdéséhez vezet. Ha ugyanis a három evangélium közül bármelyik kettőt összehasonlítjuk, hasonlóságok és eltérések hosszú sorára bukkanunk és nyomban felmerül a kérdés: miféle irodalmi függésben áll ez a három irat egymástól. Melyik a legelső, az „eredeti”? A másik kettő milyen sorrendben használta, javította, alakította át az elsőt? Időrendben melyik a második és melyik a harmadik? Használta-e a harmadik könyv szerzője az első kettőt? Vagy talán nincs közvetlen függés a három szinoptikus evangélium között, de közös forrást használtak különféle módon? Vajon egy ilyen közös forrás írásos volt-e, vagy pedig elégséges azt feltételeznünk, hogy közös szájhagyomány okozta a hasonlóságokat a három mű között? De vajon a szájhagyomány képes-e megőrizni szóról szóra azonos mondatokat, arról nem beszélve, hogy egy egész mű azonos vázlata (a perikópák megegyező egymásutánja) megmagyarázható-e pusztán egy közös szájhagyománytól való függéssel? A szinoptikus tény a szinoptikus kérdéshez vezet. Ezt a gondolatmenetet kell felvázolnunk részleteiben ahhoz, hogy a szinoptikus kérdés megoldásának mai kísérleteiről szólhassunk.

a) Máté és Lukács összehasonlítása

Kiindulhatunk abból, hogy Máté és Lukács művei nagyban-egészen hasonlítanak egymásra, Márk azonban „kilóg a sorból”. Máté és Lukács ugyanis — ha eltérően is, de sok lényeges pontban egyetértve — közli Jézus születésének körülményeit és családfáját, megkísértésének történetét, a Hegyi beszéd anyagának jelentős részét (többek között a Miatyánkot és az ellenség szeretetének parancsát), a kafarnaumi százados szolgájának meggyógyítását, Jézus tanúvallomását Keresztelő Jánosról, „ujjongását a Szentlélekben” (az Atya és Fiú egyedülálló kölcsönös ismeretéről: Mt 11,25—27; Lk 10,21—22), a farizeusok elleni mondásainak egész sorát, Jeruzsálem feletti kesergésének szövegét (Mt 23,37—39; Lk 13,34—35), példabeszédeit a királyi menyegzőről, az eltévedt bárányról, a talentumokról, a jó és elvetemült szolgáról — hogy csak a legfontosabb olyan közös részleteket említsük —, amelyeket Márknál hiába keresnénk.

Ugyanakkor mindkét szerző jelentős számú „egyéni anyagot” ismertet, olyan perikópát, amely a másik két szinoptikusnál nem található meg. Lényegében a két gyermekségtörténet közös vonásai ellenére rendkívül különbözik. Mária és József nevén, a szűzi fogantatás és a betlehemi születés tényén túl már nehéz hasonlóságokat találni köztük. Elbeszéléseik nem párhuzamosak, sőt sokban nehezen egyeztethetők össze. Lukács egyébként Jézus tanító működéséről is egész sor olyan részletet közöl, amely más ősi forrásban nem található meg. Ezek legnagyobb részét egy hosszú utazás kerettörténetébe illeszti bele: Jézus utolsó útja Jeruzsálembe a 9. fejezet végén kezdődik (9,51) és csak a templomba való bevonulással a 19. fejezetben (19,28) ér véget. Ezen a kereten belül találjuk Lukács „saját” anyagának túlnyomó többségét. Itt beszél a hetvenkét tanítványról (10,1), az irgalmas szamaritanusról (10,25—37), Máriáról és Mártáról (10,3—8), a tékozló fiúról (15,11—32), a hűtlen intézőről (16,1—9), a dúsgazdagról és a koldus Lázárról (16,19—31), a farizeusról és a vámosról (18,9—17) — hogy ismét csak a legismertebb példákat említsük. De a szenvedéstörténetben is Lukácsnál egyedülálló részletek találhatók: Jézust a Getszemáni kertben csak nála erősíti meg egy angyal, és Jézus csak nála verítékezik vérrel (22,43—44), csak ő beszél arról, hogy Jézust Heródes elé vezették (23,6—12), a kereszttúton csak nála találkoznak a síró asszonyok Jézussal (23,27—29), csak ő idézi Jézust, amint halála előtt kivégzőiért imádkozik (23,34), csak ő mondja el a jobblator megtérését a kereszten (23,39—43). A feltámadást követően Jézus megjelenése az emmauszi tanítványoknak csak Lukácsnál szerepel (24,13—35);

az evangéliumot záró és az Apostolok Cselekedeteinek elején részletezett mennybemenetel jelenete ugyancsak kizárólagosan Lukács anyagához tartozik (Lk 24,50—53; ApCsel 1,9—11).

Ugyanakkor persze Máténál is találunk számos adatot, amely a többi evangéliumból hiányzik: a gyermekségtörténetben József egész szereplése, a napkeleti bölcsek története, a menekülés Egyiptomba, jelentős részletek a Hegyi beszédben, főleg azok, amelyek a mózesi törvényre vonatkoznak (pl. 5,17—20. 27—30.33—37; 6,1—8. 16—18), számos példabeszéd (a konkolyról: 13,36—43. 47—50; a rejtett kincsről, a gyöngyről, a halászhalóról: 13,44—52; a szívtelen szolgáról: 18,23—35; a szőlőhegy munkásairól: 20,1—16), Péternek kijelölése arra, hogy az egyház alapja legyen, aki a mennyek országának kulcsait kapja meg (16,17—19), a templomadóról szóló epizód (17,24—27) — a felsorolás itt sem teljes, de azért érzékelteti Máté művének egyedi különállását. Folytathatjuk a szenvedéstörténettel: ez is tartalmaz részleteket, amelyekről egyedül Máté számol be: Júdás öngyilkossága (de lásd ApCsel 1,15—20), a harminc ezüstpénz felhasználása (23,7—10), Pilátus kézmosása (23,14), feleségének álma (23,19), a temetés után az örök megvesztegetése (28,11—15). Az evangélium zárójelenete is egyedülálló. Lukácsnál és Jánosnál Jézus többször megjelenik, ez az evangélium nyomban azután, hogy az asszonyok húsvét reggeli útját a sírhoz elbeszélte, sietve bemutatja a végső nagy jelenetet: Jézus megjelenik a tizenegyznek és egyetemes küldetést ad nekik, hogy prédikáljanak, tanítsanak kereszteljenek (28,16—20).

A fenti összehasonlítások nem tárnak fel eleget. Csak azt mutatják, hogy Máté és Lukács egyrészt közös, másrészt külön forrásokból merítették anyagukat. A közelebbi vizsgálat azonban azt is megmutatja, hogy mind a két evangélium sajátos szempontból más és más olvasótábor számára íródott. Annak ellenére, hogy közös anyaguk lényegében *azonos sorrendben* szerepel — s ezt közös *írási forrás* nélkül nehéz volna megmagyarázni —, a két evangelista más és más módon szerkesztette meg művét, eltérő teológiai szempontokat hangsúlyoz és különböző egyéni vagy közösségi problémákban akar az egyházi közösségnek eligazítást nyújtani.

b) Máté és Márk összehasonlítása

A két evangélium első pillanatra azt a benyomást kelti, mintha Márk anyagának teljes egésze Máté művében benne foglaltatnék. Vagyis: vagy Máté íródott Márk alapján, mint annak kibővítése, vagy Márk nem más, mint Máté rövid összefoglalása. De hangsúlyozzuk:

ez csak egy *első* benyomás. Vajon közelebbi vizsgálat alapján mire kell következtetnünk? Az eseménytörténet szempontjából ez az első benyomás talán igazolható lenne. Márk teljes egészében rövidebb, mint Máté: hiányzik belőle a gyermekségtörténet egésze, valamint a Hegyi beszéd tetemes része, beleértve olyan rendkívül fontos szövegeket is, mint a Miatyánk vagy az ellenségszeretet és az erőszakmentesség parancsa. Márk főleg a jézusi tanácsokat — a „tökéletesség” útjának részletezését — „nagyolja el”. A példabeszédek nagy része hiányzik Márkból, annak ellenére, hogy a magvetőről szóló példabeszédet éppen olyan részletesen, sőt hosszabban — legalábbis bőbeszédűbb módon — közli (a magyarázattal együtt), mint akár Máté vagy Lukács.

Ugyanakkor elmondható, hogy Márk evangéliumának tartalma szinte teljes egészében megtalálható vagy Máténál vagy Lukácsnál, vagy legtöbbször mind a kettőnél. Csupán két csoda (egy süketnéma meggyógyítása: Mk 7,32—35 és a betszaidai vak meggyógyítása: 8,22—26), egyetlen példabeszéd (a vetés növekedéséről: 4,26—29) található meg kizárólag Márknál. S minthogy Márk anyagának tetemes része pedig csak egyedül Máténál van meg, évszázadokon át általános volt a vélemény, amit Szent Ágoston így fogalmazott meg: Márk mintegy „nyomon követi és lerövidíti” Mátét. Nem nyújt újat, csak összefoglalja azt, amit Máté evangéliuma hosszabban és részletesebben tartalmaz.¹ Modern kutatók kezdték Márk művét másként látni. Bár a három szinoptikus viszonyáról az elmúlt két évszázadban nagyon sok eltérő vélemény látott napvilágot, abban lassan mindenki kezdett egyetérteni, hogy Márk művének sajátos szemlélete és stílusa van, amely Mátéből, mint forrásból, nem „vezethető le”. Az utolsó ötven évben a biblikusok odáig mentek, hogy Márk „teológiájáról” kezdtek beszélni. *Ahogy*an elmondja mindazt, amit Máté és Lukács is tartalmaz, sajátos teológiai felfogást, „krisztológiát”, sőt megváltástant („szotériológiát”) tükröz. Mindaz tehát, ami ebben az evangéliumban egyedi, nemcsak irodalmi vagy stilisztikai szempontból különleges, hanem egy különleges teológiai szemléletet is kifejez.

c) Márk és Lukács összehasonlítása

E két evangélium összevetését hagyjuk utoljára. Mai — vagy a közelmúltban kiadott — szerzők a szinoptikus kérdés tárgyalását rendszerint Márk és Lukács viszonyának tárgyalásával kezdik . E két evangélium viszonya ugyanis első látásra igen egyszerűnek tűnhet. Ahol e két evangélium közös anyagot ír le, Lukácsot — ez a kutatók nagy részének a véleménye — szinte tetten lehet érni, amint „másol és javít”.

Hiszen Lukács egy-egy perikópában rendkívül gyakran azonos fordulatokkal és szavakkal él, mint Márk, kivéve azt, hogy míg Márk nyelvtana hibás és stílusa botladozó, Lukács a hibákat kijavítja: ahol bőbeszédűnek találja, lerövidíti, a rosszul tagolt mondatokat újrakereszkíti, választékosabb szókincset használ, a nem zsidó háttérű olvasó számára idegenül ható kifejezéseket a hellénista kultúra alapján átalakítja. Legtöbbször mégis híven követi Márk szövegét. Nagyon sok perikópa olvasásánál Márk és Lukács összehasonlítása azt a benyomást kelti, hogy Lukács Márkot forrásként használta s e forrást megfontolt tisztelettel, de azért az íróember öntudatával kezelte: nyelvi hibáit buzgón javítgatta, de „frappáns” mondásait — rövid, jól sikerült, csattanós kifejezéseit — lehetőleg szó szerint megismételte.

A kutatók egy (kisebb számú) csoportja *ellentétes irányban* lát irodalmi függést: Márk az, aki Lukácsot használja és másolja. Minthogy Márk a népszerű előadó és hithirdető stílusában ír, szövege nyelvtanilag laza, szókincsben szegény, mondatszerkesztésben logikátlan, gyakran tömör, mint a közmondások, máskor viszont „hosszabb lélegzetű” sőt pongyolán hosszadalmas, jelentéktelen részleteket örökít meg (egyések szerint önkényesen betold a hatás kedvéért). Nem is kétséges: Márk inkább a képzeletet mozgatja meg, s talán ezért a történeti világosság és a teológiai pontosság nála kevesebbet nyom a latban.

Az utóbbi megjegyzésekkel azonban már a szinoptikus probléma megoldásának kísérleteibe kezdtünk belebonyolódni. A megoldás azonban — ha egyáltalán lehetséges — további előkészítést igényel. Nemcsak Márk és Lukács, hanem mind a három szinoptikus evangélium bonyolult egymáshoz való viszonyát kellene az irodalmi függés szemszögéből tisztázni. A megoldási kísérletek hosszú sorozatát, amelyek az utolsó két évszázad során felmerültek, itt és most nem tudjuk még csak vázlatosan is ismertetni vagy csoportosítani. A kérdést egyelőre függőben hagyjuk, és először egyenként vizsgáljuk a szinoptikus evangéliumokat irodalmi jellegzetességeik, sajátos stílusjegyeik, szemléletük vagy önálló teológiai mondanivalójuk és egyházi szerepük alapján.

Jegyzetek

1 „Marcus eum (sci. Matthaeum) subsecutus tamquam pedisequus et breviator eius videtur” (*De consensu evangelistarum* 1,2).

HARMADIK FEJEZET

MÁTÉ EVANGÉLIUMA

A három szinoptikus evangélium közül ez az egyetlen, amely valóban önálló, befejezett és kerek. Mint a következő fejezetben látni fogjuk, Márk evangéliumának kezdete és befejezése (befejezetlensége?) a mai kutató számára sok kérdést vet fel, és bizonyára sok kérdést vetett fel első olvasói számára is. Továbbá, annak ellenére, hogy szívesen beszél Jézus *hosszas* tanító tevékenységéről, arról, hogy Jézus mit tanított, szűkszavú beszámolót nyújt. Lukács viszont — mint láttuk — evangéliumát egy kétkötetes mű első részeként írta, tehát ez az evangélium egy nagyobb irodalmi egységnek lett része. Szerzője szándéka szerint is az *evangélium egyedül* se nem teljes se nem befejezett. Máté evangéliuma így a másik két szinoptikussal szemben is a jól megszerkesztett „összefüggő egész” benyomását kelti.

1. Szerkezet

Mint láttuk, Máté evangéliuma Jézus „eredetének” tisztázásával kezdődik. Az első két szót („biblos genéseos”) a magyar bibliák a „nemzetségtábla” (BD, SzT) vagy „nemzetségekönyv” (PB) kifejezéssel fordítják. Itt azonban többről van szó. Nemcsak Jézus családfáját vezeti be, hanem őseinek felsorolása mellett eredetének módját is leírja. A „genésis” szó a családfa után ismét felmerül (1,17), amikor a szerző Jézus eredetének mikéntjét, a szűzi fogantatás tényét kezdi el beszélni.

A gyermekségtörténet három fontos mondanivaló köré összpontosul. Ezek közül az első Jézus Dávidtól való származása; Dávid neve a nemzetségtáblában az egyetlen, amely kétszer szerepel (1,6—7), annak mindkét összefoglalásában (1,1 és 1,17) hangsúlyt kap, majd is-

mét felmerül, amikor az angyal Józsefet „Dávid fiának” nevezi (1,20). Jézus Dávid-fiúsága érdekes módon kapcsolódik szüzi fogantatásához. A mai olvasó — de már sok ókori olvasó is — joggal furcsálja, hogy az evangélium ekkora gonddal mutatja be József Dávidtól való eredetét, s azután közli, hogy József nem volt Jézus biológiai apja. Máté azonban a zsidó gondolkodást tükrözi, amely a törvény szerinti leszármazást csak az apai oldalon ismeri el. Avval, hogy Jézus fogantatását és születését József szempontjából tárja elénk, pontosan ezt éri el: József a gyermek törvény szerinti apja, és pedig nem valami emberi módon indokolt „örökbefogadás” értelmében (a zsidó törvény ezt az intézményt nem ismerte), hanem mert maga Isten bízta őrá Mária Szentlélektől fogant gyermekét. A szüzi fogantatás ugyancsak Isten tervei szerint történt. Ennek bizonyítására az evangélista Izajást idézi (7,4), olyan szöveget, amelyet a próféta évszázadokkal korábban a dávidi dinasztia egyik legkiemelkedőbb alakja, Ezekiás születése előtt mondott az apának, Aház királynak. A szüzi születés tehát szerves része a dávidfiúságnak. Az is, hogy Máténál József kapja az angyali üzenetet, zsidó gondolkodásmódra vall: az apa kapja és fogadja el a gyermeket, valamint ő adja neki — evvel ismeri el sajátjának! — a Jézus nevet.

A harmadik tény is a dávidfiúsághoz kapcsolódik: Jézus Betlehemben, Dávid családjának ősi városában születik. Ez az esemény is próféciát teljesít be (Mik 5,1.3), amelyet a keletről jövő bölcsek — igazában asztrológusok, tehát a csillagok jeleit vizsgáló papok — kérdéseire „a főpapok és nép írástudói” idéznek (2,4—6). A betlehemi születésről Máté egy nagyobb egység keretén belül beszél. Jézust, az ószövetségi várakozások szerint csodásan születő Messiást először a *keletről* jövő pogány bölcsek keresik fel és imádják, majd ő maga *nyugatra*, Egyiptomba kénytelen menekülni, ismét csak pogányok közé. Ez is isteni akaratot teljesít be: bizonyítéku Máté Ozeást (11,1) majd Jeremiást (13,15) idézi (Mt 2,15. 18).

A gyermekségtörténet Máté művének szerves része. A gyermek sorsa előrevetíti azt, amit Jézus második csodatette végén a kafarnaumi százados hitéről mond: „Bizony mondom nektek, ekkora hitet senkinél sem találtam Izraelben. Ezért mondom nektek: Sokan jönnek *keletről és nyugatról* és letelepednek Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal a mennyek országában, az ország fiait pedig kivetik a külső sötétségre” (8,10—12).¹ De még ékesszólóbban utal vissza a gyermekségtörténetre az evangélium zárójelenete, amely a tanítványokat „minden

nép közé” küldi (28,19), vagyis Jézus jövetelének egyetemes célját jelöli meg.

A Máté-féle gyermekségtörténet tehát nem pusztán és nem elsősorban életrajzi adatokat kíván nyújtani. A római levélből tudjuk, hogy az evangélium legkorábbi hirdetésében a Máténál feltüntetett adatok lényegesek voltak, azaz Jézus dávidfiúsága és a próféták szavának beteljesedése egyaránt szervesen beleilleszkedik abba, amit Pál „az evangéliumnak” nevez levele elején:

*„Pál, Jézus Krisztus szolgája, ...
arra választott, hogy hirdesse Jézus evangéliumát,
amelyet ő már prófétái által előre meghirdetett,
Fiáról, aki Dávid utódaiként született test szerint...”² (Róm 1,1—3)*

Máté műve Jézus működéséről tudatos szerkesztést mutat. Ennek ellenére az evangélium pontos belső beosztásáról a bibliakutatók eltérő véleményeket képviselnek.

A megoldási kísérletek mind érdekesek és valamilyen módon mind bizonyítják, hogy a szerző mennyire tudatos írásművészettel alakította ki szövegét. Az ókori könyvek általában nem ismerték a szöveg fejezetekre való beosztását (legtöbbször a „bekezdéseket” sem). Ezért a belső tagolást gyakran a szövegben megismétlődő, „lezáró” vagy új témát nyitó, kifejezésekkel vagy mondatokkal jelezték. Sokan észrevették, hogy Máté is újra meg újra néhány versben mintegy „áttekin-ti”, tehát összefoglalja Jézus működését, s ezután új témát kezd. Egyesek szerint az „általános összefoglalások” jeleznek a könyv részekre való osztását. Ötször találunk ilyen „összefoglaló” szöveget a könyvben: 9,35; 11,11; 13,53—54; 15,29—31; 19,1—2. Az „összefoglalások” között különféle csodás események, gyógyítások, példabeszédek és más mondások sorakoznak rövidebb „perikopás”, tehát viszonylag apró és zárt egységekben. Evvel a módszerrel Máté nagy mennyiségű adatot és főleg jézusi tanítást rendez el a gyermekségtörténet és a szenvedéstörténet között.

Mások arra figyeltek fel, hogy evangéliuma hosszú beszédekben összefüggő tanítást közöl. Ezek a beszédek azonban általában egészen kicsiny, egy-két versből álló önálló részekre bonthatók. Vagyis a beszédekben belül is, majdnem mozaikszerű „perikopás szerkezet” található: téma témát követ, és mindegyik témáról csak aránylag rövid és sűrített tanítást kapunk. Jóllehet nagy vonalakban egy-egy beszéd közös problémacsoporthoz kapcsolódik, a részletek vizsgálata azt

mutatja, hogy a „beszéd” nem egyetlen összefüggő prédikációból származik, hanem megjegyzett (vagy feljegyzett?) jézusi mondások mozaikszemeiből adódtak össze. Bár a beszédet nem szakítja meg cselekmény, legfeljebb egy-egy közbeszólás, a beszédek alkotóelemei legtöbbször önmagukban is érthetők, és — ami a legfontosabb — a többi szinoptikusnál gyakran függetlenül vagy más összefüggésben találhatók.

Ahogy öt összefoglalást, ugyanúgy öt beszédet találunk az evangéliumban. Kézenfekvő volt ezért, hogy a kutatás az ötös szám szimbolikáját közelebbről szemügyre vegye. Egyesek rögtön Mózes öt könyvére hivatkoztak, de az öt rész vagy az öt beszéd Mózes öt könyvével való (főleg szoros) párhuzamba állítása nem bizonyult meggyőzőnek. Az igazság mégis az, hogy Máténál az ötös számnak jelentősége van. A fentiekén túl az is feltűnő, hogy az evangélium végén Jézus jeruzsálemi beszédében (az ötödik beszédben) öt-öt szűzről, majd öt talentumról van szó, mintha a szerző felhívná a figyelmünket: az ötös szám íme teljes. Az ötös számmal megjelölt példabeszédek más evangéliumban nem találhatók. Ezért az ötös tagozódást a könyvben nem lehet véletlennek tekinteni. Csak talán azt kell elkerülni, hogy ne próbáljuk az evangélium belső felosztását a „lineáris”, modern irodalom logikája szerint felállítani.

Máté műve olyan anyagot tartalmaz, amely egy ideig szájhagyományban élt és amit az apostoli igehirdetés őrzött meg. Minthogy a Jézusról szóló hagyományt egyetlen írásmű keretében folytatólagoosan akarta előadni, a szájhagyományt három szempontból kellett rendeznie. Egyrészt meg kellett magyaráznia Jézus sikerét és sikertelenségét, vagyis azt, hogy Jézus működése a kezdeti sikerek ellenére hogyan vezetett kereszthalálhoz. Továbbá be kellett mutatnia, hogy abból a drámai eseménysorból, amely Jézus halálához vezetett, hogyan nőtt ki Jézus híveinek közössége: az Egyház. Végül be kellett mutatnia, miféle tanítást adott át Jézus a tanítványoknak, azaz könyvében szervesen az események közé kellett szőnie Jézus tanítását, amelyre az egyházi közösség alapult.³

Ezt a hármas feladatot a Máté-evangélium mesteri módon oldja meg. Érdemes végigszaladni az egész mű vázlatán, még akkor is, ha az alábbi beosztás egyes részleteiben vitatható. A könyv belső szerkezetét tehát a következőkben vázoljuk.

I. Gyermekségtörténet (1—2)

II. Jézus nyilvános működése

- A) Működésének előkészítése
- a) Keresztelő János tanítása (3,1—12)
 - b) Jézus keresztsége (3,13—17)
 - c) Jézus böjtje és megkísértése (4,1—11)
 - d) Működésének kezdete; az első tanítványok (4,12—22)
- ELSŐ ÖSSZEFOGLALÁS: 4,23—25**

- B) **Első Beszéd:** a Hegyi beszéd
- a) A boldogságok (5,1—16)
 - b) A régi és új törvény (5,17—48)
 - c) A képmutató vallásosság ellen (6,1—18)
 - d) A földi javakhoz való viszony (6,19—34)
 - e) Befejező intelmek (7,1—29)

- C) Tanítás és gyógyítás
- a) Három gyógyítás (8,1—15)
 - Egy leprás (8,1—4)
 - A kafarnaumi százados szolgája (8,5—13)
 - Péter anyósa (8,14—15)

MÁSODIK ÖSSZEFOGLALÁS: 8,16—17

- b) Két tanítás Jézus követéséről (8,18—22)

- c) Három csodatett (8,23—9,7)

A háborgó tenger

A gádáriai megszállottak

Egy béna meggyógyítása

- d) Két tanítás: Jézus és tanítványai (9,8—17)

Eszik a bűnösökkel; Máté meghívása

Jézus és a böjt

- e) Három csodatett (9,18—34)

Jairus lánya feltámad

Két vak meggyógyul

Egy néma megszállott

HARMADIK ÖSSZEFOGLALÁS: 9,35—38

- D) Jézus és a tanítványok szembesülnek a világgal

- a) **Második Beszéd:** a tanítványok küldése (10,1—11,1)

- b) A Keresztelő követői és Jézus válasza (11,2—19)

- c) A megátalkodott városok (11,20—24)

- d) Jézus ujjong: a kinyilatkoztatás a kicsinyeké (11,25—30)

- e) A szombat megtartása / megszegése (12,1—21)

Kalászszedés szombaton

Gyógyítás szombaton

- f) A farizeusok vádaskodása és elítélése (12,22—50)

Belzebúb nevében űz ördögöt

A Szentlélek elleni bűn

Jónás jele

A visszaesés bűne

Jézus igazi családja

E) Jézus működése növekvő akadályokkal szemben
(13,1—16,12)

a) A példabeszédek (13,1—52)

b) Megbotránkoznak Názáretben (13,53—58)

c) A Keresztelő kivégzése (14,1—12)

d) Kenyérszaporítás ötezernek (14,13—21)

e) A vízen jár (14,22—33)

NEGYPEDIK ÖSSZEFOGLALÁS: 14,34—36

f) Vita a rituális tisztaságról (15,1—20)

g) A kánaáni asszony hite (15,21—28)

ÖTÖDIK ÖSSZEFOGLALÁS: 15,29—31

h) Kenyérszaporítás négyezernek (15,32—39)

i) A csodajelek megtagadása (16,1—4)

j) A farizeusok és szadduceusok tanításának elvetése
(16,5—12)

F) Péter hitvallása (16,13—20)

III. ÚTJA JERUZSÁLEMBE (16,21 — 20,34)

A) A tanítványok felkészítése (16,21 — 18,35)

A szenvedés első megjövendölése

Követni Krisztust a halálba

Jézus színeváltozása

Illés eljövele

A holdkóros fiú

A szenvedés második megjövendölése

A templomadó

Harmadik Beszéd: az egyházi közösségről

B) Út Jeruzsálem felé (19,1—20,34)

A házasságról

Az önkéntes nőtleniségről

Jézus és a gyermekek

Gazdagság és szegénység

A gazdag ifjú

A gazdagság veszélyei

Az önkéntes szegénység

Példabeszéd a szőlőművesek béréről

A szenvedés harmadik megjövendölése
 Zebedeus fiai: Jézus sorsában részesülnek
 Két jerikói vak

IV. Működése Jeruzsálemben (21,1—26,2)

A) Jézus hatalma és tekintélye (21,1—22,46)

Bevonulás Jeruzsálembe
 A templomudvar megtisztítása
 A terméketlen fügefa
 Honnan van hatalma?
 Példabeszédek: az engedetlen testvérek
 a gonosz szőlőmunkások
 a királyi menyegző

Adófizetés a császárnak
 Vita a szadduceusokkal a föltámadásról
 Viták a farizeusokkal: a főparancsról
 a dávidfiúságról

Negyedik Beszéd: Vád a farizeusok és írástudók ellen
 és Jeruzsálem siratása (23,1—39)

B) **Ötödik beszéd:** a világ végéről (24,1—26,2)

Előjelek
 Az Emberfia eljövetele
 Példabeszédek: a fügefa
 a hűséges intéző
 az öt okos és öt balga szűz
 az öt talentum

A végítélet

V. Jézus szenvedése, halála és feltámadása (26,3—28,15)

Az ötödik rész belső tagolását nem tartjuk idetartozónak. Ez az utolsó rész ugyanis egyik evangéliumban sem „perikópás”. A szenvedéstörténetnek csak a maga egészében van értelme. Egyetlen részletet sem lehet úgy elkezdni, hogy „abban az időben”, mivel a hely és idő mindig szilárdan adva van: minden Jeruzsálemben Jézus halálának húsvétján és az azt közvetlenül megelőző vagy követő napok egyikén történik. Végül is az események sorának egyetlen földi „csattanója” van: az elkerülhetetlen kereszthalál, amely azonban egy további, a nem várt természetfölötti csattanóhoz vezet, a feltámadáshoz. Ez az isteni „végső szó” adja az egész hosszú szakasz igazi értelmét. A feltámadás miatt válik aztán az evangélium egésze fontossá a

világ minden népe számára, emiatt válik mindenkinek szánt és mindenkit kötelező isteni üzenetté.

Máté evangéliuma utolsó jelenetében éri el azt, amit a többi evangélium sehol sem volt képes egyetlen jelenetben összesűriteni. Jézus a tizeneggyel ott találkozik, ahonnét elindultak: Galileában. Feltámadott valóságának bizonyítékával most már világosan lezárja azt a vitát, hogy miféle hatalommal teszi amit tesz: tanít, parancsol, öszövet-ségi törvényeket túlhaladottnak nyilvánít, a „szombatot megszegi”, hatóságoknak ellentmond, a farizeusok ellen vádbeszédet tart, Jeruzsálemet fenyegeti, s meghirdeti a maga „világítéletét”. Minderre választ ad egyetlen mondat: „minden hatalom nekem adatott” (28,18). Ezt a „hatalommal hirdetett” tanítást most a tizenegyre bízta, kiknek feladata nem kevesebb, mint hogy minden nemzetet — zsidót és nem-zsidót egyaránt — tanítványává tegyenek. Rájuk bízta a szentségi jelek rendjét, mert „az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében” történő keresztségtől kezdve minden egyéb tanító-bűnbocsátó-megszentelő erőt tevékenységükhöz kapcsol: „Íme, én veletek vagyok”. Ez nem csak bátorítás, de működésük hitelességének szavatolása is. S ezután búcsúzik. Máté nem azt mutatja, mint Lukács, hogy „felmegy az égbe” — itt nem az Atya jobbjára való visszatérés és trónjának elfoglalása áll a központban — hanem az a tény, hogy *amikor eltávozik, velük marad* — éspedig örökre, mégpedig lelki módon. Nem folytatja a régi együttlétet, hiszen az Ő feltámadott élete „a mennyek országával” már teljesen egybeforrt, már egy újfajta életbe megy át, amely nem ennek a földi világnak része. De a tanítványok gyülekezetével — az Egyházzal — együtt marad és rajtuk keresztül tovább működik: teljes hatalommal és teljes jelenléttel. Ez a „világ végezetéig” szóló együttlét az evangélium utolsó szava. Egyszerre „végszó” és egy véget nem érő életközösség nyitánya.

2. Az evangélium szerzője

Ósi hagyomány szerint az evangélium szerzője egy a tizenkettő közül, az a Máté nevű vámos, akinek meghívását — ilyen névvel — egyedül ez az evangélium írja le (9,9—13). Lukácsnál ugyane történet főszereplője „Alfeus fia Lévi”. A Máté név, görögül Matthaios, a héber/arám Mattatijah (vagy Mattatjahu, rövidítve Mattaj) név¹ görögösített formája. Ugyanannak a személynek két héber neve aligha lehetett. Egyes szerzők azonban rámutatnak arra, hogy a „Lévi” ere-

detileg nem jelentett szükségképpen személynevet, hanem lehet, hogy a héber „levita” (görögül: „leueus”) alakult át személynévvé. Vagyis elképzelhető, hogy „Máté, Alfeus fia, a levita” volt az apostol teljes neve. Esetleg itt is, mint az arám nyelvű hagyományokban sok más esetben, a személy- és helynevek görögre fordítása illetőleg átírása zavart okozott. Így válhatott a „levita” vagy „leueus” tulajdonnévvé a hagyomány egyes ágaiban, és így került Márk és Lukács evangéliumába. Még valószínűbb, hogy már arám környezetben Mátét „a levitának” is hívták.⁵ Nem helytálló tehát az a magyarázat, hogy Máté evangéliumában azért került Máté neve *Lévi nevének a helyére*, hogy ez a „Máté-féle” (kata Matthaion”) evangélium szerzőjét személyesen bemutassa s az evangélium mondvacsinált apostoli eredetének hitelét erősítse. Ez a vélemény, amely a 19. századi evangéliumkritika gyümölcse, a Máté-evangélium tekintélyét egyes körökben sikerrel aláázta⁶, és hatása még ma is érezhető a biblikus irodalomban.⁷

Az a hagyomány, amely az evangéliumot a megtért vámosnak tulajdonítja, igen régi, bizonyíthatóan visszavezethető a 2. század elejére. A legrégibb tanú Pápiász hierápoliszi püspök Kis-Ázsiában, akinek 130 körül írt művéből a következő töredék maradt fenn: „Máté pedig héber nyelven írta a „logionok”-at, azokat aztán mindenki úgy fordította le, ahogy tudta.”⁸ A „logion” szó mondást jelent, többes számban pedig vagy mondásokat vagy tanítást: Jézus szóbeli tanítását, vagy a Jézusról szóló tanítást. Pápiász töredéke homályos, magyarázata körül sok vita támadt, s még nincs megnyugtatóan tisztázva. Valószínűleg Pápiász valóban úgy gondolta, hogy Máté eredetileg héberül vagy arámul (amit gyakran hébernek neveztek: vö.: ApCsel 22,40) írta meg evangéliumát, amit aztán különféle módon fordítottak le és alakítottak át egy-egy helyi közösség számára. Ez a hiedelem alighanem jóindulatú tévedés, amit a 2. század egyházi igehirdetésének helyzete magyaráz meg. A 2. század elején ugyanis már nagyszámú szemita (arám és szír) nyelvű keresztény élt a Közel-Keleten. Egyházközségeik többnyire Máté evangéliumának valamilyen fordítását vagy változatát, gyakran lerövidített formáját, használták. A Máté-evangélium ősi szír fordításáról pl. sok adatunk van, eredete viszonyulik a 2. századba. Edessza, a szír főváros, igen korán keresztény központtá vált. A régi szír nyelv viszont az arám egyik dialektikus változata volt. Meglepő viszont, hogy a szír Máté-fordítás az eredetileg héber vagy arám hely- és személynevek sokszor torz és érthetetlen görög átírását nagy hozzáértéssel rendszerint kijavítja s a szemita nyelvű olvasó számára érthetővé teszi. Ez mutatja, hogy a

fordítás még akkor történt, amikor az evangéliumi szájhagyomány a szír kereszténységen belül még eleven volt, s persze a görög nyelvű evangélium szír fordítása ennek a szájhagyománynak felhasználásával készült. Létezett azonban a 2. század első felében még legalább két másik arám nyelvű evangélium is. Mindkettő Máté evangéliumára támaszkodott: az ún. „*evangelium secundum Hebraeos*” (= az evangélium a zsidók szerint)⁹ és az „*evangelium secundum Nazaraeos*” (= nazareusok evangéliuma). Ezeket palesztinai vagy szíriai és egyiptomi zsidókeresztények használták. Pápiász joggal gondolhatta, hogy a Máté-evangéliumot, amelynek görög szövege is tele van a zsidó gondolkodás és a héber nyelv jellegzetességeivel, *eredetileg héberül vagy arámul írták*, vagyis, hogy a közkézen forgó arám vagy szír evangéliumok közül az egyik (mindegyik a Máté-evangélium fordítása/átdolgozása volt) az eredeti szöveg. Meglehet, hogy az arám nyelvű kereszténység ezt a hiedelmet tudatosan előmozdította, hiszen saját szövegeiket maguk is „eredetibbnek” tartották a görög nyelvű evangéliumokkal szemben. Hiszen, mint említettük, az arám nyelvű evangélium-változatokban éppen a hely- és személynevek pontosabb és érthetőbb formában maradtak fenn a Máté-evangélium görög szövegének átírt és sokszor eltorzított — „elgörögösített” — neveivel szemben. A hagyományból egyébként is mindenki tudta, hogy a Jézusról szóló történetek először arám nyelven fogalmazódtak meg. Pápiász maga is elmondja, hogy Márk evangelistát Péter tolmácsként használta: ő volt az, aki az apostol héber (értsd: arám) nyelvű hithirdetésének görögre való fordításában segédkezett.

A mai kutatók számos pozitív nyelvi bizonyítékot találtak arra, hogy Máté evangéliuma nem fordítás, hanem eredetileg is görög nyelven készült.¹⁰ Pápiász, aki az irodalmi szövegvizsgálat eszközeit nem ismerte, Máté görög szövegét viszont azért is joggal tarthatta fordításnak, mert a szöveg valóban tele van az 1. századi zsidó kultúra s az arám nyelvű palesztinai élet fogalmaival és adataival. S minthogy abban nem téved, hogy az evangélium tartalma jó ideig arám szájhagyomány (és esetleg írásos hagyomány) formájában terjedt, az evangélium *mondanivalójának és üzenetének anyanyelve mégis csak arám, görög nyelvű megszólaltatása pedig másodlagos*.¹¹

Ha egyszer a Máté-evangélium eredetében a megtért vámszedő személyéhez kapcsolódik, nem könnyű kizárni valószínűségét annak, hogy ő, aki a tizenkettő közül, mint írástudó ember, már eleve ki-tűnt s az ószövetségi írásokat olvasni tudta, a jézusi tanításról még Jé-

zus életében jegyzeteket készített. A görög nyelvben való jártassága nemcsak lehetséges, de valószínű. Még inkább, mint Júdeában, Galileában a kétnyelvűség olyan gyakori volt, akárcsak ma a svájci kantonnok nagy részében, vagy Dél-Texasban, vagy a magyar határ hosszú szakaszainak mindkét oldalán. Máté biztosan sokkal műveltebb volt a galileai halászbereknél. Érdemes talán megjegyezni, hogy a templomadó történetét egyedül ő közli. Ez ugyanis Jézus egyetlen „anyagi ügye”, amelyről hagyomány maradt fenn. Aligha tekinthető túlzásnak az a feltételezés, hogy Máté még Jézus életében megalkotta a hagyomány első írásos magját, s ezért fűződött nevéhez annak az evangéliumnak eredete, amely leginkább tükröz szemita (arám/héber) irodalmi stílust és palesztinai rabbinikus műveltséget, miközben teológiájában nem egy szűkkeblű palesztinai zsidókereszténység nézeteit, hanem a világmissziót szervező ősegyház egyetemes küldetés-tudatát fejezi ki.

Pápiász homályos adataival egykorúak vagy még régebbiek az *evangéliumok címei*. Ezek sajátos módon nevezik meg az egyes evangéliumokat: „kata Matthaion”, „kata Markon” stb. — tehát „Máté szerint”, „Márk szerint” és így tovább. Sok kéziratban a cím még csak nem is „evangélium Máté szerint”, hanem egyszerűen „Máté szerint”. A görög „kata” előjárószo azonban, akárcsak a magyar „szerint”, nem használatos egy írásmű szerzőjének megjelölésére. A korai „Máté szerint” kifejezés mögött tehát valami különleges felfogás lappang. Ez magába foglalja azt a meggyőződést, hogy „az evangélium” egy és oszthatatlan, ahogy Pál a Galátáknak megírta: „Cso-dálkozom, hogy ilyen gyorsan átpártoltatok egy más evangéliumhoz, holott nincsen más” (1,6—7). A „Máté-féle” vagy „Márk-féle” evangélium ennek az egyetlen üzenetnek valamilyen (hiteles) hagyomány alapján készült írásos rögzítése, ám ilyen értelemben sem emberi mű, nem Máté vagy Márk, Lukács vagy János *egyéni kezdeményezéséből* származó irodalmi alkotás. A „kata Matthaion” kifejezés azt is jelzi, hogy amikor a „Máté-féle” evangéliumról beszélünk, esetleg csak a szó laza értelmében nevezzük meg a szerzőt. Az ókorban és főként az ókori kereszténységen belül egy szellemi alkotás „szerzőjéhez” egyébként is más fogalmak kapcsolódtak, mint manapság, főleg ha az a hit tanúságát foglalta magában. Egy evangélium esetében „a szerző” megjelölése nem az illető személy írásművészetét volt hivatva kiemelni, hanem az evangélium mögött álló tekintélyt jelölte meg, illetőleg a műben foglalt hagyomány eredetéről közölt felvilágosítást. Ha egy evangélium címe azt mondja: „Máté szerint”, akkor elsősor-

ban arról van szó, hogy ezt az írásművet, mint a hithirdetés dokumentumát, Máté apostol tekintélye szavatolja. Mint említettük, maga az evangélium szerint a zárójelenetben Jézus tizenegy korábban név szerint felsorolt személyre bízta az egész könyv anyagát: az ő feladatuk az, hogy Jézustól kapott tekintéllyel tanítsák minden népnek azt, amire Jézus őket *isteni* tekintéllyel oktatta. Az evangéliumnak ezek az utolsó mondatai adják a cím legtermészetesebb magyarázatát.¹² A tizenegy tanítvány egyikét kell tehát a szöveg mögötti tekintélyként megjelölni, azaz a „kata Matthaion” cím a mű logikája szerint is apostolok névsorára utal vissza. Amíg tehát „Máté, a vámos” (10,3) — más evangéliumok szerint „a levita” — az a személy, aki tekintélyt és hitelességet ad ennek a könyvnek, e mű valóban egyedülálló módon azt foglalja írásba, amit Jézus *tanított*.

3. Az evangélium keletkezésének ideje és helye

A Pápiász-féle töredék azt a benyomást kelti, hogy a keresztények már az ő korában Máté evangéliumát a legősibb evangéliumnak tekintették.¹³ Pápiász tanúságát csak „korrigáljuk”, de nem vetjük el. S valóban, a Máté-evangélium arám háttére olyan adat, amit a mű maga is minduntalan megerősít. Az evangélium ugyanis rendszerint feltételezi, hogy az olvasó kiismeri magát a zsidó írások, törvények és hagyományok között. Rendszerint nem magyarázza meg, miféle palesztinai zsidó szokásra utal. Általában feltételezi, hogy olvasói számára fontos szempont, hogy Jézus cselekedetei meghatározott ószövetségi szövegekhez kapcsolódnak: azokat „teljesítik be”. Ezért kell arra következtetnünk, hogy első olvasói zsidóságból megtért keresztények voltak, akik számára Jézus mindenekelőtt a *zsidóság várua várt dávidi Messiása*. Ezért szerepel ebben az evangéliumban Jézus oly gyakran és olyan hangsúlyozottan, mint „Dávid fia”. Elmondható az is, hogy ebben az evangéliumban a zsidó törvény megtartása (éspe-dig a kereszténység keretein belül való *igazi megtartása*) gyakorlati kérdés, amely az evangelistát — és feltételezhetően az olvasóit is — élénken foglalkoztatja. Ezzel szemben Márknál és Lukácsnál a mózesi törvény megtartása nem igazán gyakorlati és aktuális, hanem történeti kérdés: az Egyház múltjának egyik igen fontos problémája, amely azonban az olvasót személyesen már nem érinti.

A palesztinai kereszténység az első zsidó háború után (Jeruzsálem lerombolása: Kr. u. 70. szeptember 5.) szervezetileg szétesett és intéz-

ményeiben felbomlott. Ezt követőleg az ún. zsidókereszténység, amelyet a Birodalom lakossága és tisztviselői zsidó szektának tekintettek, ugyancsak szétszóródott. Pontos történetét nem nagyon ismerjük, de annyi biztos, hogy a fennmaradó csoportok nagyon hamar az „ebionita” eretnkség felé tolódtak el, vagy a pogány eredetű keresztény egyházakba felszívódtak. Az ebioniták Jézus istenségének tagadása miatt távolodtak el a kereszténység törzsétől. A 2. század végén már nem lehet őket kereszténynek tekinteni. Máté evangéliuma egy olyan egyházi közösséget tükröz, amely ismeri zsidó gyökereit, azonosul velük, de ugyanakkor az egyetemesség jegyében „minden nemzetet” meg akar téríteni. Ilyen egyetemes küldetéstudattal rendelkező, nyitott és dinamikus zsidókeresztény csoport az első zsidóháború katasztrófáját nem élte túl: elpusztult, szétszóródott vagy felszívódott. A Máté-evangélium megírására tehát legkésőbb az első zsidó háború kitörése idején, legfeljebb közvetlenül azután, de valószínűbb, hogy a háborút megelőző utolsó években került sor. Ezért nehez egyetérteni azokkal a szerzőkkel, akik Máté evangéliumát Kr. u. 80-ra vagy későbbre kelteznek. A késői keltezt azok írásaiban találjuk, akik szerint Máté evangéliuma Márktól irodalmilag függ. A szinoptikus problémának ez a megoldása követeli meg, hogy „időt hagyjanak” Márk evangéliumának elterjedéséhez és Máté által való felhasználásához. Mivel pedig Márk evangéliuma minden jel szerint Kr. u. 65–70 táján (e szerzők szerint Péter halála után) keletkezett, elméletük szerint Máté evangéliuma csak mintegy tizenöt évvel később keletkezhetett: legalább ennyi időt kell feltételezni ahhoz, hogy Márk műve elterjedjen, majd Máté szövege ezen és más források felhasználásával, alapos átdolgozás és kibővítés eredményeként létrejöjjön. A szinoptikus kérdés azonban egyáltalán nem tekinthető megoldottnak, Máténak Márktól való függése — mint látni fogjuk — egyáltalán nem bizonyított, sőt alighanem téves feltételezéseken nyugszik. Nincs tehát akadálya annak, hogy elfogadjuk, amit a mű elemzése és a hagyomány egyaránt sugall: Máté evangéliuma valamikor Kr. u. 65 táján íródott.

A Máté-evangélium eredetéről persze nemcsak Pápiász tud. Gazdag, egyhangú és ősi egyházi hagyomány köti ezt az evangéliumot Máté nevéhez, — nincsen egyetlen egy adatunk sem, amely más szerzőnek tulajdonítaná. Az igaz, hogy Máté apostolról, azonkívül, hogy vámos volt, semmi más ősi hagyomány nem maradt fenn. Ez azonban még inkább azt sejteti, hogy nevét nem egy „fiktív” apostoli eredet megteremtése céljából választották ki ismeretlen egyházi személyek

az apostolok listájából. Erre a célra egy jobban „profilírozott” apostol — Péter, vagy Zebedeus egyik fia, Jakab vagy János, vagy akár Jakab, „az Úr testvére” — alkalmasabb lett volna. Máté egyébként „szürke alakja” minden jel szerint azért kapcsolódik ehhez az evangéliumhoz, mert Máté apostol valóban valamilyen értelemben mint szerző szerepelt létrehozásában. Ezen túl Máté szerzőségének pontos meghatározásáról kevés biztosat mondhatunk. Ő maga írta, diktálta, prédikációinak vagy jegyzeteinek alapján írta valaki más? Megannyi lehetőség felmerül. Ha tehát meg is kérdőjeleztük azt az állítást, hogy Máté evangéliuma eredetileg héberül íródott volna,¹⁴ nincs alapunk kétségbevonni a hagyományt, amely szerint a „kata Matthaion” evangéliumot Máté apostoli tekintélye szavatolja. Pápiászon kívül négy ősi patrisztikus forrás állítja ezt, valamint azt is, hogy Máté evangéliuma volt az első ilyen jellegű irat: Iréneusz Galliában, alexandriai Kelemen és Origenész Egyiptomban, Tertullián Karthágóban. Nem valószínű, hogy szerte a világon mindenki Pápiászt másolta. Egyes kritikusok feltételezik, de aligha képzelhető el, hogy egyetlen kisázsiai püspök fantáziájából származó adatok adtak felvilágosítást mindenkinek egy olyan műről, amelynek *használata már jóval Pápiász előtt*, vagyis a századforduló táján (Kr. u 100-tól fogva), elterjedt az egész keresztény világban. A korakeresztény szerzők, akik Pápiászt évtizedekkel megelőzték, mint pl. római Szent Kelemen és Antióchiai Szent Ignác, egymástól távoleső egyházi központokban a Jézusról szóló hagyományt elsősorban Máté szövegét követve közlik. Hozzátehetjük azt is, hogy nincs egyetlen olyan ősi kézirat vagy az evangéliumoknak egyetlen olyan listája sem, amely ne Mátét állítaná az első helyre. Ugyanúgy nem maradt fenn semmi olyan kézirat, adat, töredék vagy felirat sem, amely ezt az evangéliumot ne „kata Matthaion” cím alatt hozná és ne Máté apostolnak tulajdonítaná. A hagyománynak ilyen makacssága leginkább a tények makacsságára hasonlít.

Az evangélium megírásának *helyét* illetően inkább feltevésekre kényszerülünk. Azonban a tények figyelemre méltóan egy irányba mutatnak, „konvergálnak”. Antióchiai Szent Ignác a Máté-evangéliumhoz áll legközelebb. Ha Ignác más evangéliumot nem is ismert, vagy használt (bár alighanem Lukácsot, sőt Jánost is ismerte), Mátét bizonyára ismerte és használta. Ez annyit jelent, hogy Antióchiában Kr. u. 100 körül *a legfontosabb — hivatalosan talán az egyetlen — írott evangélium* Máté műve volt. Az evangélium maga igazolja, hogy a hagyomány, amit feldolgoz, palesztinai arám eredetű, de ugyanakkor a hivatalos palesztinai zsidósággal — a szadduceus papsággal, a farize-

usokkal és írástudókkal, a rabbinikus hagyománnyal — mélyen meg hasonlott. Ebből a szempontból még Lukács evangéliuma is, amely kifejezetten pogány eredetű keresztény olvasók számára a hellenista kultúra ízlése szerint készült — jóval türelmesebb és elnézőbb. Lukács jóvoltából ismerjük a jeruzsálemi egyház korai éveit: szerinte nemcsak a farizeus Gamáliel volt türelmes a keresztények iránt (ApCsel 5,34—39), de a „farizeusi szektából” nem egy személy keresztény hitre tért (ApCsel 15,5). Fontos az is, hogy Máté műve Jézusnak nemcsak jeruzsálemi, de *galileai* működését is hangsúlyozottan, mint az ószövetségi próféciaák beteljesedését ábrázolja. A négy evangéliumban egyedülálló módon Jézus nyilvános működését Máté (Izajást idézve: Iz 9,1—2) így vezeti be:

„Zabulon földje és Naftali földje,
a tengermenti út a Jordánon túl,
a pogányok Galileája,
a nép, amely a sötétségben tanyázott,
nagy világosságot pillantott meg” (Mt 4,12—16).

Ugyancsak egyedül Máté írja le, hogy a feltámadás után az apostolok nemcsak visszatérnek Galileába, de ott találkoznak Jézussal és ott kapják meg egyetemes küldetésüket: onnan indul el az ő világmissziójuk, ahol Jézus messiási örömhíre először elhangzott. Az evangéliumnak ez a „földrajzi gravitációja” minden valószínűség szerint az evangélium eredetét tükrözi. Josephus Flaviustól azonban tudjuk, hogy magában Galileában már évekkel az első zsidó háború kitörése előtt (már a Kr. u. 60-as években) politikai felfordulás dúlt.¹⁵ Így földrajzilag egy kissé tovább kell tekintenünk, éspedig észak felé, ahol Szíriában már az 1. század közepétől jelentős számú zsidóból megtért keresztény élt kétnyelvű környezetben az arám eredetekkel még szoros kapcsolatban. Ez a közösség már Szent Pál korában olyan missziós központ volt, amely az egész Birodalom megtérítését tűzte ki céljául. Az evangélium legvalószínűbb keletkezési helye minden jel szerint a szíriai nagyváros, Antióchia, ahol — a Galatákhoz írt levél szerint — Péter a negyvenes években maga is működött, éspedig, ahogy Pál írja, „a körülméltetteknek szóló apostoli hivatását” gyakorolva (Gal 2,7). A Máté-evangélium által annyira fontosnak tartott kérdésben — a mózesi törvény dolgában — Pál és Péter között éppen Antióchiában került sor összetűzésre. Antióchia volt az a város, ahol nemcsak a keresztények elnevezése (*christianos*, azaz „Krisztushoz

tartozó”, Krisztus-hívő vagy Krisztus-követő) vált legelőször használattá (vö.: ApCsel 11,26), hanem az ősegyház legkorábbi belső problémája, a zsidók és keresztények közti feszültség (főként a mózesi törvény megtartása ügyében) a vezető apostolok közt nyílt összehozalkozásához vezetett (Gal 2,11—14).

Amit az első antióchiai közösség összetételéről és problémáiról tudunk, magyarázza meg legegyszerűbben és legmeggyőzőbben a Máté-evangélium sajátosságait. Ez az evangélium ugyanis teljes mértékben az Ószövetség érvényessége mellett tör lándzsát. Ezt nemcsak az idézett ószövetségi szövegek feltűnően nagy száma jelzi, hanem az evangélium kifejezett tanítása meg is magyarázza. Jézus „a törvényt és a prófétákat” nem megszüntetni, hanem beteljesíteni jött, s a törvényből „a legkisebb betű vagy vesszőcske sem veszhet el, míg csak be nem teljesedik az egész” (5,17—18). Máté odáig megy el, hogy minden szépitgetés nélkül közli: Jézus küldetése „csak Izrael házának elveszett juhaihoz szól” (15,20), vagyis Jézus maga csak zsidó környezetben folytatott missziós munkát. Sőt a tizenkettő az első küldetésben kifejezett parancsot kap: „A pogányokhoz ne menjetek és a szamaritánusok városaiba be ne térjetek” (10,5). Ugyanakkor ez az evangélium tartalmazza a legélesebb bírálatot és a legkeményebb vádakat a farizeusok ellen (23,1—36). Továbbá Máté evangéliuma semmi kétséget nem hagy aziránt, hogy Krisztus örömhíre minden népnek szól (vö.: 24,14 és 28,20). Az a *kettősség*, amit Pál Péter viselkedésében kifogásolt¹⁶, meglepően közel áll Mátéhoz. Egyrészt képes úgy beszélni az egyházi közösségről, mintha az valami zsidó csoportosulás lenne: „ha pedig az egyházra („ekklésia”) nem hallgat, vedd úgy mintha pogány volna vagy város” (18,17). Még a zsidók egymás közti szeretetlen kifejezéseit is adott esetben magyarázat vagy fordítás nélkül hagyományos zsidó szavakkal pellengérezí ki: „Aki pedig azt mondja testvérenek: „raka”, felelni tartozik a Szanhedrin előtt” (5,22).¹⁷ A mai modern fordítások általában nem hajlandók a „raka” szót megtartani, hanem jól-rosszul lefordítják vagy körülírják.¹⁸ Az evangélium szerzője azonban feltételezte, hogy olvasói tisztában vannak, miféle arám lekicsinylést — sértést — fejez ki ez a szó, s valóban a régi szír fordítás pontosan behelyettesítve (és kijavítva) a megfelelő szemita kifejezést használja. Ugyanez áll a „szanhedrin” szóra, amit az evangélium szövege görög betűkkel „synedrion”-nak ír át, de a modern fordítások kénytelenek „főtanács”-nak fordítani, hogy a mai olvasó megértse, miről van szó. E példák talán megértetik, mennyire *élő* az arám/héber elem a Máté-evangéliumban. S ugyanakkor — ez a másik oldal — az

evangélium határozott magabiztossággal mondja, hogy *ezt az evangéliumot* minden nemzetnek (= minden pogánynak) hirdetni kell, s csak azután jön el az idők vége (24,14; vö.: 28,20).

Az evangélium eredetének helyét a fentiek alapján persze nem lehet *biztosan* eldönteni. Mégis sikerült felsorolni néhány komoly érvet azon álláspont mellett, amely a mű antióchiai eredetét mutatja valószínűnek. Az antióchiai eredet egyben biztosítana afelől, hogy az evangélium nem a század végén íródott. Akkorra már Antióchiában a görög nyelvű kereszténység a zsidóságtól vallásilag és etnikailag elkülönült, körülbelül úgy, ahogy ez a Lukács-evangéliumban kifejezésre jut. Persze nem lehet kizárni, hogy Kr. u. 65 körül egy ilyen evangélium valahol Palesztinában, bár Jeruzsálemen kívül, zsidókeresztyének körében létrejöhesse. Ilyen alapon gondolnak egyes szerzők a tengerparti Cezáreára. Mások keleti irányba nézve Damaszkuszt vesznek számításba. Ismereteink azonban — főleg az, hogy Pál missziós tevékenységének kezdeti szakasza, valamint Péter és Pál vitája a mózesi törvényről Antióchiához kapcsolódik — minden más városnál inkább a szíriai „világvárost”¹⁹ ajánlják. A kereszténység először ott lépett ki a zsidóság zárt provinciális kereteiből és szembesült a Római Birodalom görögnyelvű, hellenizált és kozmopolita kultúrájával — anélkül, hogy még szemita gyökereitől igazában elszakadt volna.

4. Teológiai mondanivaló

Anélkül, hogy a teljesség igényével felléphetnénk, a Máté-evangélium legfőbb teológiai sajátosságait az alábbiakban próbáljuk összefoglalni.

a) A dávidi Messiás

Itt nemcsak Jézusról, mint Dávid utódjáról van szó. Máté evangéliuma Jézusban az ószövetségi ígéretek beteljesítőjét látja, s ennek bizonyítására lépten-nyomon utalásokkal vagy idézetekkel lép fel. Jézus három csodatétele Máténál úgy történik, hogy a szükségét szenvedő ember rimánkodik: „Jézus, Dávid fia, könyörülj rajtam!” (9,27; 15,22; 20,30—31). A három közül az utolsó, a jerikói vakok története közvetlenül Jézus jeruzsálemi bevonulása előtt megy végbe. Ezt Márk és Lukács is elmondja (ők csak egy vakot említene), és szerintük is a vak ember „Dávid fiához” kiáltozik könyörületért. A másik két történetnek azonban nincs párhuzama a többi evangéliumban. Az első

még a galileai gyógyítások között szerepel: Jézus először biztos akar lenni benne, hogy hisznek-e gyógyító hatalmában. Ebben az összefüggésben a „dávidfiúság” politikán túli és természetfölötti értelmet kap: a dávidi Messiás nem trónkövetelő, hanem Isten hatalommal felruházott küldötte! A második a kánaáni asszony története, akinek esetét Márknál is olvashatjuk. Márk — gondolhatjuk: joggal — kihagyja a „Dávid fia” megszólítást. Máténál viszont az asszony annak ellenére, hogy nem-zsidó, Jézushoz, mint Dávid fiához fordul és kéri, hogy könyörüljön gyermekén. Miért fordulna egy pogány asszony Jézushoz, mint a zsidók „trónörököséhez”? Máté nem így látja a kérdést. Számára az a fontos, hogy bemutassa: a pogány asszony is az *Ószövetség által megígért* — és a *zsidóságnak megígért!* — Szabadítóhoz fordul, tőle kér és nyer könyörületet.

b) A messiási üzenet lényege: „mennyeik országa”

A „mennyeik országa” kifejezést azért szoktuk meg, mert a Máté evangéliumban lépten-nyomon — mintegy ötven alkalommal — előfordul.³⁰ Megszoktuk, de aligha értjük. A görög kifejezés, „basileia tón ouranón”, valóban magyarázatot kíván. A „basileia” szó ugyan jelenthet földrajzi értelemben vett „országot” vagy „királyságot”, de elsődleges értelme „uralom” vagy „uralkodás”. A kifejezés másik fele („mennyeik”) a késői (Krisztussal kortárs) zsidóság arám nyelvén Isten nevét helyettesítette, illetőleg a szent név használatának elkerülésére szolgált. Ez azonban kulcsot ad a fordításhoz és magyarázathoz: a mennyeik országa Isten uralmát jelenti. Márk és Lukács ugyanígy gondolta: ők tehát kizárólag a „basileia tou theou” (fordításainkban „az Isten országa”) kifejezést használják, ami néhányszor megtalálható Máténál is (12,28; 19,24; 21,31; 21,43).

Jézus első hithirdetésének központi gondolata az, hogy ez a „mennyei uralom” — Isten uralma — íme elérkezett, és pedig mindenki számára. Ez jelenti a „jóhírt”, görögül az „evangéliion”-t, latinosan „evangéliumot”. Úgy is mondhatjuk: ez az örömhír, aminek közszelgését vagy közellétét Keresztelő János és utána Jézus azonos szavakkal hirdette meg (vö.: Mt 3,2 és 4,17). Máté az evangélium elején erről az elérkezett „uralomról” mint az Isten uralmáról beszél, amit megkülönböztet az Emberfia „uralmától” vagy országától. Az evangélium elején egyszer szerepel „az ország” minden további azonosítás nélkül: „Jézus bejárta egész Galileát. Tanított a zsinagógákban, hirdette az ország örömhírét” (4,23). Valószínűleg itt is a „mennyeik országáról” — az Atya uralmáról — van szó, nem az Emberfia eszkato-

logikus országáról, amely csak Jézus szenvedésének és halálának gyümölcseként érkezik el (vö. Mt 13,41; 16,28). A csodajelek már egy megérkezett isteni uralomnak jelei. Jézus tanítása, amely Máténál mindjárt az ötödik fejezetben kibontakozik, részletesen taglalt és nemcsak hitet, de a szó teljes értelmében megértést, görög szóval „metanoiá”-t, vagyis az életmód gyökeres megváltoztatását követeli. Szemben minden földi uralommal, az „Isten uralmát” elsősorban az jellemzi, hogy — amint ez Jézus hithirdetésében nyilvánvaló — nem erőszakkal kényszeríti magát az emberre, hanem meghívással, a megbocsátó szeretet felajánlásával, a vigasztalás és felemelés ingyenes isteni gesztusaival kínálja magát. A meghívottak sem azok, akik a saját erkölcsi felsőbbségével kérkednek és magukat a választott nép „elitjének” vallják. A mennyek országa a szegényeké, azoké, akik az élet hajótöröttjei: akik sírnak, akik az Istentől várják — éhezve és szomjazva — a maguk és mások igazságát; azoké, akik nem a maguk igazságát teremtik meg, hanem irgalmasok, tisztaszívűek, békességesek, és ha kell, az üldöztetést türelemmel viselik.

Az Isten-országnak a Hegyi beszédben való meghirdetése határozza meg az egész Máté-evangélium erkölcsi alapját. A tanítványok kiválasztásánál nyomban feltűnik az egyszerű halászbemberek és a farizeusi szemszögből mély megvetést érdemlő adószedő, Máté meghívása. A példabeszédek is szinte kivétel nélkül az Isten uralmáról szólnak, s annak egyik vagy másik jellegzetességét domborítják ki. Jézus működése a magvető munkájához hasonlít: igehirdetését a „tala”, vagyis a hallgatóság, hol elfogadja, hol kőkemény módon visszautasítja, hol csak „felszínesen”, tehát csak átmenetileg veszi figyelembe. Jézus magvetésével párhuzamosan sátáni „konkolyvetés” folyik. Ezt Jézus tudja, de mégsem lép fel ellene erővel és hatalommal, azaz nem gyomlálja ki a rossz vetést. A két vetés együtt növekszik és érik meg az ítéletre. Az „ország” egyik jellegzetessége, hogy elhalasztja Isten igazságos ítéletét, hogy helyet és időt adjon az irgalomnak.

A példabeszédeken belül látható az „Isten-uralom” fogalmának gazdagodása és szélesedése, amely nyilván az egyházi tudatban és igehirdetésben folytatódott és teljesedett ki. Az „Isten uralma” apró mustármag, amely lassanként nagyra nő; kovász, amely a tésztát idővel átjárja és átforgalmazza; rejtett kincs, és értékes drágagyöngy, amelyet ha valaki megtalál, csak úgy tehet magáévá, ha előbb mindenét eladja, hogy azt megszerezhesse magának. Ezek a példák összefüggő tanítást képeznek az Isten emberek fölött gyakorolt jóságos uralmáról, és az Istenre talált emberek szeretetközösségéről, amely Jézus köré cso-

portosul, az ő szavaihoz tapad, belőlük táplálkozik, de aztán nő és sokasodik, hogy végül az egész világban elterjedjen. A példabeszédek elemzése mutatja, hogy „Isten uralma” szerves összefüggésben jelenti a következőket: először is személyes Istenre-találást és bűnbocsánatot, azután ebből kifolyólag szükségképpen és visszavonhatatlanul a meghívottak közösségalkotását, akik maguk is az ország hirdetői és építői lesznek. Ezért van az, hogy Máté első nagy beszédét, a Hegyi beszédet, logikusan követi a második beszéd a tanítványok küldetéséről (11. fejezet), majd a harmadik, amelyet a bibliamagyarázók gyakran „egyházi tanítóbeszédnek” (18. fejezet) neveznek. A kettő közé ékelődik be (13. fejezet) a „mennyeek országáról szóló” példabeszédek sorozata, amely az „Isten-uralom” fogalmának a szerves kidolgozását és kibontakoztatását végzi el.

Hallatlan egységbe és mégis egy bonyolult folyamatba, tehát történekek sorozatába ágyazza be az Isten uralmáról szóló tanítást az a mód, hogy Máté lépten-nyomon gondoskodik arról, hogy a Jézust körülvevő világ válaszáról tájékoztassa az olvasót. Jézus működése ugyanis egyre növekvő ellenséges érzületbe ütközik. Jézus már a kafarnaumi százados hitét Izrael hitetlenségével hasonlítja össze: az „ország fiait” (tehát azokat, akik „az Isten uralmához” történelmi jogon tartoznának) ki fogják vetni a megváltás és megbocsátás országából (8,11–13). A galileai városok hitetlensége váltja ki Jézusból az első igazán vádló-elítélő szavakat (11,20–24). A szombaton történő csodák és az azokat követő viták szervezett ellenségeskedést eredményeznek a farizeusok között: „Erre a farizeusok eltávoztak és tanakodni kezdtek, hogyan okozhatnák vesztét” (12,14). Ez a növekvő feszültség alapozza meg az evangélium egyre drámaibb és tragikusabb hangulatát: az olvasónak újra és újra lelkére köti a közelgő szenvedéstörténet elkerülhetetlen voltát. A szenvedés háromszoros megjövendölésén kívül (16,21; 17,22–23; 20,19–21) az ellenséges érzületű világ, a hitetlen és gonosz nemzedék, a közelgő üldöztetés és a keresztségviselést kívánó Krisztus-követés témái végigkísérik Jézus történetét. Mindezek előrevetítik Isten uralmának elvetését, illetőleg a farizeusok esetében ezt már be is mutatják. Ahogy Jézus utolsó útján egyre közeledik Jeruzsálemhez, megjelennek tanításában azok a példabeszédek, amelyek már nem az Isten uralmáról szólnak, hanem azok lázadását majd tragédiáját írják le, akik nem akarják őt elfogadni. A szőlőskert „először meghívott munkásai” — a zsidóság — előjogokat követel magának az isteni jószághoz (20,2–16), a gonosz szőlőmunkások pedig a végső leszámolásra szánják el magukat: Isten ural-

mának hirdetőit — először csak az Atya küldötteit, de aztán magát „a Fiút”, az isteni uralom örökösét — elfogják, megkínózzák és kivégzik (21,33—44). A „királyi menyegző” botrányba fullad: akiket először hívott meg, nemcsak visszautasítják a meghívást, de a hírnököket megverik, megkínózzák, megölik. A király a lakodalmi vendégségre úton-útfélen összeszedett, elesett emberek sokaságát hívja össze. Am ezeknek is előírja, hogy menyegzős ruhát viseljenek. Újabb botrány tör ki: van, aki menyegzői ruha nélkül — ünneprontóként — próbál résztvenni a lakodalmon. Az ilyeneket is kidobják: ugyanúgy járnak, mint az első meghívottak (22,1—14). Ez az utolsó példabeszéd hozza felszínre Jézus működésének kettős kudarcát. Egyrészt a hivatalos Izrael elveti őt, másrészt azok, akik elfogadják, egy ideig még a kiválasztott tizenkettő bensőséges közössége is, az „Isten-uralom” erkölcsét, a Krisztus-követés életstílusát nem képesek vagy nem hajlandók megvalósítani: értetlenek (15,16), kishitűek (16,8—9), gyenge a hitük (17,20), versengenek (18,1—5). Az „Isten uralmának” ez a feszültséget kiváltó s végül kudarcba fulladó meghirdetése vezet a negyedik beszédhez, amely vádbeszéd az írástudók és farizeusok ellen. A „Mózes tanítószekén ülő” vezetőkre hárul a vád, amiért Isten uralma nem valósulhatott meg a választott nép körében (23,1—36).

A történelmi Izrael üdvösségtörténeti szerepének lezárását jelenti Jeruzsálem pusztulása. Jézus a szerető szív keserűségével siratja meg népét és a szent várost (23,37—39), de ugyanakkor az apokaliptikus műfaj borzalmas képeivel megjövendöli az elkerülhetetlen pusztulást (24,3—28). Nyomban ide csatlakozik — mintegy a Hegyi beszéd ellenpólusaként — az Isten-uralom második és végső eljövételének meghirdetése: most már „hatalommal és dicsőséggel” (24,30). Ez a második eljövétel újabb magatartási szabályokat ír elő annak, aki hisz és ki akar tartani a hitben. Ezért az Isten uralmának újabb példabeszédeit halljuk, amelyek a „virrasztás” — a türelmes várakozás, hűség, rendületlen hit — kötelességeit vésik szívükbe azoknak, akik „hű és derék szolgák” akarnak maradni. Az evangélium utolsó hosszabb tanító egysége az utolsó ítélet leírása, amely az előző tanításokat már a „végső dolgok” — a zárszó — szemszögébe állítja be. Most látjuk, hogy az irgalom és megbocsátás, amit Jézus meghirdetett, egy jottányit sem vesz el abból, amit az Isten igazságos ítéletéről a törvény és a próféták korábban meghirdettek.

Maga a szenvedéstörténet is, amely a farizeusok Jézus elleni összeesküvésének lebonyolítása, egy csúcsponti jelenetében megismétli ezt a végső kifejeletet. Amikor Jézus a főpap előtt eskü alatt megvallja

messiásvoltát, rögtön hozzáteszi: „Látni fogjátok az Emberfiát ülni (ti. ítélőszéken) a Mindenható jobbján” (26,64). E szavakra felelve mondják ki felette a halálos ítéletet és végeztetik ki avval a váddal, amit a kereszt felirata kifejez: „Jézus, a zsidók királya”. Az evangélium távlatában ez annyit jelent: ő a zsidóság felett az Isten uralmának megvalósítására törekedett, de a nép vezetői a maguk uralma mellett döntöttek, s ezt a hellenista Római Birodalom árnyékában jobban látták biztosítva. Jézusnak pusztulnia kellett, mert a farizeusok, akik a nép vallási életének irányítását „Mózes székén ülve” maguknak követelték, és a szadduceusok, akik a római fennhatóság kiszolgálói és javadalmazai voltak, érdekszövetséget kötve Jézus ellen fordultak.

S íme a végkifejlet: Jézus tanítványai visszatérnek Galileában, s ott találkoznak vele ismét. Innen indulnak el a Feltámadott soha el nem enyésző társaságában („íme veletek leszek mindenkor”: 28,20), hogy az egész világnak elvigyék az Isten uralmának, megbocsátásának, megtérésre serkentő meghívásának örömhírét. Ennek minden néphez el kell jutnia ahhoz, hogy az idők vége — a végső beteljesedés és végítélet — elérkezzék.

c) Az Isten uralma közöttünk és az Egyház

Máté nem azonosítja a mennyek országát a mennyországgal. Ugyanakkor az Isten uralma nem valósul meg teljességgel és maradéktalanul az Egyházban sem. Máté azonban tudatosan úgy mutatja be Jézust és tanítványait, mint az Isten őszövetségi népének örököseit s egyben egy új közösség magvát, amelyet egyedül az ő evangéliuma nevez egyháznak, „ekklésziá”-nak (16,18; 18,16).

Isten népe szerves és folytatólagos egységet alkot a történelemben: Isten uralmának új népe azokból épül, akik keletről és nyugatról Izrael hagyományai köré csoportosulva, „Ábrahám, Izsák és Jákob köré települnek” (8,11). Ezért fontos Máté számára az Egyház alapításának, működésének és megpróbáltatásainak leírásában az őszövetségi idézetek használata. Miközben Jézus a tanítványok jövőjéről — megpróbáltatásairól, üldöztetéséről, botrányairól és sikereiről — beszél, az egyházi közösség későbbi sorsa minduntalan felvetődik, sőt kirajzolódik. A „tizenkettő” csoportja egyrészt világosan visszautal Izrael tizenkét törzsére (19,28), másrészt mind első szétküldésük az evangélium elején (a második beszédben: 10,5—42), mind oktatásuk „az egyházi beszéd”-ben (negyedik beszéd: 18,1—35) főképp a feltámadás után szerveződő egyházi közösség életére vonatkozik, s csak ebben az összefüggésben érthető igazán. Ez annyit jelent, hogy ami a Jézust

körülvevő közösséget vagy „gyülekezetet” illeti, Máté szövege együtt tükrözi Jézus földi működésének történeti eseményeit („a pogányok közé ne menjetek”: 10,6) és a küldetés egész világnak szóló, sosem szűnő aktuális folytatását, amelyet az evangélium utolsó verse hirdet meg legvilágosabban. Az evangelista feltehetőleg teljes tudatossággal mozog ezen a széles, összefüggő skálán, amely számára nem jelent „két különböző síkot”, mert ő az Egyház őszövségi előtörténetét, majd a Jézus földi életében összetömrült kis nyáját és a maga olvasótáborát egységben szemléli.

Akik a „történeti Jézus” problémáját a modern történetírás eszközeivel próbálják immár vagy 200 éve kibogozni, ez utóbbi ok miatt ábrándultak ki Máté evangéliumából. Ez a mű ugyanis egyszerre tartalmaz „archaikus” elemeket: olyanokat, amelyek az apostoli kor első évtizede után már „túlhaladottnak” látszanak s ezért a Jézus-hagyomány eredeti vagy csak kevésbé módosult formáit mutatják, másrészt minduntalan olyan mondások vagy utalások bukkannak fel, amelyek a hagyomány átalakított és értelmezett megfogalmazását képviselik, amennyiben a feltámadás utáni missziók és egyházi közösségek problémáit tükrözik. Az evangelista azonban — akárcsak az Egyház, amelynek hitét kifejezi — ezeknek az elemeknek szerves egységét mindennél fontosabbnak tartja. Hiszen az egész mű arról szól, hogy ugyanaz a dávidi Messiás, akit az Írások megígértek s aki Galileától Jeruzsálemig a mennyek országát hirdette, majd ezért Poncius Pilátus alatt kereszthalált szenvedett, ugyanaz az egyetlen Jézus Krisztus, aki „együtt” maradt az apostoli egyházzal. Ennek az Egyháznak a világítéletig kell *Krisztussal együtt járnia* a szenvedés kereszttűjét a világ országútjain és kell közvetítenie a Feltámadott dicsőséges életéből fakadó „újjaszületést” vagy „megújulást” („palingenesia”: Mt 19,28).

d) Krisztológia

A Máté-evangélium krisztológiájával a történeti kritika hasonló módon sokat bajlódott, mert a hagyomány különböző rétegeit az evangelista mindig vegyesen és összekeverten közli. Valóban a Máté-evangélium bőségesen tartalmazza azokat a kifejezéseket, amelyeket a történeti kritika az „archaikus” krisztológia tárházába sorolt. Ilyen a „Dávid fia” megszólítás, amelyről már fent szóltunk. De elsősorban ilyen az „Emberfia” kifejezés, amely az arám „*bar nasa*” fordítása, és ez Máténál igen gyakori. Néha minden eszkatologikus mellézköze nélkül, látszólag csak mint szemita fordulat szerepel, amellyel Jézus egyszerűen önmagára utal (vö.: pl. 16,13): ilyenkor azt hisszük, hogy

az általános alanynak reflekszív értelmű használatával van dolgunk (azt mondjuk, hogy „az ember” ezt vagy azt teszi, s közben azt akarjuk mondani: „én” most ezt vagy azt teszem). Máskor viszont nagyon is az a benyomásunk, hogy „az Emberfia” különleges jelentést hordoz: a Dániel próféta által megjövendölt „utolsó idők” égi Küldöttjére utal (vö.: pl. 26,64). A különféle rétegekből származó messiási címek ilyen szabad keveredése sok elméletnek adott helyet, s éppen az Emberfia esetében az értelmezések és elméletek szinte áttekinthetetlen tömegét szülte.²¹ Hasonlóképpen „archaikus” krisztológiát fejez ki a „szolga” cím is, amely Máté Izajástól vett idézeteiben szerepel.²² Biztosan nem egyszerű szolgálégnyt jelent, hiszen az izajási szöveget a Hetvenes fordítás is olyan görög szóval (*pais*) fordítja, amely egyaránt jelenthet gyermeket és szolgát. De már Izajás héber szövegében párhuzamot találunk a „szolga” (*ebed*) és a „választott” (*bachír*) között, ahol a választottat — az Ószövetségben ez mindig így van — mint az Isten választottját jelenti. Ilyen különleges értelemben jelentheti az Ószövetségben mindkét kifejezés Dávidot is, az Isten gyermekét/szolgáját vagy szeretett választottját és persze a dávidi Messiást, akiben mindkét fogalom teljessége megvalósul.²³ Jézus minden más szolgát, választottat, fogadott gyermeket meghalad — ő a „szeretett” Fiú.²⁴

Máténál Jézus alakjában erősen kidomborodik — elsősorban a Hegyi beszéd során — a *törvényhozó* alakja. Ezekben a szövegekben Jézus úgy áll előttünk, mint egy második Mózes, az ószövetségi törvényhozó szerepének folytatója, vagy még inkább, mint az, aki Mózeset nemcsak folytatja, de beteljesíti és meghaladja. Mint az új törvényhozó, magasabbrendű törvényt alkot és új népet alapít. „Azt mondták a régieknek... én pedig azt mondom nektek” — ebben a formában hirdeti meg Jézus a törvény beteljesítését: egy olyan „igaz élet” (*dikaíosyné*) erkölcsi szabályait, amely „fölülmúlja az írástudókét és farizeusokét” (5,20). Ezen is túllépve, egyenesen magának a mennyei Atyának Jézusban kinyilvánuló tökéletességét állítja elénk eszményképül: „Legyetek olyan tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok tökéletes” (5,48).

A szinoptikusok krisztológiájának csúcsát két fogalom egybekapcsolódása képezi. Ez a két fogalom az istenfiúság és a szenvedésen át elért megdicsőülés. E kettő együttes megvalósulása azonban titok, amelyet az evangéliumok szerint a tanítványok Jézus életében sosem értettek meg, bár Jézus ismételten beszél róla. Nyilvánvaló, hogy amit az evangélista leír, az már a megértett tanítás: a kereszthalál és a feláradás fényében végre befogadott és bekebelezett kinyilatkoztatás.

Alapelemeit ugyan a történeti Jézus prédikációja szolgáltatta, de összefüggő kép megalkotása csak a feltámadás hitében alakulhatott ki.

Az *istenfiúság* fogalma nem pusztá szópár. Két szó összetétele és Jézusra alkalmazása, nem elég ahhoz, hogy a mondanivaló lényegéhez elvezessen. Maga Izrael is mondható Isten gyermekének, hiszen ezt a népet Isten mint édesapa teremtette, nevelte, táplálta, vezette, ha kellett büntette és leckéztette. A Messiás is, mint Isten fia, jelenthetett volna nem többet és mást, mint az Isten különleges választottját — szeretett gyermekét. A dávidi dinasztiahoz fűződő ígéretek akár Nátán próféta szavaiban (2Sám 7,4—16), akár az erre épülő zsoltárhagyományban (vö.: Zs 89,29—38; 132,11—12) az atya és fiú viszonyát alkalmazzák a királyra (Zs 2; 110), aki, mint Isten közvetlen eszköze van hivatva megvalósítani a politikai-dinasztikus teokráciát. Isten nevében és az Ő jelenlétét kiterjesztve gyakorolja a királyi hatalmat a nép felett. Ez a politikailag színezett dávidi-messiási istenfiúság fogalma vált ugyanakkor a legnagyobb akadályává annak, hogy a tanítványok megértsék Jézus igazi kilétének titkát.

Nem meglepő tehát, hogy Máté evangéliuma nagyon óvatosan bábrik az istenfiúság fogalmával. Ezt legvilágosabban talán Péter hitvallásának szövegében látjuk. Mt 11,25—30 bizonyos fokig előkészíti a „terepet”:

*„Mindent átadott nekem Atyám.
Senki más nem ismeri a Fiút csak az Atya,
és senki nem ismeri az Atyát, csak a Fiú,
s az, akinek a Fiú őt kinyilatkoztatja.”*

Ezért azután a 16. fejezetben, amikor Jézus a tanítványoktól megkérdi, hogy őt az emberek kinek tartják, nem is várhatjuk, hogy a „tömegek” a maguk eszéből felfogják Jézus igazi kilétét és mivoltát. „És ti kinek tartotok engem?” — hangzik el a következő kérdés. Péter felelete Jézus szerint is helyes és találó: „Te vagy a Messiás, az élő Isten Fia.” De éppen ezért Jézus rögtön jelzi, hogy ilyen ismeretre Péter nem „a test és vér” (héber kifejezés: nem az emberi természet; vö.: Gal 1,16) alapján tett szert, hanem a menyei Atya különleges kinyilatkoztatásából. Vagyis Jézus istenfiúsága nem olyan fogalom, amely a tömegek várakozásának megfelel: nem Istentől kapott politikai hatalmat jelent, nem is az Úr Izrael feletti királyságának gyakorlására ad megbízatást, hanem egy kizárólagos, titokzatos és az emberi megismerés számára rejtett kapcsolatot jelent Jézus és az Atya között.

Ennek felfedezése vagy meglátása csak kinyilatkoztatás útján lehetséges.

A Máté-evangélium e kérdést illetően nemcsak tanításában, de szóhasználatában is hallatlanul következetes. Jézus beszél „a ti mennyei Atyátokról” és az „én Atyámról”, a többes szám első személyt azonban sosem használja: „a mi mennyei Atyánkról” soha sincs szó, mivel Jézus viszonya az Atyához nem egyenlő rangú, nem azonos színvonalú a tanítványokéval. A „mi Atyánk” kifejezés az evangéliumokban csak egyszer szerepel: a Miatyánkban (Mt 5,9), akkor amikor Jézus arra tanít hogy így *imádkozzatok* (nem pedig *imádkozzunk*).

Jézus „az Isten Fia”: ezért beszél magáról a Máté-evangéliumban úgy, mint aki egyszerűen a *Fiú*. Ő minden istengyermeiség alapja és forrása, mert minden megszorítás és körülírás nélkül egyedül Ő az Isten Fia. Máté 16,16–17 azt a benyomást kelti, hogy mindezt Péter nyomban felfogta és magáévá tette, s erre a hitvallásra válaszolt Jézus, amikor őt „sziklának” nevezte és a messiási közösség rendíthetetlen alapjává tette. Ez a benyomás azonban megint csak a Máté-evangélium sajátos perspektívájából fakad. Mihelyt Jézus a saját közelgő szenvedéséről kezd beszélni (16,21), Péter mindjárt tanújelét adja értetlenségének: ő, akit a tizenkettő szószólójának tekinthetünk, négysemmiképpen tiltakozik Jézusnál a szenvedés megjövendölése ellen. Jézus válasza Péter magatartását éppen olyan páratlan keménységgel ítéli el, mint ahogy az előző versekben Pétert, mint a szikla-alapot, páratlan módon felmagasztalta. A válasz így hangzik: „Takarodj előlem, sátn!” Ahogy az előbb Péter azért kapott dicséretet, mert az Atya kinyilatkoztatását befogadta, most azért kapja a szidalmat, mert „emberi módon és nem Isten gondolatai szerint érez” (16,23).

A Fiú tehát, aki szenvedés és kereszthalál által jut el Atyja dicsőségébe és trónjára, történeti értelemben az evangélium utolsó lapjáig meg nem értett titok marad. Maga Péter is csak a háromszoros tagadás bűne után tud szakítani avval a szemlélettel, amellyel a kereszt ellen oly hevesen tiltakozott, s amelyet Jézus mint útját keresztező akadályt „botránykőnek” (*skandalon*) nevezett (16,23).²⁵

Ahhoz, hogy a Máté-evangélium krisztológiáját összefoglaljuk, ismét a római levél első verseire kell visszautalnunk:

„Pál, Jézus Krisztus (=Messiás) szolgálja,...
arra választott, hogy hirdesse Jézus evangéliumát,
*amelyet ő már **prófétái által előre meghirdetett,***
*Fiáról, aki **Dávid utódként született** test szerint,*

*de Isten Fiává tétetett hatalomban a megszentelő Lélek szerint
feltámadása révén a holtak közül,
Jézus Krisztusról, a mi Urunkról,
aki által kegyelmet kaptunk és apostoli küldetést,
hogy engedelmességre és hitre készítsünk minden népet...”*

(Róm 1,1—4)

Amit a fentiekben kifejtettünk, szinte maradék nélkül össze van foglalva e négy vers kulcsszavaiban: Jézus egyrészt születésétől fogva *Dávid fia*, másrészt *Isten Fia*, de ez utóbbi Fiúság dicsősége (= Fiúsága hatalomban) *csak a halál és a feltámadás útján* lesz örökrésze, s csak miután ebben részesült, mint a „mi Urunk”,²⁶ küldi tanítványait apostoli küldetéssel *minden nép közé*.

Ez a szoros párhuzam a Máté evangélium krisztológiai programja és a római levél bevezető versei között nemcsak meglepő vagy érdekes, de egyedülállóan fontos, és talán azt is mondhatnánk: megdöbbentő. A római levél ugyanis meglehetősen pontossággal keltezhető: Kr. u. 57—58-ban íródott. Továbbá, csak egyetlen páli fordulat található benne: a „test szerint — lélek szerint” kettőssége. Egyébként, mivel ezekben a versekben Pál mintegy bemutatkozik a római közösségnek, egy olyan krisztológiai összefoglalást használ, amelyet mind Pál, mind a római keresztények az őket evangelizáló apostoli hithirdetők-től vettek át. Vagyis az a krisztológia, amit Máté könyve tükröz, bizonyíthatóan a Pált megelőző apostoli hagyományban gyökerezik, vagyis fő vonásaiban az első apostoli nemzedék Krisztus-szemléletének összefoglalása. Ez a tény már önmagában valószínűvé teszi a Máté-evangélium korai keltezését, valamint annak antióchiai eredetét úgy, ahogy azt a fentiekben kifejtettük. Hiszen Pál missziós útjainak és „kiképzésének” Antióchia volt a „főhadiszállása”. Aligha tévedünk, ha a Máté-evangélium krisztológiájában az első missziók anyaegyházának teológiai szintézisét fedezzük fel.

Jegyzetek

1 Ez a mondás ilyen formában csak Máténál található. A párhuzamos helynek Lukácsnál (13,28—29) eltér a szövege: egyrészt nem a kafarnaumi csodával van összekötve másrészt Jézus a négy égtájat sorolja fel, ahonnet „az ország” új tagjai jönnek.

2 Az evangélium ilyen leírása nem Pál stílusát tükrözi; ezt ő korábbi forrásokból merítette, tehát a legrégebb apostoli prédikációt írja le. Vö.: Farkasfalvy D., *A római levél*, Eisenstadt 1983, 4—5.

3 A jézusi szájhagyomány és annak írásba foglalása a mai evangéliumkutatás egyik legfontosabb témája. A kérdésnek még ma sem elévült tárgyalását tartalmazza X. Léon-Dufour műve, *Lés évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963.

4 A név jelentése „Isten ajándéka”. Arám formája Mattai volt. Ugyanazon töből származik Mátyás apostol neve, amelyet Lukács „Matthias”-nak ír (ApCsel 1,23); ennek a héber/arám megfelelője Mattijah lehetett.

5 Ezt a feltevést megerősíteni látszik a „Lebbeus” név, amely Máté és Márk evangéliumának számos régi kéziratában szerepel, mint az egyik apostol neve, rendszerint Tádé neve után vagy annak helyében. Minthogy mindenütt csak tizenkét apostol kiválasztásáról van szó, a Thaddaeus vagy Lebbeus igazában egy tizenharmadik név, amit Lukács apostollistáiban „Judas Jakobou” (a legtöbb fordítás szerint „Jakab fia Júdás”) helyettesít. (Erről a Júdásról vö.: a Júdás levél bevezetését.) Ez azt jelentené, hogy a tizenkettő két módon megőrzött névsora egy „duplikáció”-t tartalmaz, vagyis az egyik személy két különféle néven szerepel. Ha Máté és Thaddeus/Lebbeus ugyanaz a személy, akkor talán van magyarázat arra, hogy Lukács miért a „Lévi, Alfeus fia” nevet adja a megtérő vámosnak. Máté mint „levita” kaphatta ezt a nevet, akár melléknévként, akár azért, mert így tudták Mátyástól megkülönböztetni. Vagy csak véletlen folytán a „levita” („leues”) szóból tévesen személynév lett. Van erre más, jobban ismert példa is. Simon, Jónás fia (a János-evangéliumban: János fia) Péter néven, Zebedeus két fia pedig Márknál „Boanergész” néven is szerepel. Simon Pétert Szent Pál rendszerint arám nevén Kéfásnak nevezi. Másutt viszont ugyanez a Péter mint Simon (pl. Lk 22,31) vagy Simeon (2Pét 1,1; ApCsel 15,14) szerepel. Tehát van példánk kettős arám/héber névre, amennyiben a kettő közül az egyik ún. „ragadmány-név” vagy „becenév”, vagy a közelmúlt szóhasználata szerint (lásd a „Lenin” és „Sztálin” név eredetét) „mozgalmi” név. Vö.: W. Albright—C. S. Mann, *Matthew*, Anchor Bible 26, Garden City 1971, CLXXII—CLXXXI. Ez a könyv a híres orientalista és biblikus William Albright posztumusz kommentárja, amelyet — befejezetlen volta miatt — C. S. Mann rendezett sajtó alá. Értéke elsősorban a személy- és helynevek valamint földrajzi kérdések új megoldásában van. Albright más kutatók eredményeit is idézi. Vö.: B. Lindart, „Matthew, Levi, Lebbaeus and the Value of the Western Text” *New Testament Studies* 4 (1958) 226—232; R. Pesch, „Levi-Matthäus, ein Betrag zur Lösung eines alten Problems” *Zeitschrift für neutest. Wissenschaften* 59 (1968) 15—23.

6 Vö.: G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford 1946.

7 Lásd pl. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, 29—30.

8 A töredéket Eusebius, 4. századi egyháztörténete őrizte meg: III,39,16.

9 Vö.: Vanyó László, *Az őskeresztény egyház és irodalma*, Budapest 1980, 194: „A héberek szerinti evangélium megírását a 120–140 közötti években tételvezhetjük fel.”

10 A kérdés ugyan még vitatott, de az a tény, hogy Máté az ószövetségi szövegeket legtöbbször a Hetvenes fordításból idézi igen erős érv mellett, hogy az evangélium eredetileg görögül íródott.

11 Vö.: W. F. Albright—C. S. Mann, *Matthew*, Anchor Bible 26, 1971, CLXXIX—CLXXXVI.

12 Evvel nem állítjuk, hogy az „Euangélion kata Matthaion” cím magától a szerzőtől ered. Inkább az látszik valószínűnek, hogy az egyházközösségek alakították ki az evangéliumok címeit. Mindenesetre mihelyt egy közösségen belül több evangélium került használatba, a „kata Matthaion”, „kata Markon”, szükségessé vált ahhoz, hogy a műveket meg lehessen különböztetni. Szabad legyen megjegyezni itt, hogy a „Máté szerint”, „Márk szerint” stb. megjelölés mind a mai napig éرتetlenül megmaradt a latin és görög nyelvű liturgiában. Csak a népnyelvű fordítások teszik a „szent” szót az evangelista neve elé, lerontva ezzel az eredeti címek archaikus jellegét. Gyakran egy olyan szokás bevezetése, ami a tiszteletet növelni látszik, éppen nem fejez ki elég tiszteletet a múlt egy-egy féltve őrzött nyelvi ereklyéje iránt.

13 Pápiász avval, hogy arám eredetiről beszél, amelyet mindenki a maga képességei szerint fordított le és értelmezett, valóban ezt a benyomást kelti, de nem állítja, hogy Máté műve a legősibb. Elsőnek Szent Iréneusz állítja Kr. u. 180 körül, hogy Máté evangéliuma időben megelőzte a másik három kánoni evangéliumot (vö.: *Adversus haereses* III,1,1).

14 Vannak azonban olyan szerzők, akik az evangéliumnak egy korábbi „változatára” vonatkoztatják Pápiász töredékét. Ezt kizárni nem lehet, de állítani sem szükséges, bizonyítani pedig lehetetlen.

15 Maga Josephus, mint ifjú lázadó, rövid ideig Galilea katonai vezetője volt, de hamarosan római fogságba esett és átállt az ellenség pártjára.

16 „Ha te zsidó létedre pogány módon s nem zsidó szokás szerint élsz, hogyan kényszerítheted a pogányokat arra, hogy zsidó módon éljenek?” (Gal 2,14).

17 A „raka” szó görögül értelmetlen, igazában az arám „rega” fonetikusán átírt (és elferdített) formája. „Rega” arámul „értéktelent”, „fikarcnyit” jelent; a mai héberben a „pillanat” vagy „másodperc” kifejezésére használják. Állítólag a rabbinikus írásokban gyakran előfordul, mint lekicsinylő, sértő kifejezés: „senkiházi!”

18 A magyar fordításokban „buta” (BD), „ostoba” (SzIT, PB).

19 A történészek szerint a sziriai Antióchia az 1. században Róma és Alexandria után a Birodalom harmadik legnagyobb városa volt.

20 A Máté evangélium statisztikai adataira jó forrás: B. Rigaux, *Témoignage de l'Évangile de Matthieu*, Paris—Bruges, 1967.

21 Vö.: M. Müller, *Der Ausdruck „Menschensohn” in den Evangelien*, Brill 1984.

22 A Jáhvé szolgájáról szóló négy költeményről van szó, amelyet a történeti kritika az izajási szövegeket kiadó ún. Deutero-Izajásnak, vagy „Második Izajásnak” tulajdonít a babiloni fogság idejéből: Iz 42,1—9; 49,1—6; 50,4—16; 52,12—53,12. Ezek közül az elsőt és a negyediket Máté — az evangelisták közül egyedül Máté — kifejezetten idézi (Iz 42,1—4 = Mt 12,18—21 és Iz 53,4 = Mt 8,17), de mind a négyre ismételtlen utal.

23 Vö.: O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958 65.

24 Mt 12,18 — Iz 42,1—4 kifejezett idézete — a „bachír” szót nem „választottnak”, hanem „agapétos”-nak, „szeretett”-nek fordítja. Jézus megkeresztelésének történetében is az égi hang, amely „a szeretett Fiúról” tesz tanúságot, Iz 42,1-re tartalmaz utalást: itt mind a három szinoptikus evangélium azonos szóval él (agapétos), egyedül János evangéliumának egyik ősi variánsa (Jn 1,34) hozza a héber szöveghez közelebb álló „választott” (eklektos) kifejezést. Erről bővebben: O. Cullmann, op cit., 65.

25 A „terhemre vagy” fordítás (BD) elfogadhatatlan, „botrántoztatsz” (SzIT) is szövegkritikailag valószínűleg téves (a „skandalon ei emoi” változatnak felelne meg), a protestáns Biblia egyébként annyiszor kiváló fordítása, szintén félresikerült: „Bűnre csábítasz”. A görög szöveg (skandalon ei emou) szó szerint: „(botrány)kövem vagy nekem”, tehát értelem szerinti fordítása: akadályt gördítesz elém, vagy: akadállyá váltál számomra. Vagyis a „kőszikla” most olyan kővé vált, amelybe az ember megbotlik és felbukik.

26 A kéziratok nagyrésze Mt 28,16 -ban belefűzi „ho kyrios” (az Úr). Bár ez talán nem volt része az eredeti szövegnek, a tizenegy mindenesetre a feltámadt Jézus láttára térdre borul (idontes auton prosekénysan), s mintegy Urukak hódolva fogadja utolsó parancsát (28, 17).

NEGYEDIK FEJEZET

MÁRK EVANGÉLIUMA

1. A Márk-evangélium szerepe az Egyházban és az evangélium-kutatásban

Márk evangéliumát a modern kutatás előnyben részesíti, míg az ókor és a középkor egyháza minden jel szerint inkább „mostohagyermekként” kezelte. Persze ahogy szinte minden állítás, ami Márkról manapság elhangzik, a fenti mondat is csak megszorításokkal érvényes. Pápiász, a kis-ázsiai egyházatya, akit a Máté evangéliummal kapcsolatban már idéztünk, Márk evangéliumának nagy tekintélyt tulajdonít, mert tartalmát Péter prédikációjából származtatja.

A ránk maradt Pápiász-féle szövegtöredék Márk evangéliumát megvédi azokkal szemben, akik úgy gondolják, hogy nincs benne elég rend és rendszer. A vád Pápiász szerint formailag érvényes, de az evangélium hitelét nem rontja le. Oka ugyanis az, hogy Márk műve Péter alkalmi prédikációit tartalmazza, amelyeknek hűséges és pontos írásba foglalása olyan könyv megírásához vezetett, amely sem a teljesség igényével nem léphet fel, sem egy egységes és jól meg szerkesztett írásmű jegyeit nem viseli magán. Pápiász adatai azt jelzik, hogy Kis-Ázsiában Kr. u. 130 körül Márk evangéliumát nemcsak ismerték és elismerték, de viták és ellenvetések tárgyát is képezte.

Aki ma Márk evangéliumát elfogulatlanul olvassa — főleg ha már előbb Mátét tanulmányozta — kénytelen elismerni, sőt megtoldani a kifogásokat s egy sor kérdést feltenni, amelyre nincs egyszerű, világos válasz. Ez az evangélium szinte teljességgel elhanyagolja, hogy főszereplőjéről világos személyi adatokkal szolgáljon: se születéséről, se származásáról nem beszél. Azt ugyan említi, hogy Jézust egyesek „Dávid fiának” nevezik (10,48), de sosem derül ki, hogy „a dávidfiúság” hihető-e (vö.: 10,35—37) vagy egyáltalán fontos-e. Máriának, Jézus anyjának neve csak mellékesen merül fel egy kérdőmondaton belül (6,3: „Nem ez az ács, a Mária fia?”), de József neve, aki Máté (1,16), Lukács (4,22) és János (vö.: Jn 1,45) szerint mindenki szemében Jézus

apjának számított, nincs is megemlítve. A Márk-evangélium Jézus származásáról és gyermekkoráról nem tudósít.

Az evangélium befejezése még több problémát okoz mind a hívő olvasónak mind a biblia-kritikusoknak. A szakemberek csaknem egyöntetű véleménye szerint az evangélium eredeti szövege a 16. fejezet 8. versével megszakad — egyesek szerint „lezárul” —, s ez mindenképpen magyarázatot igényel. Mk 16,8 szerint ugyanis az utolsó szó így hangzik (a Jézus sírjában angyali jelenést látó asszonyokról van szó): „és nem mondtak senkinek semmit; féltek ugyanis”. Nem ismeretes egyetlen olyan ókori görög írásmű, amely az „ugyanis” (*gar*) szóval fejeződne be. Nem meglepő tehát, hogy a legtöbb kéziratban e vers után a szöveg tovább folytatódik. A Márk evangélium záradéka azonban a különféle kéziratokban nem egyforma. Leggyakoribb az ún. „kánoni” záradék, amelyet Szent Iréneusz, az újszövetségi kánon legrégebb tanúja Kr. u. 180 körül kifejezetten idéz, sőt már valószínűleg Szent Jusztin vértanú is ismert Kr. u. 150 körül. A három legtekintélyesebb ősi újszövetségi kéziratból azonban csak egy (az Alexandriai kódex) tartalmazza, a másik kettőből (a Vatikáni és Sínai kódexből) hiányzik. Úgy tűnik azonban, hogy az Egyház a kánon kialakulása során Márk könyvét evvel a végződéssel (Mk 16,9—20), sorolta a négy apostoli tekintélyű evangélium közé.¹ Ezt a végződést találjuk a modern bibliákban is.

Márk evangéliuma tehát különös írásmű. Az eleje nem nyújt megfelelő bevezetést, s a vége nyilvánvalóan befejezetlen. Hozzátehetjük még: az egész könyv vázaltszerű és hiányos, legalábbis annyiban, hogy sok mindent csak futólag említ, de nem fejt ki. Egyik legfeltűnőbb hiányossága az, hogy rögtön a könyv elején említi és méltatja Jézus tanító tevékenységét (1,22: „Tanítása ámulatba ejtett mindenkit”; 1,39: „bejárta egész Galileát, hirdette az igét”; 2,13: „az egész sokaság utána tódult, ő pedig tanította őket”), de Jézus tanításából csak nagyon keveset közöl. Részletes beszámolót kapunk arról, hogy Jézus a tömegeket rendszerint példbeszédben oktatta (4,2; 4,11—14; 4,33—34), de az evangélium mindössze négy példabeszédet tartalmaz, hármat az elején (4,1—9. 26—29. 30—34) és egyet a végén (12,1—10). A mű igazában felkelti, de nem elégíti ki az olvasó érdeklődését. Úgy tesz, mintha feltételezné, hogy az olvasó sok mindenről más forrásokból is értesült vagy értesülhet. Amit Jézus életéről vagy tanításáról elmond, annak fontosságát, jelentőségét és történelmi háttérét pusztán e könyv ismerete alapján nem lehet megérteni.

A modern bibliatudomány gyakran Márk evangéliuma alapján próbálta az „evangélium” műfaját megfogalmazni, s ezért jutott a következő meghatározáshoz: „bevezetéssel ellátott szenvedéstörténet”.² Ez a fogalmi meghatározás bizony nem kielégítő. A baj abban rejlik, hogy egy személy „szenvedéstörténetéből” (bevezetéssel vagy anélkül) csak akkor lesz irodalmilag vagy akármilyen értelemben kielégítő könyv, ha e személy kilétéről és jelentőségéről, — a Krisztus-hit esetében hozzátehetjük: és a szenvedést követő feltámadásról — megfelelő módon értesülünk. A Márk-evangéliumban tehát a „műfaj” csonka és hiányos — ez az evangélium nem alkalmas arra, hogy magát a műfajt belőle kiindulva határozzuk meg. Tehát *eleve* valószínűtlen, hogy ez a könyv lenne a „meghatározó egyedi eset”, vagyis az „első evangélium”, amelyet követően az evangélium mint irodalmi műfaj létrejött.³

2. A Márk evangéliumának eredete

Az evangélium csonka vagy vázlatos jellege nem jelenti az irodalmi szerkezet hiányát, még csak elnagyolt jellegét sem. Csak arról van szó, hogy Márk az olvasó részéről sok mindent feltételez: egyrészt a szóbeli hithirdetés ismeretét, másrészt annak tudatát, hogy ez a könyv a Jézusra vonatkozó ismereteknek se nem kizárólagos, se nem kimerítő forrása. Ha mi Márkot mindezek tudatában, tehát *egy nagyobb és teljesebb keresztény hagyományon belül*, azaz *egy vele egykorú, de szélesebb Jézus-hagyomány keretein belül* tanulmányozzuk, a kérdések leegyszerűsödnek. Kiderül, hogy ez a könyv tudatosan csak egy bizonyos távlatra szorítkozik; nem törekszik teljességre, hanem egy szűkebb, de meghatározott program szolgáltatásban mutatja be Jézust és a hozzá fűződő hagyományt.

Ha ezt a szemszöveget elfogadjuk, érthetővé válik az a hagyomány is, amit a fent említett Pápiász-töredék megőrzött. Pápiász szövege így hangzik:

„Azt is mondta a preszbiter, hogy amikor Márk Péter tolmácsa volt, mindazt, amiről tudomást szerzett, gondosan le is írta, bár nem rendszerbe foglalva adta elő mindazt, amit az Úr tett és tanított. Ő maga ugyanis se nem hallotta az Urat, se nem volt követője, hanem amint mondtam, a Péteré, aki visszaemlékezések (chreiai) formájában adta elő tanításait, de anélkül, hogy az Úr szavait irodalmi keretbe (syntaxis) foglalta volna. Ennél fogva Márk

nem vétett avval, hogy az egyes dolgokat úgy írta le, ahogy róluk tudomást szerzett. Egy valamire ugyanis vigyázott, hogy ti. ne hagyjon ki semmit abból, amit hallott és semmit belőlük meg ne hamisítson."⁴

Pápiász tanúságának fenti fordítása eltér attól, amely közkézen forgó tankönyvekben vagy kézikönyvekben ismeretes.⁵ Itt elsősorban Joseph Kürzinger tanulmányaira alapozunk. "Az ő érdeme volt, hogy Pápiász szövegében a retorika szakkifejezéseit azonosította és értelmezte. Hierápolisznak, ahol Pápiász püspök volt, magas kultúrájú szellemi élete a görög retorikai iskolák befolyása alatt állt. Nem messze feküdt Rhodostól, ahol Cicero és Julius Caesar tanult; közvetlen közelében feküdt Pergamon, Szmirna és Efezus, — csupa olyan város, amely a korabeli irodalmi élet fellegvárával, Alexandriával is képes volt versenyezni. Ezért helytálló a feltevés, hogy szövegünk szerzője az evangéliumokat a korabeli retorika nyelvén mutatja be, vagyis nyelvi-irodalmi értékeiket és hiányosságaikat a hellenista irodalmárok fogalmai szerint tárja fel vagy védi meg.

Pápiász eszerint arról számol be, hogy Márk evangéliuma Péter „anekdotázó elbeszéléseit” („*chreiai*” ilyen *műfajra* utal) örököltette meg anélkül, hogy Jézus tanításának rendszeres előadására törekedett volna. Ezt nem is tehetette, mert nem volt Jézus közvetlen tanítványa, hanem Pétert hallgatta és fordította. Forrásához igazodott, s nem próbálta azt más irodalmi formába öltöztetni; inkább csak arra vigyázott, hogy semmit ki ne hagyjon, semmit meg ne hamisítson.

Pápiász adatait Márk evangéliumáról sem lehet félretenni vagy kétségbevonni. Amit közöl, a 2. század végén közkincs az Egyházban. Szent Jusztin az evangéliumokat rendszerint mint „az apostolok visszaemlékezéseit” (*apomnēmoneumata*) idézi.⁸ Az *apomnēmoneumata* is a klasszikus retorika szakkifejezése, a „*chreiai*”-hoz hasonlóan anekdotikus feljegyzéseket, híres emberek mondásait, életükből fennmaradt történetek/események adatszerű gyűjteményét jelentette.⁹ Ugyanakkor Jusztin nemcsak ismerte Márk evangéliumát, de egyik művében Mk 3,16-ra így utal: „ahogy az ő (ti. Péter apostol) visszaemlékezéseiben meg van írva”.¹⁰ Jusztin adatai megegyeznek avval, amit Pápiász mond, de attól függetlennek tűnnek, hiszen Jusztin más szakkifejezéssel él.¹¹ Ugyanakkor mintegy mellékesen, vagyis anélkül, hogy Márk evangéliumával külön foglalkozna, közli a Pápiász-féle hagyományt. Az a benyomásunk, hogy az Egyházban többé-kevésbé közismert adatokat idéz. A 2. század végén élő Irénéusz, alexandriai Kelemen és Tertullian, majd néhány évtizeddel ké-

sőbb Origenész — akik mind a Birodalom különféle részein éltek — ugyanezt tanítják: Márk evangéliuma Péter prédikációjára támaszkodik.

Ha a Pápiásztól ismert hagyományt, amelynek megbízhatóságát legújabbán Martin Hengel védte meg,¹² mi is komolyan vesszük, a Márk-evangélium jellegzetességei érthetővé válnak. A könyv maga világos módon szóbeli közlésre épül. Hozzá kell tennünk, hogy Péter „visszaemlékezései” nem kedélyes „mesélgetés” keretében történtek, hanem minden bizonnyal a vasárnapi istentisztelet keretein belül, ahogy az őskeresztény eucharisztikus összejövetelek alatt a Jézusra való „visszaemlékezés” szokásban volt. Szent Jusztin leírása szerint először a Szentírásból (az Ószövetségből) olvastak, majd az apostolok „visszaemlékezéseire” került sor.¹³ Ez utóbbi persze Péter apostol személyes jelenléte esetén nem felolvasást, hanem előszóval való elbeszélést kellett, hogy jelentsen. Hogy Péter maga csak tolmács segítségével tudott előadni, aligha meglepő. Márk szövege viszont tele van olyan stílusjegyekkel, amelyek legjobban akkor érthetők, ha feltételezzük: e szöveg alapját szemita nyelvű szóbeli közlés képezi, amit a szerző görög nyelven aggályos szöveghűséggel, nem egyszer szolgai fordítással adott vissza.

3. Az evangélium szerzője

Pápiász adatait a bibliakritika Márkkal kapcsolatban is számtalanszor megkérdőjelezte. A legegyszerűbb „szkeptikus megoldás” az, amely a fenti „adatokat” Péter első levelének egyetlen verséből (5,13) és Pápiász fantáziájából vezeti le. Péter első levele ugyanis, miután közli, hogy a levelet az apostol nem önállóan, hanem „Szilvánusz által” írta, „Márk fiam” üdvözetét tolmácsolja. E „levezetés” logikai hibája elsősorban az, hogy az idézett vers alapján inkább arra lehetett volna következtetni, hogy Péter „tolmácsa” vagy „íródeákja” nem Márk, hanem Szilvánusz volt. Vagyis, amíg az idézett vers (1Pét 5,13) értelmé Pápiász adatainak ismeretében egyszerre kiviláglik, addig magának Pápiásznak — ha nincs más adat birtokában — azt kellett volna belőle „levezetnie”, hogy Péter „visszaemlékezéseit” Szilvánusz írta le.

Van azonban egy fontosabb összefüggés is, amiről az Apostolok Cselekedeteiben olvasunk. Ezt Lukács anélkül közli, hogy Márk bármilyen „irodalmi tevékenységére” utalna. Az ApCsel 12,12 szerint,

amikor Péter csodásan kiszabadul Heródes Agrippa börtönéből, „Máriának, János, más néven Márk anyjának házába siet”. Ez a mondat önmagában eléggé mutatja, hogy Márk ebben az időben az egyházon belül meglehetősen ismert személyiség, mert különben anyját Lukács nem órá utalva azonosítaná. Márkról azonban Lukács sok egyebet is tud. Márk annak a Barnabásnak az unokaöccse, aki Pált misszionáriusként felkarolta, s akivel Pál első térítő útjára ment. Márk is elkísérte őket (12,25), de ő Pamfiliában elvált tőlük (13,13). A második térítő út előtt Márk viselkedése miatt Pál és Barnabás összekülönbözött:

„Barnabás magával akarta vinni a Márknak nevezett Jánost is. Pál azonban azon a véleményen volt, hogy ne vigyék megint magukkal, mert Pamfiliában elhagyta őket, s nem ment velük a munkába. Így nézeteltérés (paroxysmos) támadt köztük s elváltak egymástól. Barnabás Márk kíséretében Ciprusba hajózott, Pál viszont Szilászt választotta s azután... útnak indult” (15,37—39).

A fenti adatokból három dolog derül ki: 1. Volt egy fiatalember Jeruzsálemben, akinek családjához Péter oly közel állt, hogy amikor a börtönből éjnek idején kiszabadult, az ő anyja házában keresett menedéket. 2. Ez a fiatalember a keresztény missziókban kezdettől fogva részt vett, de Páltól elvált, éspedig azzal a következménnyel, hogy nagybátyja, aki eredetileg Pál fő támogatója volt, ugyancsak összekülönbözött Pállal, és nem Pállal, hanem inkább vele ment missziós útra. 3. Ekkor került Pál mellé az a Szilász, aki Pál leveleiben többször szerepel („Szilvánusz” néven: 1Tessz 1,1; 2Tessz 1,1), s aki aztán — 1Pét 5,13 szerint — ugyancsak Péterhez társult, akárcsak Márk. Egy negyedik következtetés is kínálkozik (egyelőre csak minden további „mellézköngye” nélkül említjük): Lukács ismeri, sőt elismeri ennek a János—Márknak a fontosságát, de ő, mint Pál odaadó híve, nem lelkesedik ezért az emberért (nem is kell nagyon a sorok között olvasni!), mivel Pált „a munkában” cserbenhagyta, majd később Barnabással egy „összekülönbözés” oka lett.

Mit kell viszont arról gondolnunk, hogy a kolosszei levél végén ez a köszöntés olvasható: „köszönt titeket... Márk, Barnabás unokaöccse... Köszönt titeket Lukács, kedves orvosunk...” (Kol 4,10.14)?¹⁴ Vajon a végén mindenki mindenkivel ilyen hamar kibékült? Vagy (ettől függetlenül, vagy esetleg ezen adat mellett) más, fontosabb „üzenetek” jutnak itt kifejezésre?

Aligha kétséges, hogy „János, akit Márknak mondanak” (mintha lenne ebben a lukácsi kifejezésben valami ironia is) ugyanaz a sze-

mély, akiről Pápiász beszél: ő a Márk-evangélium (a bibliakritika kedvéért e ponton még betoldjuk: valódi vagy feltételezett) szerzője. Jeruzsálemben született, családja Pétert jól ismerte, Barnabás unokaöccse,¹⁵ aki az Egyház első nagy hithirdetőinek egyike s Pál első támogatója, de Pállal összekülönbözött, és önálló utakra tért. Ez a Márk előbb Pállal és Barnabással, aztán csak Barnabással folytatott apostoli munkát. Amit 1Pét 5,13 mond, arra enged következtetni, hogy Péterrel bensőséges atyai barátságot fejlesztett ki. A kolosszei levél azt látszik hangsúlyozni, hogy Páltól való elválása csak átmeneti „összeveszést” jelentett, de nem lett belőle maradandó rossz viszony,¹⁶ ahogy talán Lukács műve alapján gondolhatnák. Ugyanazon páli csoport tagjaként van megemlítve, amelyhez maga Lukács is tartozott. Ebben az ügyben azonban a végső következtetést csak a kolosszei levél vizsgálata után tudjuk kifejezni.

Mindaz, amit innen-onnan (az Apostolok Cselekedeteiből, Péter első leveléből, három páli levélből¹⁷ és Pápiásztól) erről a Márkról megtudunk, jól beleillik abba képbe, amit a „kata Markon” néven közzétett evangélium szerzőjéről a szöveg alapján kialakul. Nem érvényes egyes kritikusoknak az a véleménye, hogy Márk nem tölthette gyermekkorát Jeruzsálemben, mert Jeruzsálemről aránylag keveset ír, és helyrajzi ismeretei *Galileáról valamint az attól északra fekvő területekről* hiányosak. Dehát mit is kívánunk tőle? Jézus jeruzsálemi működéséről aránylag keveset ír, de ez nem sokat nyom a latba: azt mondja el, amit forrása, Péter előadott. Jézus működése idején még fiatal gyerek lehetett, tehát nem valószínű, hogy Jézus jeruzsálemi szereplését szemtanúként ismerte volna. És vajon a galileai földrajzról szerzett ismeretei milyen fokon tévesek vagy hiányosak? Amikor a „Gerázénusok földjéről” úgy beszél mintha a Galileai tó mellett volna (5,1) vagy a „Galileai tavat” és a „Dekapolisz vidékének közepét” összekapcsolja (7,34), valóban azt a benyomást kelti, hogy nem ismeri pontosan ezek fekvését. Evangéliumából Jézus útját Galileából Jeruzsálembe (7,31—10,1) nem lehet világosan rekonstruálni. Egyesek azt is kifogásolják, hogy amikor Jerikóból Jeruzsálembe menet Jézus útjának utolsó két állomását megnevezi, „Betfagét és Betániát” mond (11,1), holott helyes sorrendben „Betániát és Betfagét” kellene mondania.¹⁸ Tekintetbe vesszük-e azonban, hogy ebben a korban térképek még nem léteztek? Az 1. század viszonyai között egy 16—18 éves jeruzsálemi fiatalembertől nem lehetett elvárni, hogy a galileai vagy szíriai földrajzot részleteiben ismerje. Továbbá, valljuk be, a mi ismereteink sem elégségesek ahhoz, hogy legtöbb esetben meg tudnánk

mondani, Márk ismeretei mennyire pontosak, azaz pontosan mennyire hiányosak. Továbbá nem egy tévesnek tűnő földrajzi adat esetleg egy arám név görög átírása körüli félreértés eredménye. Ilyen például a „Szidonon át” kifejezés Mk 7,31-ben, amely földrajzilag értelmetlennek tűnik. *Tíruszból Szidonon át* nem lehet a Galileai tóhoz jutni, legalábbis csak nagy kerülővel. Ha viszont ez a „Szidonon át” arámul úgy hangzott el, hogy „Betszaidán keresztül”, és csak az *arám kifejezés fordítása* kapcsán, félreértésből került bele Szidon város neve, akkor a fenti példa fontos jele annak, hogy a szöveg szerzője valóban tolmásként működött egy arámnnyelvű hithirdető mellett. Csak persze néha melléfogott. Az adott esetben Tíruszt Szidonnal kapcsolta össze (a két „ikerváros” rendszerint együtt szerepelt), pedig az elbeszélő „Bethszaidát” mondott. Arámul a félreértés könnyen megeshet: „Bet-Szaidá” és „be-Cidon” (vagy névelővel „be-Cidonah”) hasonlóan hangzik, már csak azért is, mert a „t” és „sz” egymásutánja a „c” hangot eredményezi. Az utóbbi értelme azonban „Szidonon keresztül”.¹⁹

Az ilyen arám háttérű „különlegességek” Márk evangéliumára egyébként is jellemzőek. Így például Márk szerint Jézus Zebedeus két fiát „Boanergesz”-nek nevezte el. Ennek a szónak *ilyen formában* semmilyen nyelven nincs értelme. Szerencsére Márk közli a fordítást: „mennydörgés fiai”. Talán nem is kell „visszafordítani” arámra, mert a Márk-evangélium ősi szír fordítása már ezt megcselekedte; a szír forma alighanem helyes: „bené reges”, vagy „benai reges” torzult el Boanerges-re. Értelme azonban szíriul egy kissé más: „a zaj fiai”. Különös persze, hogy a „reges” szó nem a villámlást követő égi „zajt” jelenti, hanem „zenebonát”, vagy akár „felfordulást”, semmi esetre sem mennydörgést. Ebből azonban alighanem a Zebedeus-fiak igazi „beceneve” derül ki, amely hatásosabban kipellengérezte őket, mint a „mennydörgés fiai” fordítás, ami talán egy kissé tiszteletteljesebb. A „zaj fiai” alighanem arra utalt, hogy szerettek „hűhót” csapni, méregbe jönni, de ez csak dörgés volt vihar és zápor nélkül.²⁰ Az itt tárgyalt néhány példán túl az arám nyelv ismerői sok feltűnő, de ugyanakkor sok vitatható példát is összegyűjtöttek a Márk-evangélium arám háttérének bizonyítására.²¹ Ami e példákból leszűrődni látszik, a következőkben összegezhető. Egyrészt pusztán nyelviileg nem bizonyítható, hogy az evangélium a maga egészében egy eredetileg arám szöveg fordítása. De oly sok szemita fordulat, nyelvtani sajátosság található vagy legalábbis gyanítható a görög szöveg mögött, hogy amennyiben más megbízható forrásból tudjuk, hogy arám nyelvű szóbeli

közlés alapján íródott, ezt a hagyományt a nyelvi adatok messzemenően támogatják.

Itt kell arról is beszélnünk, hogy a Márk-evangéliumban nagyon sok olyan nyelvi jellegzetesség van, amilyennel leginkább előszóban előadott közleményekben találkozunk. Csak példákat említünk. A mondatok általában az „és” kötőszóval kezdődnek. Az ilyen mondatok sorozata rendszerint szemtanúk — éspedig kevésbé művelt, elfogulatlan szemtanúk — elbeszéléseiben ma is hemzsegnek, főleg kb. olyan arányszámban, mint Márknál.²² Márk másik irodalmi jellegzetessége — ha ugyan irodalminak nevezhető — annyira egyéni, hogy a szakirodalomban „markianizmus” néven is emlegetik. Legjobb két példával kezdeni. Lehetőleg szószerinti fordítást adunk, mert a modern fordítások rendszerint „kijavítják” vagy szépítik a „markianizmusokat”. Az első szöveg Jairus lányának feltámasztásáról szól. A történet végén ezt olvassuk:

„És megfogva a kislány kezét, azt mondja neki: »talita kúm«, ami lefordítva annyit jelent »kislány²³, mondom neked, kelj föl!« És a kislány azon nyomban fölkel és járni kezdett, *ugyanis tizenkét éves volt*” (Mk 5,41—42).

A második példát az utolsó fejezetből vesszük. Az asszonyok mennek az üres sírhoz:

„És mondogatták egymásközt: »Ki hengeríti el nekünk a követ a sír bejáratától?« És szemüket felemelve látták, hogy a kő el volt hengerítve, *ugyanis nagyon nagy volt*” (16,3—4).

Itt nem annyira arról van szó, hogy Márk gyenge írói tehetség, mert hebehurgyán, utólagosan adja hozzá — az ő kedvenc „ugyanis” („gar”) kötőszavával — azt, amit már előre meg kellett volna mondania. Inkább úgy tűnik, hogy elbeszéléseinek stílusa a szóbeli előadás jellegzetességeit nem tüntette el. Mindkét példában a dőlt betűkkel szedett részt így is bevezethette volna: „jó hogy eszembe jut” — vagy: „azt elfelejtettem említeni”. A markianizmus talán nem annyira a szerző stílusának sajátossága, mint inkább annak a jele, hogy szövegében benne hagyta ezeket a visszautaló és botladozó betoldásokat.

De lépünk túl egy pillanatra a tudományos vizsgálat keretein. Pápiász ősi hagyományát az evangélium szövege meggyőzően tükrözi. A hívó embernek ezt az evangéliumot tehát megrendülve kell hall-

gatnia: az arám anyanyelvű galileai halász szól belőle, az a Péter, aki döbbenetes bátorsággal elindult a Birodalom országútjain, hogy hirdesse azt a Jézust, akit háromszor megtagadott de ezerszer és ezerszer megvallott, s tette ezt nyelvi akadályok, létbizonytalanság és üldöztetés ellenére mindaddig, amíg őt is ki nem végeztette az a Hatalom, amely nem tűri, hogy az Isten királyságát szabadon meghirdessék az embereknek.

4. Az evangélium eredetének helye

A biblikusok nagyrésze egyetért abban, hogy Márk evangéliuma Rómában vette eredetét. Ez az adat is régi hagyományokhoz kapcsolódik. Természetesen Péter szerepe az evangélium létrejöttében nem választható el a kérdéstől. Péter római vértanúhalálát ma csak kevesen vonják kétségbe. Elég O. Cullman már klasszikussá vált könyvére utalnunk, hogy a mai protestáns szerzők álláspontjára rávilágítsunk: a római primátust nem azon az alapon vitatják el, hogy Péter sosem járt Rómában vagy sosem halt ott vértanúhalált. Péter első levelének római eredete is jelenleg egyhangú vélemény.²⁴ Márk evangéliumának római eredetét tanúsítja alexandriai Kelemen, Irénéusz, Origenész, Jeromos és ettől fogva egységes, egyhangú hagyomány. Érdekes, hogy a Péter-féle kapcsolattól függetlenül az evangélium itáliai eredetét állítja az ún. „antimarcionita előszavak” Mákra vonatkozó töredéke. Ezek az előszavak az Újszövetség latin nyelvű kézírataiban maradtak fenn, és alighanem a 2. századból származnak. A Márk személyét leíró rész „különös ismertetőjegyet” tartalmaz, amiből arra gondolhatunk, hogy a szerző hiteles hagyomány birtokában volt:

„Márkot »rövidujjúnak« (»colobodaktylus«) nevezték, mert a teste egyéb méretéhez képest kisebb ujjai voltak. Ő Péter tolmácsa volt; Péter halála után Itália területén írta ezt az evangéliumot.”

Hasonló tartalmú az ún. „monarchiánus” evangélium-előszavak Mákra vonatkozó része. Ezek is latin bibliakéziratokban maradtak fenn. Teológiai tartalmuk nehezen érthető, mert minden valószínűség szerint az, ami fennmaradt, egy régebbi görög szöveg rossz latin fordítása a 3–4. századból. Annak ellenére, hogy a Szentháromságra és Krisztus istenségére vonatkozó mondanivalójuk — talán a fordítás

miatt — nem világos, nagy tekintélyük lehetett, mert Szent Jeromos az evangéliumokhoz írt előszavaiban — kijavítva és „restaurálva” — forrásul használta őket, sajnos anélkül, hogy megmondta volna, miféle szöveget idéz.²⁵

Más hagyomány egyedül Alexandriával kapcsolatosan maradt fenn. Eszerint Márk a város első püspöke volt. Persze ez nem zárja ki Márk korábbi működését Rómában. Ez a hagyomány azonban nem lehet régi; alexandriai Kelemen és Origenész nem tud róla, legalábbis amennyiben mindkettő Márk működését Rómába teszi.²⁶ Csak későbbi források próbálták az evangélium római eredetét összekapcsolni Márk alexandriai szereplésével, mondván, hogy csak Péter halála s az evangélium megírása után lett Alexandria püspöke. A történettudomány mindezt megkérdőjelezi.

Az evangélium római eredetét belső érvek is támogatják. Az 1. században a római népesség nagy része nem latinul beszélt; a birodalom „főnyelve” — a kereskedelem, a szellemtudományok, s a kevert népesség érintkezésének nyelve — a görög volt. A latin mégis fontos szerepet játszott a hadseregben, az államigazgatásban és a jogban, s ezért Róma közeletében is. Márk kilenc helyen használ latin vagy latinos kifejezést, bár ezekből öt előfordul más evangéliumokban is. De ehhez járul a kereszthordozó círénei Simon két fiának neve, Rufus és Alexander, akiket egyedül Márk nevez meg. Említésükre nem került volna sor, ha az evangélium olvasói — tehát a helyi közösség — nem ismerte volna őket. „Alexander” ugyan görög név, de a Birodalomban Nagy Sándor nyomán általánosan el volt terjedve, a másik, a „Rufus”, viszont latin („vörös hajút” jelent), és csak latin nyelvű környezetben használták.

A fentiekben túl minél több további részletet akarunk megtudni, annál legendásabb és homályosabb adatokba ütközünk. Egyedül a mű Péterhez kapcsolódása és római eredete az, amit felelősségteljesen kétségbevonni aligha lehet, mert a patrisztikus hagyomány legősibb rétegeibe nyúlik vissza. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt sem, hogy ennek az evangéliumnak a tekintélyét egyhangú ősi adat védi *annak ellenére*, hogy az evangélium maga nagyon kevés olyan tárgyi adatot tartalmaz, amely Máté és Lukács műveiben ne volna megtalálható. Márk evangéliuma — Máté és Lukács művei mellett — természetesen aligha mondható olyan írásműnek, amelyre az egyházi tekintélynek különösképpen szüksége lett volna, tehát „dogmatikai” okokból nem volt indok arra, hogy ezt az írásművet tekintélyi érvek közhasználatban tartsák. Maga a tény, hogy nemcsak használatban

maradt, de a kánon sosem vitatott részévé vált, jelzi: apostoli tekintélyét nem a szükség indokolta, hanem az a tényeken alapult.

5. A mű belső beosztása és irodalmi jellemzése

Márk könyvét, mint mondtuk, két nagy részre lehet osztani: az első tizenhárom fejezet Jézus működését, az utolsó három kereszthalálát és feltámadását adja elő. Ez a felosztás azonban felületes; azon alapszik, mintha valóban Márk Jézus szenvedéstörténetéhez „előszóként” írta volna minden egyéb mondanivalóját. A valóság inkább az, hogy a szenvedéstörténet ebben az evangéliumban előrevetíti árnyékát: már a harmadik fejezet elején azt olvassuk, hogy „a farizeusok kimentek és tanakodni kezdtek a Heródes-pártiakkal, hogyan okozhatnák Jézus vesztét” (3,6).

Az evangéliumot sokan megkísérelték kronológiai alapon beosztani. Márk ugyanis állandóan azt a benyomást adja, mintha mindenhez meg akarná adni az időpontot. Ezek az időmeghatározások azonban, főleg az evangélium elején, túl lazák és rendszertelenek: „szombatontként” (1,21), „napnyugta után” (1,32), „hajnal felé” (1,35), „néhány nap múlva” (2,1), „aznap alkonyatkor” (4,35). Az időpontok jelzése később valamivel konkrétabb, de messze nem kielégítő: „hat nap múlva” (9,2), majd egy három napos sorozat: „beesteledett” (11,11), „másnap” (11,12), „beesteledett” (11,19), „reggeltájt” (11,2). Ugyanígy három nap kerete fogja össze a szenvedéstörténetet (14,1; 14,12; 15,1. 25. 34. 42), amit a harmadik napon a feltámadás híre követ (16,1—2). Ezek a látszólagos kronológiai adatok nem fogják egységbe a könyvet, inkább az „anekdotikus” műfaj számlájára írandók, vagy pedig — főleg az evangélium elején — arra hivatottak, hogy laza összefüggésben összekapcsolják az egyes részleteket. Az evangélium felépítése és beosztása nyilvánvalóan nem időrendi sorrendet követ.

Több fényt vetnek a belső szerkezetére a földrajzi adatok. A könyv két fő része ugyanis földrajzilag világosan elkülönül. Rövid bevezetés után (1,1—13) az első rész Galileában játszódik le (1,14—8,26). Utána Jézus útnak indul Jeruzsálem felé, s egy sor esemény — tanítás és csodáztat — ezen a vándorúton történik (8,27—10,50). A továbbiak Jeruzsálemben, illetőleg annak közvetlen környékén (Betánia) játszódnak le. Ünnepeyes jeruzsálemi bevonulása után Jézus először tanít és vitatkozik (11,1—13,37), majd szenvedésének történetére kerül sor, amit az üres sír meglátogatása és az angyal üzenete követ (14,1—

16,8).

Ezen a négyes földrajzi tagozódáson kívül, minden további belső beosztás, amely Jézus helyváltoztatásához kötődne, mesterkéltnek tűnik. A további belső szerkezetet az epizódok egymáshoz kapcsolódása és belső drámai feszültsége adja meg. Mint említettük, már a harmadik fejezet végén világos, hogy Jézus működése ellentmondásba ütközik, és ellenségei mártírsorsra fogják juttatni. A szenvedés elővételezése s az ehhez kapcsolódó drámai feszültség kibontakozása taglalja további nagyobb egységekre az evangéliumot. A következő eseménysorozatot kell figyelembe vennünk:

1. Jézus megkeresztelkedését (1,9—11) követően rögtön arról halunk, hogy Keresztelő Jánost börtönbe vetették (1,14).

2. Már az első csodák között az inaszakadt meggyógyítása előtt vádló gondolatokkal foglalkoznak ellenfelei: „Káromkodik!” — mivelhogy azt mondta a béma embernek: „bocsánatot nyertek bűneid” (2,7).

3. A bűnösökkel étkezik (2,13—17); tanítványai nem böjtölnek eget (2,18—22), szombaton kalászt szedegetnek a vetésből (2,23—27); szombaton egy bénát meggyógyít (3,1—6). Mindez botrányt kelt és növeli ellenségei számát.

4. Alighogy kiválasztja a tizenkettőt, megvádolják, hogy az ördöggel cimborál, ezért tud ördögöket űzni és gyógyítani (3,22).

5. Miután Jairus lányát feltámasztotta, szülőfalujában szembefordulnak vele: „Ő maga is elcsodálkozott hitetlenségükön” (6,6).

6. Alighogy az apostolokat hithirdető körútjukra szétküldi, értesülünk a hírről: Keresztelő Jánost Heródes lefejeztette (6,14—29).

7. Jézus a tanítványok szemére hányja, hogy a csodákból-jelekből nem okulnak: „Hát még mindig nem értitek?” (8,14—21).

8. Péter megvallja hitét: Jézus a Messiás (8,29). Ezután Jézus első ízben megjövendöli szenvedését (8,31—32). Péter megrökönyödve le akarja beszélni. Jézus válasza: „Takarodj előlem, sátán!” (8,33).

9. Jézus ismételten szenvedéséről és feltámadásáról beszél, de a tanítványok nem értik (vö.: 9,9. 30—32; 10,32—34. 39—40).

10. A jeruzsálemi bevonulás után a szenvedés témája szinte állandóan jelen van, legalábbis a háttérben: egy fügefá megátkozása (11,12—14. 20—25), a templom megtisztítása, a gonosz szőlőmunkásokról szóló példabeszéd (12,1—12), a templomi viták (12,13—40), s végül Jeruzsálem pusztulásának megjövendölése (13,14—27) egy pattanásig feszülő helyzetet tár elénk, amelyből szinte természetszerűen következik a „végkifejlet”: a kereszthalál.

Ami Márk evangéliumára igazán jellemző, nem egyszerűen „a kereszt teológiája,” amelyet főleg német evangélikus szerzők emeltek ki az utolsó másfél évszázadban. Valójában a legtöbb újszövetségi könyv ismeri és elismeri Krisztus halálának üdvösségszerző szerepét. Máté evangéliumának esetében erről már szóltunk. De amíg Máté művének mindent szintézisbe összefogó gondolata „a mennyek országa” (= Isten uralma), s ezért Máté evangéliuma rengeteg tanítást tartalmaz nemcsak Jézusról, de a Jézus köré fonódó közösségről, az Egyházzal, és a krisztusi erkölcs követelményeiről, addig Márk történetének közepén az a Jézus áll, akiben Isten ereje és hatalma közénk jött, de akinek a világ szinte az első perctől fogva ellentmondott, s így **az ő személyes műve személyes sorsától nem is különböztethető meg.** Márkban a töredékes adatokat közlő „anekdotakincset” a kereszt titka ilyen módon fogja egységbe. Ezért lesz a rövid események laza sorozatából, amelyet csak időnként szakít meg egy-egy hosszabb-rövidebb tanítás (négy példabeszéd a 4. fejezetben, vagy az eszkatologikus beszéd a 13. fejezetben), egy sodró és magával ragadó elbeszélés, amelynek gyűjtőpontjában Jézus személyes sorsa áll.

Nem akarjuk Márk irodalmi szerkesztését lebecsülni. Modern szerzők többször is rámutattak Márk művének irodalmilag is kiváló és valóban hatásos részleteire. Ilyen pl. Keresztelő János vértanúhalálának elbeszélése. Miután Jézus a tizenkettőt felhatalmazza, hogy prédikáljanak és ördögöket űzzenek, majd kettesével szétküldi őket, a szerző először előadja, hogy Jézust Heródes „Joannes redivivus”-nak, halottaiból feltámadt Keresztelő Jánosnak véli, s persze most azonnal el kell mondania, hogy Jánost Heródes hogyan ölette meg. Ez önmagában igazi „markianizmus”, de nagy arányokban: először közli azt, ami János halálának következménye, és csak utána — „jó, hogy eszembe jut!” — hamar azt is elmondja, hogy János miért és hogyan halt meg. A „módszer” ismét a népszerű és népies szónoké, de irodalmilag is rendkívül hatásos. Ez a történet ugyanis irodalmi „kitérés-ként” hat (6,14—29) a tanítványok szétküldése és visszatérése között. Az olvasó mintegy érzékeli az idő múlását s természetesnek érzi a visszakanyarodást az előző témához: „Az apostolok visszatértek Jézushoz és elbeszélték mindazt, amit tettek...” (14,30—33). Még hatásosabb az a tény, hogy János kivégzésének háttere mintegy a vértanúság pecsétjével jelöli meg a tizenkettő első működését. S amikor visszatérnek, Jézus magához gyűjti őket egy magányos helyre, hogy vele legyenek és kipihenjék magukat. Márknál ez az azonosulás Jé-

zussal egyébként a tizenkettő bemutatásának meghatóan egyszerű, de mindennél többet mondó és nagyon lényeges eleme.²⁷

Annak ellenére tehát, hogy a szerző írói képességei szerénynek tűnnek, a mű a maga módján egyedülálló. Mondanivalóját aránylag szegényes szókinccsel, a klasszikus göröghöz viszonyítva bárdolatlan fogalmazással, gyakran rosszul szerkesztett mondatokkal, de hatásosan adja elő. Ebben a Márk-evangélium mai kutatóinak nagy része egyetért. De azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy egy formailag és művészileg igénytelen mű mindezt azért tudta olyan hatásosan végrehajtani, mert Péter élményeiből mint közvetlen forrásból táplálkozott. Nem a szerző, mégcsak nem is Péter elbeszélő tehetsége, emberi bölcsessége az, ami annyira rendkívüli, hanem az az egyedülálló élményalap és sors, amit Péter Jézushoz való kapcsolata létre hozott. Más módon nem lehet Márk írásművének „sikerét” igazán megmagyarázni.

6. Az evangélium teológiai mondanivalója

A fentiekben már megkezdjük e kérdés magyarázatát, amikor bemutatunk, mennyire központi helyet foglal el Jézus személyes sorsa ebben az evangéliumban. Azt is mondtuk, hogy Márk ezt aránylag egyszerű irodalmi eszközökkel domborítja ki: a kereszt valósága rányomja bélyegét az egész műre. Van azonban néhány különleges eszköz is, amit Márk igénybe vesz, hogy mondanivalóját teljesebben kifejezze.

a) A messiási titok

Hosszú időn keresztül a liberális bibliakritika kedvenc témája volt a „messiási titok” kérdése Márknál. W. Wrede könyve, amely 1901-ben jelent meg,²⁸ mindmáig „klasszikusa” maradt ennek a témának. Ő volt az első, aki a „messiási titok” vizsgálatából arra következtetett, hogy Jézus földi életében se ő maga, se tanítványai nem hitték, hogy ő a Messiás. Csak halála után, amikor már a feltámadásba vetett hit „létrejött,” vetítették vissza a múltba a tanítványok Jézus messiási mivoltába vetett hitüket. Ahhoz pedig, hogy Jézus messiásvoltát magára Jézusra vezessék vissza, kénytelenek voltak azt a látszatot kelteni, mintha Jézus maga is tanította volna mindezt, — de csak titokban és közben mindent megtett, hogy messiási kiléte titokban is maradjon. Wrede nem azt mondta, hogy a messiási titok kitalálója maga Márk

volna, de minthogy Márkot tartotta a legrégibb evangéliumnak, elméletének jelentős súlyt adott az a tény, hogy valóban Márk evangéliumában tiltja meg Jézus leggyakrabban, szinte rendszeresen, hogy akár az emberekből kiűzött démonok, akár csodáinak tanúi messiásvoltáról beszéljenek. Bár Wrede felfogását eredeti formájában ma már senki sem követi, ennek a „tökéletesen szkeptikus” felfogásnak²⁹ a hatása mind a mai napig érződik a Márk-evangéliumról szóló irodalomban.

Az adatok valóban szembetűnőek. Márknál az első csoda egy ördögös meggyógyítása. A démon nyomban megvallja: „Tudom, ki vagy, az Isten Szentje!”³⁰ Jézus erre megtiltja, hogy ezt tovább mondja: „Hallgass és takarodj ki belőle!” (Mk 1,23—24; vö.: Lk 4,35—36). Ezt azonban a „tisztátalan lelkek” továbbra is szerte hangoztatják, és Jézus, mielőtt kiűzné őket a megszállottakból, megtiltja nekik, hogy beszéljenek róla (3,11—12; vö.: Lk 4,41). Az első igazán nagy csodája, Jairus lányának feltámasztása után ugyancsak „szigorúan meghagyja, hogy senki meg ne tudja a dolgot” (5,43; vö.: Lk 8,56). A süketnéma meggyógyítása után — ezt a csodatételt csak Márknál olvassuk — szintén „megparancsolta, hogy senkinek se mondják el”. Ezúttal is hiába: „minél szigorúbban tiltotta nekik, annál inkább hirdették” (7,36—37). A betszaidai vak — erre a csodatételre sincs szinoptikus párhuzam — ugyanezt a parancsot kapja (8,30). Péter végre megvallja, hogy Jézus a Messiás. Jézus nyomban „lelkükre köti, hogy ne mondják róla ezt senkinek” (8,30). S ez ugyanígy található Máténál (16,20) és Lukácsnál (9,21). A színeváltozás története végén ugyanaz a parancs: „Meghagyta nekik, hogy senkinek ne mondják el mindazt, amit láttak, amíg az Emberfia halottaiból fel nem támad” (9,9; vö.: Mt 17,9; Lk 9,36³¹). Itt kell megjegyeznünk, hogy Jézus jeruzsálemi bevonulásakor egyik evangelista szerint sem tiltja meg, hogy hangos szóval hozsannázzanak (Mk 11,1—11 és párh.), sőt, amikor a farizeusok követelik, hogy Jézus hallgattassa el a hozsannázó fiatalokat, ő ezt Máté (21,16—17) és Lukács (19,40) szerint megtagadja. Később azonban mind a három szinoptikus közli, hogy Jézus arra a kérdésre, „milyen hatalmas cselekszed mindezt” (ti. a kereskedők kiűzését a templomból) nem ad választ (Mt 21,27; Mk 11,33; Lk 20,8). Végül a szenvedéstörténetben Jézus eskü alatt vallja — Márknál azonnal és egyértelműen, Máténál és Lukácsnál bizonyos fenntartásokkal, azaz a közkeletű Messiás-fogalom átalakításával —, hogy ő a Messiás (Mk 14,62; Mt 26,64; Lk 22,69—70).³²

Ez az áttekintés hasznos arra, hogy bemutassuk: a „messiási titok” gondolata nem Márk sajátja. Lényegében mindenütt, ahol csak szinoptikus paralelt találunk, Máté és Lukács is elmondja, hogy Jézus megtiltja mind a kiűzött ördögöknek, mind csodái tanúinak, hogy messiásvoltát fennen hirdessék.

Ennek ellenére a „messiási titkot” Márk evangéliumának különleges teológiai jellegzetességei közé kell sorolnunk. Két okból. Az első az, hogy mind a két csoda, amelyik kizárólag Márknál szerepel (a süketnéma és a betszaidai vak meggyógyítása) avval végződik, hogy Jézus a messiási titkot a szemtanúk lelkére köti. Így aztán Márk művében, amely jóval rövidebb, mint Máté vagy Lukács evangéliuma, a messiási titok aránylag feltűnőbb szerepet kap. Nincs ugyanis a messiási titok parancsának olyan szinoptikus „lelőhelye”, amely csak Máté vagy Lukács anyagához tartoznék és ne volna megtalálható Márknál is. Egyik ok sem lehet pusztán véletlen. Márknál a messiási titokra vonatkozó anyag egésze fellelhető, a másik két evangélista viszont ilyen jellegű anyagot Márktól függetlenül nem tud felmutatni. Tudomásom szerint nincs más olyan kérdés, amelyet illetően Márk a teljesség ilyen igényének megfelelné.

Egy lépéssel még tovább mehetünk. Bár Máté és Lukács szerint is Jézus általában nem engedi, hogy messiási mivoltát szétkürtölgék, ez a két evangélista nem annyira következetes, vagy legalábbis nem annyira aggályos, mint Márk. S ez főleg a gyermekség-evangéliumokból tűnik ki. Mind a napkeleti bölcsek, mind a betlehemi pásztrok olyan üzenetet kapnak, amely az Újszülött messiási mivoltára fényt vetít. A pásztoroknak megjelenő angyal nem is adhatja kifejezettebb krisztológiai üzenetet: „Ma született a megváltó Dávid városában; ő a Messiás, az Úr” (Christos Kyrios: Lk 2,12). De Simeon is a templomban „az Úr Messiását” pillantja meg (Christos Kyriou: Lk 2,26).³³ Máténál a dávidi Messiás felemlítése adott esetben nem vonja maga után a „messiási titok” parancsát (9,27; 15,22; 22,30–31). Nála a kánaáni asszony „Dávid fiához” könyörög, ami nyilvánvalóan messiási cím. A tanítványoknak Jézus azt mondja, „egy a ti tanítótok, a Messiás (= Krisztus)”, anélkül, hogy hozzáfűzné: de ezt ne mondjátok senkinek. Összefoglalva: míg Márk a messiási titok anyagát kimerítően egybegyűjti, Máté és Lukács lazábban bánnak a titokkal s a hozzá fűződő tilalommal. Vagyis a „messiási titok” igenis sajátos módon kapcsolódik Márk „programjához”.

A fentiek két következtetést kínálnak. Az egyik az, hogy Jézus — a szinoptikusok egyhangú tanúsága szerint — valóban rendkívül óva-

tosan kezelte messiási mivoltának tudatát. Mint félreértett Messiást végezték ki: „a zsidók királya” volt a vádirat, amit keresztjére tűztek. De a félreértést nem ő okozta, hanem azok, akik nem akarták megérteni, mert üzenetéből a saját elképzelésük szerint előbb politikai programot, utána politikai vádat kovácsoltak. E pontban az evangelisták egyetértő tanúsága másként, mint történeti valóságként nem magyarázható meg. A messiási cím népszerű értelmezését utasította vissza, *ilyen értelemben tiltotta, hogy messiási mivoltát hirdessék.*

Ez azonban még nem magyarázza meg Márk sajátos szempontját és érdeklődését a messiási titok iránt. De nyúlunk vissza azokhoz az adatokhoz, amelyeket Márk evangéliumának eredetéről összegyűjtöttünk. A zsidó háborút megelőző években vagyunk Rómában. Néró uralma, egyre zavarosabb viszonyokat teremtvé, a kereszténységet és a Birodalom belső nyugalját, békéjét egyaránt fenyegeti. A keresztény missziók őstothonából, Jeruzsálemből szörnyű hírek érkeznek. A zelóták — az esztelen és felelőtlen rebellió pártja — Jeruzsálemben felülkerekedett. Az ottani egyház vezetőjét, Jakabot, az Úr közeli rokonát kivégezték. Rómában a nagy hithirdető, Pál kivégzése már megtörtént. Alighanem sor kerül a többi keresztény vezető elfogatására, vagy talán már ez meg is történt. Az összezsúfolt faházak között rettenetes tűzvész pusztít és — ahogy Tacitusz beszámolójából tudjuk — Néró, aki esztelenségében az égő város fölött Trója égéséről írt költeményét adta elő barátainak, most fél a hontalanok ezreinek zendülésétől. Köszájra adatja, hogy a keresztények okozták a tűzvészt. A keresztényeket a vezető osztályok lenézik. Még harminc év múlva is, Tacitusznak nem volt jó véleménye róluk: „az emberi nem gyűlölő” — keletről beszűremkedett, római érzésű ember számára szégyenletes eltévelyedés (*supersitio*). Ebben a helyzetben folytatta Péter a maga működését, míg a végén őt is kézre kerítette a „hatalom” és követte Mesterét a halálba. Most a megfélemlített, sokféle belső torzskodástól zaklatott egyházi közösségnek — a zsidó eredetű, zsidópárti, zsidóellenes, vagy a kitörőfélben levő zsidóháború miatt aggódó nem-zsidó keresztények számára — kellene írásba foglalni Péter beszédeinek tartalmát. A római közösség számára már talán nincs többé, vagy hamarosan nem lesz már olyan valaki, aki a maga furcsa keleti nyelvén, arámul elmondhatná élményeit. Hogy emlékeznek még! „Talita kúm!” — kiáltotta a kis öregember, míg a fiatal tolmács pedánsan fordította: „Kicsi lány, kelj föl!” Hol van már mindez?! Márk tehát szükségét látja írásba foglalni Péter beszédeit. Így készül

az evangélium „kata Markon” — az evangélium Márk szerinti írásos emléke.

Ebben a helyzetben mindenre rányomja bélyegét a kereszt. Péter prédikációi hangsúlyozottan jelezték: Jézus nem politikai Messiás volt. Hogy félreértés ne essék, sose engedte, hogy egyszerűen mint a végre elért Messia és a népvezért hirdessék. Pedig ez a Jézus kezdettől fogva úgy tanított, „mint akinek hatalma van, és nem úgy mint az írástudók” (Mk 1,22). De nem engedte, hogy ezt a hatalmat emberi, politikai, önző érdekek számára kisajátítsák. Ahogy *most, ebben a borzasztó helyzetben sem szabad engedni, hogy Krisztus hitéből bárki politikai zavargást szervezzon*. Az evangélium tehát „a messiási titkot”, amely Jézus működésében valóban fontos szerepet játszott, most még jobban kidomborítja: hallgatók-olvasók ebből is lássák, hogyan kell viselkedni Jézus híveinek, amikor egy ellenséges társadalomba beágyazva élnek. Márk bemutatja, hogy az marad hűséges Krisztushoz, aki most nem izgága, nem „áll ki a hatalommal szemben”, nem bocsátja Néró-ellenességét egy politikai program szolgálatába, hanem a keresztet felveszi és követi Jézust.³⁴ Úgy tesz, mint Jézus: nem provokál, nem lázad, de ha kell „őerte és az evangéliumért”³⁵ hajlandó feláldozni életét (8,34—35).

b) Az Isten Fiának evangéliuma

Az „Isten Fia” kifejezés Márknál ötször (1,1; 3,11; 5,7; 14,61; 15,39) szerepel. Mégis úgy tűnik, hogy ez benne a legfontosabb kifejezés.

Az evangélium mindjárt az „Isten Fiának” megnevezésével kezdődik. Ez a mondat egyszerre cím, kezdet és „program”: „Kezdődik Jézus Krisztusnak, az *Isten Fiának evangéliuma*” (1,1).³⁶ Valóban a mű azt akarja bemutatni, hogy Jézus a Messiás (= Krisztus) és az Isten Fia. Az „evangélium” vagyis örömhír egyrészt az az üzenet, amit Jézus meghirdet, s aminek kezdete János fellépése a pusztában (Mk 1,2—8), másrészt, amint „az evangélium” szó Márk szóhasználatából kiderül, „az örömhír” szorosan kapcsolódik Jézus személyéhez. Mint fent láttuk: aki hajlandó feláldozni életét „értem és az evangéliumért, megmenti azt” (8,35). Vagyis: Jézus személye elválaszthatatlan az örömhírtől, amelyért ő maga is életét adja, s amelyért mi is, akik Jézus nyomán haladunk, hajlandók vagyunk a keresztet hordozni és vállalni a vértanúság kockázatát. Ezért mondható, hogy a cím egy kifejezésbe sűríti mindazt, ami Márknál lényeges.

Amikor a megszállottakból kiűzött ördögök Jézust megkiabálják, kétszer is használják az „Isten Fia” kifejezést. Az első jelenet „nagy tö-

meg” közepette megy végbe (3,11). Ez a sokaság meglehetősen „vegyes” társaság: Júdeán és Galileán kívül szó van Idumeáról, a Jordánon túlról, Tirusz és Szidon környékéről, — ez csupa olyan vidék, ahol a lakosság jó része fél- vagy egészen pogány. A második jelenet a „geráziaiai földjén történik”, szintén zsidó területen kívül (5,7). Jézus hallgatást parancsol mindkét esetben: ő nem efféle „bizonyítékok” alapján akar hívőket toborozni. Ez a két jelenet, amely a „messiási titok” körébe is tartozik, világossá teszi azt, hogy Jézus nemcsak a dávidi értelemben vett „politikai Messiás” híre ellen harcol, hanem egyáltalán visszautasít minden olyan tanúságtételt, amely természetfeletti hatalmát és mivoltát a démonok, az ördöngösök, a megszállottak, az antik világban nagyon is jelen lévő „vallásos téboly” képviselőinek szájából igazolja. Jézus *nem így* akar magának hívőket toborozni sem a zsidók, sem a pogányok közül. Mindenesetre feltűnő, hogy az „Isten Fia” kifejezés mindkét esetben részben vagy teljesen pogány környezetben merül fel. (Máté és Lukács párhuzamos elbeszéléseiben a megszállottak nem nevezik őt Isten Fiának!) Az evangélium első részében tehát az „istenfiúság”, mint hamisan felfogható megnevezés kerül csak felszínre, éspedig olyan módon, hogy Jézus visszautasítja.

Az evangélium második felében azonban az „Isten Fia”, végre nyilvánul. Nem csodás események után, nem Jézus valamilyen sikere nyomán, hanem a szenvedéstörténet két mélypontján kell szembenéznünk ezzel a ténnyel: ő valóban az Isten Fia. Először a Főtanács előtt. A Főpap ünnepélyesen megkérdezi Jézust: „Te vagy a Messiás, az Áldott (= az Isten) Fia?” A Főpap a zsidó szokást hűségesen tükrözve, amikor „az Áldott” szót használja, Isten nevének kiejtését ájtatosan elkerüli. Talán jogosan érezzük ebben a „pietisztikus” szóhasználatban a szadduceus (rómaiakkal szövetkező) Főpap képmutató vallásosságának karikatúráját. Jézus, aki eddig a kihallgatás alatt egy szót sem szólt, most szólal meg először: „Én vagyok. És látni fogjátok az Emberfiát a Hatalom jobbán ülni, s eljönni az ég felhőivel.” A válasz tehát világos „igen”. De azonnal magyarázatot kap: Jézus azon nyomban önmaga jövődőlő megdicsőüléséről beszél. Persze Ő is zsidó módon felel, de Isten nevét nem „az Áldott”, hanem „a Hatalom” szóval helyettesíti. E szóhasználatot azonban nem pusztán jámbor szokás diktálja. Utalása Dániel könyvére (7,14) aligha vitatható el: arról az Emberfiáról beszél, akinek érkezéséről már a szenvedéstörténet előtt, Jézus utolsó beszédében olvastunk: „Akkor majd meglátják az Emberfiát eljönni a felhőkön nagy hatalommal és dicsőséggel” (Mk

13,26). A visszautalás értelme most nemcsak „messiási” cím, hanem, miközben az istenfiúság földöntúli és időntúli természetét tisztázza, kinyilvánítja Jézus bírái előtt az ő valódi méltóságát. Ami most végbemegegy, már előre jelzi a másik, a végső ítéletet. Az Emberfia a „Hatalom jobbján” az igazi hatalmat hangsúlyozza, az igazi erőviszonyokat mutatja be, az egyetlen igazi és végzetes ítéletet vetíti előre. Nem is ő áll igazán a bírák előtt, hiszen bírái most követik el azt, amiért a Hatalom ítélőszéke elé fognak kerülni. Jézus vallomása ítéletkihirdetéssé válik. Ha a vádlott az Isten Fia, akkor a vádlók most Bírájuk előtt állnak, s az a szó, amit az isteni Fogolyból kicsikartak, saját fejükre mondja ki az ítéletet. Az egész evangélium Krisztus-üldözése, amely miatt a „messiási titkot” oly vigyázatosan kellett kezelni, most „ellenkező előjelet” kap és vádolja a hatóságokat, akiknek *ilyen* Messiás nem kellett, s ezért majd helyette Messiásul ítélőbírót kapnak.

Jézus meghal a kereszten. Feje felett a tábla: a zsidók királya, vagyis: azt mondta, hogy ő a Messiás (14,26). Két „lator” közt hal meg, ezek minden bizonnyal politikai gyilkosok, terroristák voltak a római uralom ellen. Ők is — a maguk módján — messiásvárók. A szemtanúk, bámészkodók ismétlik a híres vádat: „Te, aki lerontod a Templomot és újat építesz, szállj le a keresztről” (14,29). Ma már tudjuk, hogy a Qumrán közösség a pusztában nem ismerte el a Templomot és papságot. Ők olyan Messiást vártak, aki, lerontva a régit, új templomot terem. A fenti szavaknak tehát nagy hordereje és éle van. Jézust a vádlók ezekkel a pusztai aszkétákkal is egy csoportba sorolják, nemcsak a terroristákkal. Mások a dávidi Messiást szeretnék benne látni: „Ha ő a Messiás, Izrael királya, szálljon le a keresztről” (14,32). Jézus a 22. zsoltárt idézi arámul, de az „Éloi”-t félreértik, azt hiszik, hogy Illést hívja. Ez újabb messiási hiedelem, amely szerint a Messiás eljövetelét Illés „visszajövelele” előzi meg. Újabb kiáltás, Jézus kileheli lelkét. Márk nem számol be földrengésről, sötétségről, kataklizmáról, halottak megjelenéséről (vö.: Mt 27,52—53). Egyetlen fontos — teológiaiilag fontos — eseményt ad tudtunkra: a templom szentélyének földig érő függőnye kettéhasad: vége annak, amit ma „Őszövetségnek” nevezünk, ami zsidót és nem-zsidót külön üdvösségtervhez csatolt. A pogány százados nem az ijedtség készleti szólásra, mint ezt Máté elbeszéléséből gondolhatnánk (vö.: Mt 27,54). Szemben áll Jézussal — ezt csak Márk közli („a centúrió, aki szemben állt vele”) — tehát az arcát figyel, miközben hallja utolsó kiáltását, s látja, ahogy kileheli lelkét. Ez a centúrió, a pogány százados, az utolsó ember, akit Jézus földi életében lát, s aki úgy érezhette, hogy utolsó kiáltásával Jézus őhozá

fordult. Ebből a „szembesülésből” fakad fel a százados lelke mélyéről a hit vallomása: „Ez az ember valóban az *Isten Fia* volt” (14,39). A messiásvárók mind üresen, kiábrándultan hagyják el a kivégzés színhelyét, de a centurióban már világot vet a hit. Ez a *római egyház hite!* Ebben a centúrióban azok állnak a kereszt alatt *szembe fordulva a haldokló Jézussal*, akiknek az arám beszédű öregember, küszködve a szedett-vedett embersereg nyelvi és kulturális szétszakadottságával, sok-sok kis történetét elmesélte. Mondatonként várta, hogy tolmácsolják, de néha bele-bele kiáltotta a görög szavak közé arám anyanyelvének szavait. „Talita kúm!” — ez volt a csodatörténet csattanója; „Abba!” — a keserves getszemáni óra kulcsszava; „Eloi, Eloi, lamma szabaktáni?!” — a kereszten függő jajszava, a 22. zsoltár első sora.³⁷

Az Isten Fiába vetett hit megszületése egy római százados szívében: íme ez a Márk-evangélium csúcspontja. Ezt felfedezve látjuk igazán: mennyire hihető az evangéliumról fennmaradt hagyomány. Ez az evangélium Rómában készült, pogánykeresztények számára. Továbbá — e pontban a történeti valószínűség felmérése attól is függ, ki hogyan látja az élete végére érkező apostolt — Péter sem a saját maga történetére fekteti a hangsúlyt: az evangélium nem abban csúcsosodik ki, hogy elbeszéli, hogyan született meg Péterben a feltámadás hite, hanem arról, hogy a *hallgatók*, akik legfeljebb a centúrióval tudnak azonosulni, hogyan tudnak a *kereszttel szembenézve* maguk is erre a hitre eljutni, és — a példa nyomán — ebben a hitben megerősödni.

Talán itt tudunk választ találni arra a kérdésre, amit fentebb feszegettünk: miért befejezetlen Márk evangéliuma. *Irodalmilag* valóban befejezetlen, ám az Egyház gondoskodott, hogy az evangélium végére oda illő zárószöveg kerüljön. De Márk „programján” — főleg ha művét a római egyháznak írta — a befejezetlenség nem ejtett csorbát. A római egyház ekkor már birtokában volt Pál római levelének, s valószínűleg Pál első korintusi levele is „a könyvesládájukban”³⁸ pihent. Ez esetben a feltámadásról, illetve a feltámadt Krisztus megjelenéseiről volt elég írásos adatuk (vö.: főként 1Kor 15,3–8). Összefoglalva: Márk evangéliuma valóban olyan írásmű, amely Kr. u. 70 körül a római kereszténység legégetőbb szükségletei szerint foglalta össze a Jézusról szóló hagyomány számukra legértékesebb szövegeit, Péter apostol beszédeit.

Jegyzetek

1 A magyar bibliafordítások jegyzetei hiányos tájékoztatást nyújtanak. BD régebbi kiadásai egyszerűen a Pápai Szentírásbizottság 1912-ben kelt döntését idézik, amely szerint a kánoni végződést, „amely hiányzik a két legrégibb kéziratból”, Szent Márk művének kell tekintenünk. Az 1991-es javított kiadás lábjegyzete szerint: „Ez a szakasz hiányzik a két legrégibb kéziratból, de több más régi kéziratban és fordításban szerepel. A hagyomány Márkot tekinti e szakasz szerzőjének.” Arra, hogy e verseket Márk művének tartsuk, a magisztérium tekintélye nem kötelez. A mai katolikus biblikusok szinte kivétel nélkül a kánoni végződést nem is tartják Márk művének. A hagyomány tanúsága pedig megosztott, minthogy a régi kéziratok és fordítások egy része nem tartalmazza ezt a szakaszt. PB csak annyit közöl, hogy két régi kéziratból hiányzik az utolsó tizenkét vers. A legkielégítőbb a SzIT jegyzete, mert megnevezi az illető két kéziratot, és közli a magisztérium kötelezően érvényes döntését: ez a szakasz is éppen úgy sugalmazott, mint a Márk-evangélium többi része. Közli azt is, hogy e versek szerzősége evvel még nincs eldöntve, sőt jogosan vitatható. Végül hozzáteszi, hogy bár 16,9—20 Iréneusznál és Tatiánusnál (egy négyes evangélium-harmónia szerzője, Szent Jusztin tanítványa a 2. század végéről) megtalálható, „sok régi kéziratból hiányzik.” Ugyanakkor furcsa, hogy a jegyzet így kezdődik: „Márk a mennybemenetel tényével zárja le evangéliumát”. Utolsó mondata szerint viszont „nem lehet bizonyítani”, hogy Mk 16,9—20-nak „Márk a szerzője”.

A teljesség kedvéért még a következőket kell megemlítenünk. A 4. században Szent Jeromos szerint a kánoni végződés sok görög kéziratból hiányzott. Ugyanakkor azonban a legtöbb ilyen kéziratban a kánoni végződést *három más végződés* egyike helyettesítette. Ez annyit jelent, hogy az egyetemes Egyház *nagy többsége az evangélium használatában* nem volt hajlandó Mk 16,8-at az evangélium utolsó verseként kezelni. Míg tehát a 4. század a maga szövegjavító-tisztogató munkásságával az utolsó tizenkét verset a kódexek egy részéből mint nem eredetit kiiktatta, az egyházi használat a Márk evangéliumot nem így használta, hanem vagy visszahozta a legősibb, 2. századból való kánoni végződést, vagy azt egy rövidebbel helyettesítette. Ezek mindegyike a feltámadt Krisztus megjelenéseiről beszél és csak azután zárja le az evangéliumot. A kérdés rövid szakszerű összefoglalásáról lásd B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York, 1975, 123—126. Metzger összefoglalása szerint három lehetőség áll fenn: a) az evangéliumot a szerző sosem fejezte be; b) a szerző 16,8-at utolsó versnek szánta, c) mielőtt a mű másolás útján elterjedt volna, utolsó lapja elveszett.

2 A megállapítás M. Kähler-től származik (1892), amit Bultmann átvett és azóta idéz az irodalom. Vö.: V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London 1962.

3 Erre a kérdésre még vissza kell térnünk. A biblikusok nagy része még a legutolsó időkig „közvéleménynek” nevezte azt az álláspontot, amely szerint

Márk evangéliuma a legősibb. E „közfelfogás” azonban egyre veszesebb ütemben esik szét. Lásd a negyedik fejezetben a szinoptikus kérdés tárgyalását.

4 Euszebiosz Egyháztörténete III. 39. 16.

5 A magyar kiadás szövege: Vanyó L., *Ókeresztény írók*, IV. (Baán István fordítása), Budapest 1983, 142.

6 *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*, Eichstätter Materialien, Philosophie und Theologie, 4, Regensburg (Pustet) 1983. A fenti szöveg német fordítását Kürzinger a 103. lapon hozza és könyve elején (43—47. l.) értelmezi.

7 A magyar fordítás nem ismeri (el) e szó technikus értelmét s ezért a szó tövéből fordít (majd kissé megtoldja): „a tanítást a szükség követelményei szerint alakította”. Ez a modern „hagyományfejlődés” beleolvasását eredményezi Pápiász szövegébe. Persze nem a tanítás szükség szerint való alakításának tényét vonjuk kétségbe, csak azt, hogy Pápiász ezt tudatosan látta volna. Ennek a fordításnak ellentmond maga Pápiász is: „semmit ki nem hagyott... semmit meg nem hamisított”. Pápiász nyilván nem úgy gondolta, hogy Márk Péter prédikációit az olvasók igényei szerint átalakította.

8 Jusztin ezt a kifejezést használva 19 alkalommal utal az evangéliumokra (Első Apológia 33,5; 66,3; 67,3; Dialógus 10,2; 18,1; 88,3; 100,1; 100,4; 101,3; 102,5; 103,6; 103,8; 104,1; 105,5; 105,6; 106,1; 106,3; 106,4; 107,1. Az Első Apológiában kifejezetten mondja, hogy ezeket a visszaemlékezéseket „evangéliumoknak hívják” (66,3). A listát Richard Heard cikkéből vettük: „The apomnemoneumata in Papias, Justin and Irenaeus”: *Short Studies* 123—125.

9 Lásd. J. Kürzinger idézett művét 52—53. lap.

10 *Dialogus cum Tryphone* 106,3.

11 R. Heard a fent idézett cikkben azt állítja, hogy Márkról Jusztin minden adatát Pápiásztól veszi. Emiatt azonban arra kényszerül, hogy az „apomnemoneumata” kifejezést Jusztinnál ne retorikai szakkifejezésnek fogja fel s a Jusztin-féle „visszaemlékezéseket” a görög irodalom klasszikusának, Xenofónnak „Visszaemlékezések Szokratészre” c. művétől teljesen elhatárolja.

12 *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, Tübingen 1984, 1—45.

13 Lásd Jusztin leírását az őskeresztény eucharisztjáról: *Apológia* 67,3.

14 Minden jel szerint ugyanez a Márk szerepel minden további megjelölés nélkül Pál Filemonhoz írt levelében, majd pedig igen elismerő megjegyzés keretében 2Tim 4,11-ben: „Vedd magad mellé Márkot és hozd el, az ő szolgálata ugyanis nagy hasznomra van.”

15 A görög szöveg alapján távolabbi rokona is lehet.

16 Pál beszél Barnabásról. 1Kor 9,5-ben egy másik apostoli torzsalkodás vagy legalábbis feszültség körvonalai láthatók. Az egyik oldalon áll „a többi apostol, az Úr testvérei és Kéfás,” a másik oldalon „én (Pál) és Barnabás.” Ez azt mutatja, hogy a missziók szervezési vitáiban Pál magát ebben az időben Barnabás szövetségének tekintette.

17 E három páli levél három csoportba sorolható. Filemon levele biztosan páli, a kolosszei levél kétes, a Második Timóteus-levél minden jel szerint posztumusz mű. Erről az illető levelekhez írt bevezetésben mondunk majd többet.

18 L. Schenke, *Das Markusevangelium*, Berlin/Köln/Mainz, 1988, 29. Maga Schenke azonban ebből nem következtet arra, hogy Márk nem Jeruzsálemben töltötte gyermekkorát.

19 Vö.: V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London 1960, 353. 1960-ban egy 1920 óta Franciorszámban élő magyar koldus („clochard”) levelező-lapját kellett lefordítanom francia jötevői számára. A jó ember csaknem 40 évig élt Franciaországban, de a füle nem vette be a francia nyelvet. Magyar nyelvű lapján közölte, hogy kórházban van, de már jobban érzi magát. Azt mondták azonban, hogy további ápolásra át fogják szállítani „Yeurbe”. Egy napig tartott, míg rájöttem, hogy a szegény embernek azt mondták, hogy „ailleurs” (máshol) fogják tovább kezelni, s ő azt hitte, hogy egy „Yeur” nevű városba viszik: à Yeur. (Ilyen nevű város nincs.) Így érthető félre „Betsaida” (héber betűkkel írva, arám végződéssel „b-cydn”) s ha a szó elején a „bé-”t prepozíciónak gondoljuk, arra lehet gondolni, hogy „Szidon” a főnév. Ezt a megoldást majd 100 évvel ezelőtt Wellhausen javasolta; V. Taylor kommentálja idézi.

20 Más szerzők, akik a „reges” (angol szótárakban: „noise, tumult”) ilyen értelmezésével nem elégednek meg, a „Boanerges” szót megoldatlan problémának kezelik. Vö.: C. S. Mann, *Mark*, New York 1986, 249.

21 Jó összefoglalást ad Vincent Taylor, *op. cit.*, 55—66.

22 Ezt a kísérletet bárki elvégezheti. Én magam osztályteremben tizenévesekkel többször kipróbáltam. Egy önként jelentkező előad valami „érdekes” történetet, aminek szemtanúja volt. Vegyük fel hangszalagra, s utána számoljuk meg a mondatkezdő „és” szavakat. Utána egy görög Szentírásban (fordítások nem használhatók: mert már rendbe szedték a szöveget!) nézzük meg, hogy Márknál hasonló hosszúságú elbeszélésben hány és-sel (görögül: „kai”) kezdődő mondatot találunk. A százalék mindig meglepő hasonlóságot mutat.

23 Ez a „talita” fordítása lenne, de a „talita” szó arámul kiskecskét, gidát jelent, éppen úgy, ahogy a mai amerikai angol a „children” helyett gyakran a „kids” szót használja. A „kúm” szó viszont himnemű alak, pedig kislány az alanya. Már ősi kéziratokban kijavították a nőnemű „kúmi” formára, de a kéziratok anyag nagyobb része megtartotta a „kúm” formát. Valószínűleg a „talita” fiúra-lányra egyaránt használatos volt, s ezért a himnemű forma használata pontosan tükrözi az 1. századi arám hagyományt.

24 A levél „Babilonban levő Egyház” üdvözlétét küldi. Babilon az őskeresztény képletben beszédben Rómát jelenti, ahogy a Jelenések könyvében világosan kiderül.

25 A monarchiánus eretnkség Rómában ütötte fel fejét a 3. század elején. Jellemzi az Atyaisten egyetlen és legfelsőbb isteni mivoltának egyoldalú

hangsúlyozása. A kevés emlék, ami fennmaradt, arra enged következtetni, hogy kevésbé művelt körök reakciójából keletkezett a keleti szentatyák Szent-háromság-tanával szemben. Az említett evangélium-előszavak is az Atya egyetlen fölségét hajtogatják, de eretnek tartalmuk nem bizonyított, inkább teológiai együgyűséget tanúsítanak, vagy csak tisztázatlan fogalmakat próbálnak kifejezni. Ez arra engedne következtetni, hogy az eredeti görög szöveg még a 2. században íródott. (Ez időben a római egyház nagyrészt görög nyelvű volt.) Itt is megtaláljuk a hagyományt Márk rövid újjairól, de már — alighanem legendás módon — avval megtoldva, hogy Márk papi családból származott, s azért, hogy „papi szolgálatra ne legyen alkalmas”, keresztény hitre való térése után megcsonkította a kezét.

26 V. Taylor szerint Aranyászú Szent János volna a legfontosabb tanú a 4—5. századból (vö.: *op. cit.* 32).

27 Vö.: már a tizenkettő kiválasztásánál a megjegyzést „hogy vele legyenek” (3,14); itt a visszatérés után, külön a tömegtől elvonulnak, hogy megpihenjenek (6,31—33).

28 *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901. Jól szemlélteti Wrede helyét a liberális bibliakritika történetében V. Taylor, *op.cit.* 13—14.

29 A kifejezést Taylor Albert Schweizernek tulajdonítja: Schweizer Wrede „tökéletes szkeptizmusával” a saját „tökéletes eszkatologizmusát” állította szembe (vö.: *op. cit.*, 14).

30 Az „Isten Szentje” hihetően messiási cím volt az első keresztény közösségben (vö.: Jn 6,69) és ószövetségi alapokra megy vissza (Zsolt 106,16 Aronra, 2Kir 4,9 Illésre alkalmazza).

31 Lukács nem közli Jézus tiltó szavait, csak a tényt, hogy erről a látomásról a feltámadásig nem beszéltek.

32 Márknál a válasz egyszerűen „Én vagyok”. Máténál Jézus így felel: „Te mondtad”, vagyis nem fogadja el a vádlók messiási elképzeléseit. (BD vagy tévedésből vagy a harmonizálás szándékával a választ Máténál is ugyanúgy fordítja: „Én vagyok”.) Hasonló szöveget olvasunk Lukácsnál is, de bonyolultabb fogalmazásban: „Ha mondom nektek, nem hiszitek, ha kérdezek, nem válaszoltok”. Erre most a kérdést másként teszik fel, éspedig a főtanács tagjai közösen: „Te vagy az Isten fia?” Jézus válasza: „Én vagyok.”

33 René Laurentin e két vers összehasonlításából érdekes következtetésekre jutott. Szerinte a „Christos Kyrios” Jeremiás siralmainak egy verséhez (4,20) kapcsolódik, amelynek egyik ősi szövegváltozata már az apostoli egegzisben messiási értelmet kapott. Lukács ismerte ezt a hagyományt és két szövegformát használ, amikor vagy „az Úr Krisztusról” (a Krisztusról, aki maga az Úr: ezt az angyalok hirdetik és értik) vagy „az Úr Krisztusáról” beszél, amely az ószövetségi Simeon perspektívája (vö.: *Luc I—II*, Paris 1957, 128—129). Siral 4,20 ezt a formáját és értelmezését, amely Daniélou szerint apostoli hagyományra megy vissza, a latin hagyomány is átvette Origenészen keresztül: „Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus”. Használata bőségesen megtalálható nemcsak Origenész latinul fennmaradt műveiben,

de főleg Szent Ambrusnál, nagy Szent Gergelynél és olyan késői Origenész követőnél, mint Szent Bernát, aki a hagyományt tanítványaira is átszármasztatta [vö. Farkasfalvy D., *L'inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*, Roma 1964, 49—50; vö.: J. Daniélou, „Christos Kyrios”: *Recherches de science religieuse* 39 (1952) 338—352].

34 A márkai teológiának ez a mondanivalója nagyon megfelel a feltételezésnek: ez az evangélium röviddel a Néró-féle keresztényüldözés és Péter kivégzése után íródott.

35 Ez a mondás így csak Márknál szerepel. Máté és Lukács változatában csak az „érettem” található. Egy másik érdekesség: Máté szerint Jézus e szavakat csak a tanítványoknak mondja (16,24); Márk szerint „a tömegnek a tanítványokkal együtt” (8,34), Lukács szerint „pros pantas” (9,23), tehát mindenkire szól.

36 Az „Isten Fiának” kifejezés a Sinai kódex javított szövegéből hiányzik: az eredeti szövegben benne volt, de egy javításnak tűnő törlés a végleges szövegből kiküszöbölte. Nem egy más fontosnak tartott kódexből is hiányzik, de a Vatikáni kódex (B), az ún. Bezae-i kódex (D) valamint a Washingtoni kódex (W) és a többi kézirat nagy többsége tartalmazza. A kritikai szöveg is hitelesnek véli. Bruce Metzger szavaival „rendkívül erős” (*extremely strong*) bizonyítékok vannak arra, hogy az eredeti szövegben az „Isten Fia” kifejezés jelen volt (vö.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York, 73).

37 A három arám idézet közül az első kettő csak Márk evangéliumában található meg. A 22. zsolnárt Máté „Éli, Éli” kezdettel idézi, amely ma is a hivatalos héber szöveg első két szava. Az „Eloi” vagy az arám „Elâhi”, vagy a héber „Elohi” görög betűs átírása. A „szabaktani” arám szó, a zsolnárt héber szövegében „azabtáni” áll.

38 Mai szerzők feltételezik, hogy az 1. század keresztény közösségei kis könyvgyűjteménnyel rendelkeztek, amit a kor szokása szerint ládában tartottak. Alighanem az újszövetség első példányai nem könyvtekercsek voltak, hanem papiruszlapokból szerkesztett kódexek, tehát mai értelemben vett könyvek. A „könyv feltalálása” éppen az 1. században történt. Nem egy mai könyvtörténész a Biblia másolásának rohamosan tért hódító gyakorlatával magyarázza a kódex elterjedését és a korábban divatos könyvtekercs aránylag gyors kiveszését a közhasználatból.

ÖTÖDIK FEJEZET

LUKÁCS EVANGÉLIUMA

1. Általános jellemzés

Ez az evangélium — a kánoni sorrendben a harmadik — lényeges pontokban és sokszor mondatról mondatra hasonlít hol Mátéhoz hol Márkhoz, de nem egy fontos szempontból különbözik mindkettőtől.

Mátéhoz való hasonlóságát elsősorban az mutatja, hogy Jézus családjával és őseivel részletesen foglalkozik. Az első két fejezet Jézus szűzi fogantatásáról, születéséről, és gyermekkoráról szól. Ezt követi egy „nemzetségtábla”, amely *lényegesen* eltér attól, amit Máténál találunk, ám mégis *lényegében* ugyanazt akarja bizonyítani: József, aki Jézusnak nem természetes apja, Dávid királytól származott, s így Jézus a törvény szerint Dávid ivadéka. A „lényegesen” annyit jelent, hogy a családfa Dávidtól Józsefíg két nevet kivéve (Zerubbabel és Sealtiel) eltér Máté listájától, valamint azt, hogy Lukács nem áll meg Ábrahám-nál, hanem a sort egészen Ádámig folytatja. A „lényegében” annyit jelent, hogy Máté nemzetségtáblájához hasonlóan vázlatos és elsősorban Jézus dávidfiúságát húzza alá. Az is érdekes, hogy míg Máté esetében az evangélium családfával kezdődik, Lukácsnál a családfát nemcsak Jézus születésének és gyermekkorának, hanem még keresztségének elbeszélése is megelőzi. Vagyis a lukácsi „nemzetségtábla” Jézus személyes „névjegye”, s azt közvetlenül a nyilvános működést megelőzően kapjuk kézhez.

Máté és Lukács evangéliumának másik fontos közös vonása, hogy mindkettő Jézus tanítását részletesen ismerteti. A két evangélium sok közös tanítást tartalmaz. Máté Hegyi beszédének legnagyobb része Lukácsnál is megvan, bár őnála Jézus beszéde „egy sík mezőn” (Lk 6,17) hangzik el. Hasonlóképpen Lukács is sok példabeszédet ír le, bár példabeszédeknek csak egy része párhuzamos Máté anyagával.

Érdekes módon, nagyban-egészben, tehát a közös anyag mennyiségét illetően, Márk közelebb áll Mátéhoz, mint Lukácshoz, ott azon-

ban, ahol Lukács olyan történetet ad elő, amely Márknál és Máténál egyaránt megtalálható, Lukács szövege általában — kifejezéseiben, stílusában, szókincsében — közelebb áll Márkhoz, mint Mátéhoz. A fő különbség Márk és Lukács párhuzamos szövegei között a görög stílus minősége: Lukács hibátlan nyelvtannal, rendszerint kitűnő stílusban és kiművelt irodalmi érzékkel fogalmaz. Márk stílusa szókincsében szegényes, nyelvtanilag akadozó vagy néha hibás, legtöbbször a közbeszédre emlékeztet, magas irodalmi igényeket nem elégít ki. Ez a bonyolult viszony a három szinoptikus evangélium között külön fejezetet érdemel, később visszatérünk rá. Ám a legfontosabb tartalmi teológiai kapocs, ami Márkot és Lukácsot összefűzi, könyvük olvasótáborának hasonlósága. Lukács is, akárcsak Márk, szembetűnően pogány háttérű keresztények számára ír. Egyikük sem feltételezi, hogy olvasója ismeri a zsidóság — főképp a palesztinai zsidóság — szokásait, kifejezéseit, vallásos hagyományait. Ugyanakkor világos, hogy Lukács „a művelt nagyközönség” szerzője, nem úgy mint Márk, aki mint író, hellenista szemszögből maga sem tekinthető igazán műveltnek.

Azok a jellegzetességek, amelyek Lukácsot a másik két szinoptikustól megkülönböztetik, a legszembetűnőbbben könyve elején és végén találhatók, főként az elején, az első négy versben. A mű rövid előszava a későklasszikus történetírás nyelvén mondja el ennek az evangéliumnak háttérét és célkitűzéseit. Idézzük:

Mint hogy sokan próbálták rendszerbe fogva előadni a köztünk végbement eseményeket úgy, ahogy az eredeti szemtanúk és az ige hirdetői ránk hagyták, jónak láttam magam is, hogy — miután mindennek kezdettől fogva pontosan utánajártam — sorjában leírjam ezeket neked, nagyrabecsült Teofil, hogy így meggyőződjél szilárd megalapozottságáról mindazon dolognak, amelyről oktatást nyertél.

Ez az egyetlen klasszikus körmondat a következő dolgokról tanúskodik:

1. Lukács tud több, sajátját megelőző evangéliumról. A „sokan” (polloi) szót nem lehet bagatellizálni. Lukács tudatában van annak, hogy számos evangélium van forgalomban: nem egy, valószínűleg nem is csak kettő, hanem esetleg jó néhány. Mint látni fogjuk, ezek számának növekedését Lukács alighanem „vegyes érzelmekkel” szemléli. Azokról, akik Jézusról írásban beszámoltak, nem mond többet, mint hogy „próbálták rendszerbe fogva előadni” mondanivalóju-

kat. Ha próbálkozásukat véleménye szerint igazán siker koronázta volna, akkor most neki nem volna oka írni.

2. Magát és kortársait még ahhoz a nemzedékhez sorolja, akik a szemtanúktól tudomásul szereztek az eseményekről, s így azoknak legalábbis fiatalabb kortársai voltak. Különben nem mondhatná, hogy ezek az események „köztünk” mentek végbe.

3. „Eseményekről” (pragmatón) beszél, de ezzel a kifejezéssel nemcsak történeteket, hanem tanítást is felölél. Az Apostolok Cselekedeteinek elején, amikor műve első kötetére — az evangéliumra — visszatekint, ezt így fejezi ki: mindazt, amit Jézus tett és tanított.

4. Az eseményekről való tudását két csoporttól származtatja: szemtanúktól és hithirdetőktől (szó szerint „az ige szolgáitól”). Ő maga nyilván nem volt szemtanú, mert akkor nem utalna „a szemtanúkra”, akik „ránk hagyták” az eseményekről szóló beszámolót.

5. Írásában „sorjában” és „pontosan” akar beszámolni az eseményekről. Már a mondat elején hangsúlyozta a „rendszerbe foglalt” előadás gondolatát, most újra megemlíti, hogy *ő megfelelő rendben fogja közölni az eseményeket*.

6. Művét egy Teofil nevű kiválóságnak ajánlja. A „nagyrabecsült (kratiste) Teofil” alighanem a könyv mecénása, aki a lemásoltatás — mai szóval a kiadás — költségeit vállalta, vagyis a könyv előállításáról és terjesztéséről anyagilag gondoskodott, sőt valószínűleg megírásához is megbízatást adott. Egy sereg korabeli mű előszava tartalmaz ilyen ajánlást.

7. Lukács közli, hogy Teofil már tanítást nyert az evangélium tartalmát képező dolgokról, azaz minden bizonnyal keresztyén. De Lukács művére szüksége van ahhoz, hogy ezen dolgok *szilárd megalapozottsága* (asphaleia) világossá váljék.

8. Lukács utánajárt az eseményeknek: szemtanúkat és hithirdetőket kérdezett meg. A „ránk hagyták” szóban az ősegyház „hagyomány” fogalmát (paradosis) használja. A hagyomány letéteményesei azok a személyek, akikkel Lukács kapcsolatba lépett és akiket kikérdezett. A „kezdetől fogva” kifejezés jelzi, hogy az események legelejéig visszament.

Lukács eszménye tehát: gondos kutatás, pontosság, megbízhatóság és rendszerbe fogott előadás. Emlékezzünk vissza, mik azok a vádak, amikkel szemben Pápiász Márk evangéliumát védelmébe vette: a könyv *ugyan nem rendszeres* — mondja —, de hát a forrása, Péter kis anekdoták módjára (chreiai) adta elő a dolgokat. Márk *ugyan nem volt szemtanú*, de Péternek tanítványa volt, akinek szavaiból *semmit ki nem*

hagyott (Lukács is „mindenről” be akar számolni) és *pontosan* írt (Lukács is az „akribós” szót használja), tehát *nem hamúsított meg* semmit (ez megfelel Lukácsnál a megbízhatóság követelményének).

Feltűnő a hasonlóság Lukács célkitűzései és azon követelmények között, amelyeket Pápiász szem előtt tartott, amikor Márkot védelmébe vette. Ugyanígy feltűnő, hogy a két evangélium, Márk és Lukács párhuzamos szövegeinek összehasonlítása rendszerint legkönnyebben úgy érthető meg, ha Márk szövegét *forrásnak*, Lukácsét pedig a Márk „második, javított” változatának tekintjük. Ezt egyébként igen sok biblikus szakember így gondolja: mindaz, aki Márk evangéliumát Lukács egyik főforrásának tekinti. De Pápiász szövege alapján arra kell következtetnünk, hogy az első olvasók szemében Lukács Márk könyvét nemcsak használta, de kritikus módon is kezelte: javított rajta, kihagyott belőle, más forrásokkal összevetette, hogy a hellenista történetírás szempontjából jobb, olvashatóbb, rendszerezőbb és pontosabban megfogalmazott művet írhasson. Ebben az összefüggésben látjuk, hogy Lukács, mint író, az „evangélium” műfajának tudatos művelője. Minthogy tud hasonló próbálkozásokról, azokat nyilván felhasználja, össze is hasonlítja, válogat belőlük, bírálja őket és a maga művét jól meghatározott elvárások szerint próbálja megalkotni.

Lukács művének „befejezése” ugyancsak eltér minden más evangéliumtól. Annak ellenére, hogy a feltámadt Jézus megjelenéseiről gazdagabb anyagot közöl, mint Máté vagy Márk, sőt Jézus mennybemenetelét is említi, evangéliumának utolsó mondatai nem zárják le a művet. Ahogy az Apostolok Cselekedeteiben kifejezetten visszautal (1,1), az evangélium egy kétkötetes mű első része. Lukács a „kereszténység eredetét” akarja szélesebb vásznon ábrázolni: Jézus tettei és tanítása után az apostoli egyház történetét is bemutatja. Az „események, amelyek közöttünk végbe mentek” nemcsak az evangélium tartalmát, hanem a jeruzsálemi egyház kezdeteit és utána főképp Péter és Pál missziós tevékenységét is felölelik. A lukácsi „perspektíva” nem korlátozódik Jézus történetére, hanem az egyház születésére és első növekedési szakaszára is kiterjed. Teológiai témáit a mű második kötetében tovább bontakoztatja, nem egy ezek közül csak az Apostolok Cselekedeteiben válik érthetővé. Ez Lukács számára lehetővé teszi, hogy a Jézus körül alakuló közösséget is történeti távlatba tegye. Nem kell Máté módszerét követnie, aki — mint láttuk — a „velünk maradó Krisztus” gondolatával végzi be művét, s ezért a *későbbi egyház felismeréseit* minden további nélkül Jézus földi életének időszakába visszavetíti. Lukács ettől eltérve, az idő és a történetiség dimenzió-

ját tudatosan figyelembe veszi. Ezért fontos számára, hogy „sorjában” mondja el az „eseményeket” és ne hagyja őket a teológiai eszmék szempontjából összefolyini. A szó hellenisztikus értelmében, Lukács evangéliuma „történetíró” műve.

2. A mű belső beosztása s az ebből fakadó tanulságok

Lukács valóban „sorjában” adja elő Jézus tetteit és tanítását. A szerkezet tudatos és könnyen áttekinthető. Az következő módon foglalható össze:

- A) Előszó (1,1—4) és Jézus gyermeksége (1,5—2,52)
- B) Jézus nyilvános működése Galileában (3,1—9,50)
 - 1. Irodalmi bevezetés (3,1—2)
 - 2. Bevezető események (3,3—4,13)
 - a) Keresztelő János és Jézus keresztsége (3,1—22)
 - b) Jézus nemzetségtáblája (3,23—38)
 - c) Megkísértése a pusztában (4,1—13)
 - 3. Galileában (4,14—9,50)
 - a) Kezdetek: Názáretben és Kafarnaumban (4,14—5,16)
 - b) Első összeütközései a farizeusokkal (5,17—6,11)
 - c) Jézus tanítása és tanítványai (6,12—49)
 - d) A galileai működés eredménye (7,1—8,3)
 - A százados szolgája
 - A naimi ifjú
 - Találkozás Keresztelő János követivel
 - Ítélete a „bűnös nemzedék” felett
 - A bűnbánó asszony
 - Galileai asszonyok követik
 - e) Példabeszédek az Isten országáról (8,4—21)
 - f) Csodatettek kinyilvánítják hatalmát (8,22—9,50)
- C) Útja Jeruzsálembe (9,51—19,27)
- D) Jeruzsálemi események (19,28—24,53)
 - a) Működése a templomban (19,28—21,38)
 - b) Szenvedéstörténet (22,1—23,56)
 - c) A feltámadás (23,57—24,53)

A galileai működést részletesebben taglaltuk, hogy lássék, mennyire „földrajzi” ez a beosztás. Amit ebben a részben Jézus tanításáról a

6. fejezetben találunk, lényegében mind a Máté-féle Hegyi beszéd anyagával párhuzamos. Ugyanakkor ennek a résznek a végén gyűjtötte össze Lukács mindazt, ami még a galileai működéshez tartozik. Ugyanakkor Jézus útja Jeruzsálembe szinte kizárólag olyan anyagot tartalmaz, amit a másik két szinoptikusnál nem találunk meg. Az utazás tehát szemmel láthatólag csak mesterséges földrajzi keretet ad egy sereg egymástól független epizód előadásához. Ez közismert fogás az irodalomban: egyszerű elrendezése olyan anyagnak, amely „innen-onnan” származik, de időrendi sorrendbe nem állítható az adatok hiánya miatt! A jeruzsálemi működéssel ismét visszakanyarodunk ahhoz a vázlatához, amely Márknál és Máténál fellelhető. Az utolsó két rész elrendezése már az események természetéből fakad.

A szerkezet rávilágít arra, amit Lukács forrásairól első szemrevételezés alapján el lehet mondani. Egyrészt nyilvánvaló, hogy nagyon sok adatot összegyűjtött, amely más evangéliumokban nem található. Ezek valószínűleg szájhagyományból epizodikus formában jutottak el hozzá, ezért is nem tudta őket semmilyen más keretbe belefoglalni. Avval, hogy mindezt Jézus galileiai és jeruzsálemi működése-közé „bezsúfolta”, aránytalanul kitágította az út történetét, amely ugyan Máténál és Márknál is fellelhető, de nincs benne ennyi esemény. E pontban látjuk leginkább Lukács függését a másik két evangélistától: átveszi tőlük az alapszerkezetet, s ami egyebet „alapos utánjárás-sal” hozzá tud adni, a két földrajzilag elkülönített főrészt közé iktatja be. Az út Galileából Jeruzsálembe mind Máténál, mind Márknál egyetlen fejezetben van leírva (Mt 19; Mk 10), Lukácsnál viszont több mint kilenc fejezetre terjed, s az egész evangéliumnak több mint egyharmada. Az összehasonlítás mutatja, hogy egyrészt Lukácsban milyen erős a „rendszerezés igénye”, másrészt, hogy a korábbi hagyományos beosztással nem hajlandó szakítani, mert Jézus tetteinek és beszédeinek időrendi sorrendjéről ő sem rendelkezik megbízhatóbb hagyománnyal.

Lukács tehát tiszteletben tartja forrásait, de ugyanakkor mindent megtesz, hogy a forrásanyagot bővítse. Van azért elég bátorsága ahhoz is, hogy forrásait bírálja, bár elővigyázattal és körültekintően teszi. A bibliakritika az utolsó ötven-hatvan évben Lukács „teremtő géniusának” felmérésében a végletekkel próbálkozott. Egyesek feltételezték róla, hogy források hiányában saját elképzelései alapján szabadon komponál, azaz teológiai nézeteit történetek formájába öltözteti. Mások inkább azt feltételezik, hogy a különböző forrásokból száрма-

zó adatait olyan gonddal jegyezte fel, hogy azok ellentmondásaival nem is törődött. Az elméletek leginkább a lukácsi gyermekségtörténet megítélésében jutnak ellentétes véleményre. Adatainak történeti pontosságát a szerzők hol túlértékelik, hol alábecsülik. Van, aki pl. az Angyali Üdvözlét őszösvetségi idézetekre alapozott teológiai kompozíciónak tekinti (kedvenc szó a héber „midrash” — ez a szerzők kezében gyakran tetszés szerint alakítható „gumi-fogalomná” válik), de van, aki úgy gondolja, hogy Lukács a gyermekségtörténet forrásait oly szolgálai módon közli, hogy pl. a születéstörténet elején (Lk 2,4) a szereplőket — Józsefet és Máriát — újra bemutatja, nem is véve figyelembe, hogy ezt már egyszer megtette, éppen az Angyali Üdvözlét elején. Ez a két irányzat — a történetíró aláértékelése és túlbecslése — párhuzamban áll egy másik „ingamozgással”: egyes szerzők Lukácsot zseniális teológusnak tartják, aki apró kis megjegyzésekkel, az adatok finom „átalakításával” mélységes igazságokra vezet rá az olvasót, mások szemében közléseit józan egyszerűséggel kell felfogni, minden ami túllép a szembetűnő értelmezésen, az csak belemagyarázás.

A szélsőségek téves volta aránylag világos. Itt viszont nincs helyünk e kérdést hosszabban és részletesen tárgyalni. Egy dolgot azonban fontos tisztáznunk. Lukács az evangélium első soraiban közli, hogy mindaz, amit elmond, forrásokból származik, olyan személyektől, akik az események tanúi voltak vagy pedig „mint az Ige szolgálói” a hagyományt hithirdetés formájában átszármaztatták. Ennél fogva tehát jogunk van feltenni a kérdést, hogyan vállal az olvasó előtt felelősséget ezért az állításért, azaz hogyan azonosítja evangéliumában ezeket a „tanúkat”. Ha ugyanis ezt megteszi, ennek jeleire rá kell bukannunk, ha nem teszi meg, akkor a célját nem éri el: a nagyrabecsült Teofil továbbra is bizonytalanságban marad a hagyomány adatainak megalapozottságáról!

A gyermekségtörténet két fontos utalást tartalmaz. Lk 2,19 szerint „Mária megőrizte mindezeket a dolgokat (vagy: „szavakat”) és szívében elgondolkozott rajtuk” (szó szerint: „egymással összevetette őket”). Lk 2,52 viszont a gyermekségről szóló adatok végén ezt mondja: „anya mindezeket a dolgokat” (vagy „szavakat”) megőrizte szívében. A bibliakritika mindkét verset alaposan kilúgozta, mondván, hogy mindez csak annyit jelent, hogy Mária ezeken alaposan elgondolkozott és megpróbálta megérteni őket.¹ Ez a magyarázat, amit a liberális kritika lényegében egyhangúan követ,² önmagát lerontja

avval, hogy ennyire banális értelmet tulajdonít az evangélista kétszer megismételt megjegyzésének. Az, hogy Mária megpróbálta megérteni miről van szó, a legkevesebb, amit akármiféle édesanyától elvárhatunk, akinek fiával bármi történik. Azonban ha figyelembe vesszük Lukács megjegyzését a „szemtanúkról”, világos, hogy a későbbiekben (kétszer is és név szerint) felsorolt szemtanúk — a kiválasztott apostolok — ezekről az eseményekről nem tudhatnak, *s ezért jelezni kell*, hogy volt valaki, aki mindezt „elraktározta” szívében és hűségesen latolgatva őket, igyekezett behatolni *mélyebb* értelmükbe.³

Találunk-e hasonló jelzéseket, amik a szemtanú-forrásokra utalnak, s amiket Lukácsnak az előszóban vállalt programja értelmében, komolyan kell vennünk? Azt hiszem legalábbis még egy hasonló utalásra bukkanunk. Itt is asszonyokról van szó. A nyolcadik fejezet elején Lukács általánosságban összefoglalja Jézus vándorútjait és működését „falukon és városokon át”. Társasága (a szemtanúk csoportja) nemcsak a tizenkettőből áll, hanem ezeken kívül Lukács azonosít három asszonyt is: a magdalai Máriát, akiből Jézus hét ördögöt űzött ki, Johannát, Chúzának, Heródes galileai negyedes-fejedelem jószágkormányzójának a feleségét, és Zsuzsannát. Ezek közül csak „a magdalai Mária” — Mária Magdolna — szerepel más evangéliumokban. A másik kettő megnevezése csak úgy érthető, ha az olvasóknak legalább egy része tudja, kikről van szó. Itt tehát Lukács kitágítja a „szemtanúk” névsorát. Minthogy ezt a verset a galileai missziós körút elé helyezi, ahol a hosszú, kilenc fejezetre kiterjedő jeruzsálemi út leírását közvetlenül előkészíti,⁴ vagyis akkor adja elő, mielőtt az útleírás keretében saját *külön forrásaiból* merített anyagát közli, az *új szemtanúk* megnevezése nem lehet véletlen. Nem elég tehát azt mondani, hogy Lukács itt bemutatja, hogy Jézus környezetében az asszonyoknak különleges szerepük van, hiszen Lukácsnak — szemben a többi evangélistával — külön gondja van arra, hogy a „nők szerepére” Jézus missziójában és az Egyházban általában hangsúlyt fektet. Félő, hogy a kritikusok anakronisztikus módon ezzel akár Lukácsból akár Jézusból feminista előfutárt teremtenek. Sokkal fontosabb az, hogy amit Márk a galileai asszonyok jelenlétéről a keresztfeszítésnél (Mk 15,41) jellegzetesen csak utólag mond meg — megint kicsoda „markianizmus”? — , itt beiktatódik a maga „sorrendjébe”⁵, és pedig nevekkel, pontosan azért, hogy az asszonyok tanúságtevő szerepét ne vesszítsük el szem elől.

3. A szerző személye

Lukács evangéliuma a 2. század óta magán viseli a „kata Loukan” címet. A legrégibb fennmaradt Lukács-kézirat 200 körül íródott.⁶ A kézirat az „euangélion kata Loukan” címet viseli, tehát minden bizonnyal — bár utolsó lapjai elvesztek — az evangéliumot az Apostolok Cselekedete nélkül tartalmazta. Az evangélium maga természetesen a kétkötetes mű első köteteként készült. Így bizonyíthatóan a két kötet szétválasztása nagyon régi keletű. Mint említettük, nem maradt fenn egyetlen régi kézirat sem, amelyben a Lukács-evangélium és az Apostolok Cselekedetei egymást követnék. A kánon története is azt mutatja, hogy az első kötetet — az evangéliumot — előbb kezdték használni a liturgiában s korábban kezdték szentírási könyvnek tekinteni, mint a másodikat. Valószínű a feltevés, hogy a két kötet szétválasztása már a 2. század elején megtörtént, mielőtt az Egyház a Lukács evangéliumát Máté és Márk mellett mint apostoli tekintélyű iratot használni kezdte, bizonyára még mielőtt a négyes evangéliumkánon lezárult. A négy evangélium, mint lezárt gyűjtemény, tudomásunk szerint először Szent Iréneusz 185 körül írt *Adversus haereses* c. művében jelenik meg, de itt már „elméletileg megalapozva” szerepel.⁷ Lukács kétkötetes művének kettéválasztása és különálló használata legkésőbb 150 körül már befejezett tény volt.⁸

Lukács személyét soha nem azonosították mással, mint azzal a személlyel, akinek neve három páli levél végén szerepel (Filem 24; Kol 4,14; 2Tim 4,11). E három levél közül az elsőt biztosan maga Pál írta, a második kétes, a harmadik minden valószínűség szerint „másodlagosan páli” (deutero-paulinus), páli hagyományból származó, de nem Pál által írt, posztumusz irat. Fontosabb adatokat szolgáltat Lukácsról az Apostolok Cselekedeteinek számos összefüggő része, amelyben a szerző többes szám első személyben beszél. Ezek azt jelzik, hogy Lukács a könyv második felét, legalábbis azon belül a hosszú történeteket (ApCsel 16,10—17; 20,5—15; 21,1—18, 27,1—28,16) személyes élményei alapján, mint szemtanú adott elő. Ezért a keresztény ökortól fogva általános vélemény szerint Lukács Pál munkatársa és utítársa volt, hiszen az idézett szövegek ezt a szerzőről elég világosan kimondják. Ugyanakkor kizárt dolog, hogy ez a hagyomány első tanúja, Iréneusz előtt ne lett volna ismert és elfogadott. Kb. 50 évvel korábban, 130—140 között, az eretnek Markion egyedül Lukács evangéliumát fogadta el, éspedig azért, mert egyedül Lukácsot tekintette olyan evangélistának, aki Pálhoz következetesen hűséges maradt.

Az adatot másodkézből, Tertulliántól és Origenésztől kapjuk, azonban semmi okunk nincs benne kételkedni, hiszen vitathatatlanul — erre számos bizonyíték van — Lukács volt az egyetlen evangélista, akinek művét Markion elismerte és használta. Lukács evangéliumából azonban sok minden olyan részt ki kellett hagynia, ami tanainak ellentmondott. Tertullian *Adversus Marcionem* c. műve elég részletes áttekintést ad, mi maradt ki a markionisták evangéliumából. Így pl. a Markion-féle „megkurtított” Lukács-evangéliumból az egész gyermekségtörténet kimaradt. Tertullián Markion Ószövetség-ellenes tanait gúnyolja, amikor megjegyzi: a Lukács-evangéliumot Markion alaposan „körülmetélte”. A megjegyzés ízléstelen, de találó: Markion minden zsidó hagyománytól — főleg az Ószövetségtől — meg akarta szabadítani a kereszténységet. Úgy gondolta, hogy evvel Jézus és Pál nyomdokában jár, míg a tizenkettő, Péterrel az élen, meghamisította az evangélium tisztaságát. Ha Markion szempontjait átgondoljuk, hamar kiderül, hogy Márk evangéliumából Markionnak kevesebbet kellett volna kihagynia: pl. abban nincs is szó Jézus gyermekéről. Az, hogy Markion mégis Lukács művét nyírbálta meg és tette magáévá, azt mutatja, hogy már az ő korában (Irénéusz előtt ötven évvel!) megalapozott hagyománynak tartották, hogy a szerző Pál követői közé tartozott.

Az egyházi hagyomány a Lukács-evangélium szerzőjéről nemcsak ősrégi, de egybehangzó és viszonylag gazdag. Irénéusz, Tertullián és Origenész mellett felsorolhatjuk a már említett evangéliumok ún. „antimarkionita” előszavait a 2. századból,⁹ a Muratori-féle kánon, amely 200 körül íródott¹⁰, alexandriai Kelemen¹¹, és az ún. monarchiánus evangélium-előszavakat. A 2. század utáni tanúk nagy száma jelzi, hogy ezt a hagyományt már az ősegyház egyhangúlag elfogadta.

A bibliakritika nehezen birkózik meg azzal a ténnyel, hogy Lukács valóban Pál kísérője volt. A liberális szentíráskutatás legalább 150 éve próbálja cáfolni, hogy Lukács valaha is ismerte volna Szent Pált. A főérvek két csoportba oszthatók. Az első csoport ellentétet próbál kimutatni Pál levelei és az Apostolok Cselekedetei között. Ha Lukács ismerte volna Pált, akkor az eseményekről jobban lett volna informálva — mondják. Értsd: oly módon lett volna értesülve mint mi, akik Pál leveleit ismerjük. De itt van a bökkenő: Lukácsról csak akkor lehet feltételezni, hogy birtokában volt a páli leveleknek, ha művét Pál halálánál jóval később, vagyis a 2. század elején — a páli levélgyűjtemény elkészülte és elterjedése után — írta volna. A fő problémát az ún.

„apostoli zsinat” okozza (ApCsel 15,1—12), valamint Pál utazása Jeruzsálembe az éhínség idején (11,27—30). Ezek Lukács általi leírása Pál saját kronológiájával (Gal 2,1—10) nehezen illeszthető össze. Mások számára nagyobb problémát okoz az a pusztta tény, hogy Pál leveleiről az Apostolok Cselekedeteiben nem olvasunk egy sort sem. További probléma, hogy az apostoli zsinat határozatairól Pál sosem beszél, s ezért nagyon valószínűtlennek tűnik, hogy azt a bizonyos levelet, amit az ApCsel 15,22—29 szerint a vezető apostolok írtak, Pál ugyanilyen formában ismerte volna.

A kifogások nem perdöntők. Ha Lukács Pállal tényleg csak az ApCsel 16,10—17-ben elbeszélte események során találkozott először, akkor Pál korábbi dolgairól és főleg a jeruzsálemi egyházzal szülő ismereteit nem szemtanúként nyerte. Tehát nagyon is lehetséges, hogy csak vázlatosan tudott róluk írni és csak a későbbi hagyomány szerint leegyszerűsítve adta őket elő. A fenti „ellentmondások” ugyanis mind az Apostolok Cselekedeteinek első (16. fejezet előtti) részére vonatkoznak. Ugyanakkor a Galata-levél szenvedélyes vitairat, amit nem lehet mindenben „objektívnek” — tehát a dolgok tárgyilagos és kimerítő elbeszélésének — tekinteni. Még fontosabb, hogy Lukács, nyilván Pál halála után, de még a páli levelek összegyűjtése előtt írta művét. Ugyanakkor tudhatott arról, hogy Pál „szellemi hagyatékát” *egyidejűleg* más páli tanítványok ún. „másodlagos” páli levelekben akarják összefoglalni. Ehelyett azonban ő az antik történetírás jól ismert eszközhöz folyamodott. Az Apostolok Cselekedeteiben jó néhány páli beszédet olvasunk, amelyekben Lukács az apostol tanítását összefoglalja. Lukács feltételezhetően nem várja el, hogy olvasója az apostol sajátkezű leveleiből ellenőrizze, vajon Pál tanítását az ő műve találóan és hűséggel adja-e vissza. Lukács hisz a saját adataiban — az apostolt maga is ismerte —, de valószínűleg nem hisz abban, hogy az olvasó a Birodalom minden részébe küldött páli levelekhez hozzájuthat, és talán maga sincs ezek birtokában. A kor viszonyai között, ha tud is Pál leveleiről, könnyen hiheti, hogy ezek a levelek töredékesek, esetleg betoldásokkal gyarapodtak, sok esetben másodkézből valók, vagyis „kiadói” műveletek átalakíthatták őket. Ne felejtjük el: ha Lukács az, akinek a hagyomány őt tartja, akkor az ő idejében még nincs újszövetségi kánon, sőt a páli levelek összegyűjtése legfeljebb csak elkezdődött. Lukácsnak minden oka megvan rá, hogy maga gondoskodjék minden „fontos dolog” leírásáról. Ezért a saját művébe bele kell iktatnia Pál tanítását. Az olvasó összehasonlíthatja azt itt Péterével, mert annak beszédeiről szintén beszámol. Következésképpen

semmiféle „apostoli levelet” nem említ, talán azért is, hogy művét egyetlen hiteles és mindent felölelő forrássá tegye. Lukácsot nevezhetjük bizalmatlannak vagy önféjűnek, csak felelőtlennek nem: mindenképpen maga akar elvégezni mindent. Ahogy a sok előtte elkészült evangéliumot egyetlen jól megírt evangéliummal akarja helyettesíteni, Pálról ugyancsak teljes beszámolót ad, életéről és tanításáról egyaránt. Hogy Pál életét miért csak római megérkezéséig követi? Erre majd az Apostolok Cselekedeteinek tárgyalása során fogunk választ adni.

Nincs tehát igazán helytálló ellenérv, amely a hagyomány adatait kizárná vagy valószínűtlenné tenné. Persze, mint Márk esetében is, kérdéses, hogy a Lukácsra vonatkozó adatokat milyen részletességgel kell elfogadni. Pállal való kapcsolata a legfontosabb. Ezt korlátozza az a tény, hogy csak az ApCsel 16-tól fogva beszél magáról, mint Pál útitársáról.¹² Ami a többi adatot illeti, a valószínűség különböző fokait kell mérlegelni. Kol 4,14 azt állítja, hogy Lukács orvos volt. 1882-ben egy angol orvos, W. K. Hobart bizonyíthatónak látta, hogy a lukácsi két kötet szövegét csak orvos írhatta, hiszen feltűnően bővelkedik az ókori orvostudomány szakkifejezéseiben.¹³ A századforduló nagy biblikusai (Harnack, Lagrange, Michaelis, Zahn) egyetértettek vele. Később H. J. Cadbury újra átvizsgálta az anyagot és 1912-től kezdve számos kiadványában próbálta bemutatni, hogy a Lukács által használt „orvosi kifejezések” korabeli művelt emberek írásaiban (Josephus Flavius vagy Plutarchos) is fellelhetők. 1924-ben Hobart művét neveltség tárgyává tette, mert „angol humorral” arra vállalkozott, hogy „bebizonyítsa”: Lukács „lódoktor”¹⁴ volt, — a lovakról szóló antik irodalom szakkifejezései ugyanis szövegében megtalálhatók.¹⁵ Ez a fajta tudományos irodalom „észvesztően” hatásos volt. Tudósok és egyetemi tanárok semmitől nem félnek jobban, mint hogy nevetségessé váljanak a tudományos világ előtt. Mivel Cadbury első ellenérvei valóban bebizonyították, hogy Kr. u. az 1. században nem volt a szó mai értelmében orvosi szaknyelv, Hobart nyilván túllőtt a célon. Az azonban továbbra is fennáll (bár a biblikus szerzők félénken hangoztatják), hogy Lukács sok helyen, és mindig Márktól eltérően, a betegségeket s általában az emberi test jelenségeit különös gondal írja le. Akit érdekel, összehasonlíthatja a két szerzőt: Lk 4,38/Mk 1,30; Lk 5,12/Mk 1,40; Lk 5,18. 24/Mk 2,3—10; Lk 8,44/Mk 5,29; vagy felütheti a következő helyeket: Lk 7,15; ApCsel 5,5. 10; 9,40; 12,23; 28,8.¹⁶ Ezek után nem csodálkozhatunk, hogy e század közepének nagy német egzegtája, A. Wikenhauser továbbra is osztotta Hobart

véleményét. Ezek a helyek nemcsak azt bizonyítják, hogy Kol 4,14 adata lehetséges, de azt is, hogy bármelyik más evangélium szerzőjéről, így pl. Márkról, kizárt dolog volna feltételezni, hogy orvos volt. Sokan azt hiszik, hogy a kérdést amolyan „döntetlen” értelemben el lehet boronálni. De úgy tűnik, hogy pl. J. Fitzmyer is téved, amikor azt mondja, hogy a kérdés (amit előzőleg három oldalon át tárgyal) minden fontosságot nélkülöz, azaz hogy a Lukács-evangélium helyes értelmezésében nincs jelentősége. Mindenképpen egy 1. századi adat, Kol 4,14 megerősítése (vagy valószínűsítése) nem elhanyagolható kérdés, mert az evangélistára és szövegére vonatkozó ősi hagyomány megbízhatóságára vetít fényt — ez pedig rendkívül fontos.

Lukács tehát Pálnak — pályája utolsó éveiben — útítársa és tanítványa volt. A hagyomány szerint „szír” származású volt¹⁷, ezért esetleg Antióchiában lett keresztény. Efféle szemita háttér könnyen megértetné az a nyelvi és kulturális tájékozottságot, amellyel akár a Jézusról szóló hagyományt, akár az ószövetségi könyveket kezelte. A legtöbb ilyen kérdés persze nem oldható meg teljes bizonyossággal. A „Lukács” név (görögül „Loukas”) nagyon sok formában felbukkan az 1. században: Loukanos, Lucius, vagy Loukios, Leukisos, sőt Lucillus vagy Loukillios. Ezért egyesek arra gondoltak, hogy a harmadik evangélium szerzője azonos a „cirénei Luciusz”-szal, akiről az ApCsel 13,1 tesz említést (így az ókorban Epiphanius, *Comm in Act.*, 12,25—13,3; Bo Reicke a modern szerzők között¹⁸) vagy, hogy azonos a Róm 16,21-ben említett Luciusszal (így Origenész, *Comm. in Epistolam ad Romanos* 10,39). Ezek a következtetések bizonytalanok. A szerző „portréja” azonban nagy vonalakban megrajzolható.

Lukács hellenista műveltségű keresztény, aki az Ószövetségben nagyon járatos, főleg annak görög szövegét — a Hetvenes fordítást — annyira magáévá tette, hogy sokszor utánozni látszik. Ezt nem azért teszi, hogy olvasóit megtéveszse s azt a benyomást keltse, mintha héber eredetiből fordítana, hanem mert tárgyához a legmegfelelőbb szókincset és görög stílust a Hetvenes fordításban találja meg. Azt sem lehet kizárni, hogy tudatosan akarja az „írásokat” folytatni: vagyis az üdvösségtörténetet a görög Ószövetség stílusában folytatni. Ezért alighanem helyes a következtetés, hogy pl. az evangélium első fejezeteiben Lukács szándékosan törekszik arra, hogy azt az anyagot, amelyet Jézus családjától (főleg Máriától vagy inkább rokonságától) merített, a Hetvenes nyelvén mondja el, s így szövegét a görögre fordított zsidó szentírási szövegekhez eszmeileg-hangulati-

lag közel hozza. Ugyanakkor, mint művelt hellenista, megpróbálja „kétkötetes művét a keresztény eredetekről” — ilyen értelemben alkot *egyetlen művet* az evangélium és az Apostolok Cselekedetei — korra művelt közönsége számára érthető és élvezhető prózában előadni. Sokszor aggályosan pontos, főleg a kronológiában. Ezért nem egyszer csak hozzátételek időtartamokról vagy időpontokról beszél: „mintegy három hónapig” (1,56), „azokban a napokban” (2,1), „mintegy harminc éves” (3,23), „az egyik napon” (5,12) stb. Ez feszültségben áll azzal a törekvéssel, hogy az evangélium eseményeit a történetileg művelt kortársak számára időrendileg is meghatározza: Jézus születését Augusztusz császár korára teszi (2,1), Jézus fellépésének időpontját nagy körültekintéssel nemcsak Tiberiusz császár uralkodásával, de a korabeli palesztinai tisztségviselők működésével is koordinálja (3,1—2). Ezek a jellemvonások *elvben* Lukács evangéliumát teszik a legmegfelelőbbnek arra, hogy a Római világbirodalom nyilvánossága előtt a keresztény üzenet írásbeli hordozója legyen. Műve világos módon nem-zsidó olvasóknak szól. Ő tehát nagyjából ugyanazok számára ír, mint Márk: a pogányságból megtért keresztényeknek. De mennyivel sikeresebben vezet be a keresztény üzenetet a hellenista világba, mint akármelyik más evangélista! S ezt eléri anélkül, hogy akár a zsidó gyökereket elszakítaná, akár forrásai erőszakot szenvednének. Lukács a gyengéd, finomkezü alkalmazkodás példaképe. Amit végrehajt, azt ma „inkulturációnak” szokás nevezni: más kultúrkörben keletkezett eszméket sikeresen bevezet saját gondolkodásunkba és érzésvilágunkba. A keresztény üzenet „inkulturációját” nagy méretekben Lukács először valósította meg sikeresen.

4. Az evangélium keletkezésének ideje

Konzervatív körökben sokáig tartotta magát az a gondolat, hogy Lukács kétkötetes műve Pál apostol kivégzése előtt készült. Hiszen — mondták — a második kötet Pál római fogságával végződik, és sosem tudjuk meg belőle, hogy Pál évekig húzódó pöre felmentéssel vagy elítéléssel végződött-e. Egyesek arra is gondoltak, hogy Lukács művének célja az apostol jogi védelme volt, vagyis művét Pál ügyének védelmében írta: az evangélium és a Cselekedetek az első keresztény „apológiát” alkotják. Eszerint az evangélium valamikor Kr. u. 61 és 65 között íródott volna.

A fenti feltételezések tévesek. Az Apostolok Cselekedeteinek tárgyalásánál fel fogjuk sorolni az érveket, amelyek mutatják: mind Lukács, mind olvasói tudják, hogy Pál már vértanúhalált halt; a mű nem is ezt a kereszténységben köztudott eseményt akarja közzétenni. Az apostol római fogsága és ottani prédikációja Lukács szemében a teológiai végkifejletet mutatja be, amelynek érdekében a mű íródott: Isten üdvösségtervének színtere immár nem a zsidóság szűk nemzeti közössége, hanem az „oikoumené” (vö.: Lk 2,1), tehát az egész világot jelentő Római Birodalom, amelynek szívébe — fővárosába — most az utolsó fejezetben (ApCsel 28) Pál íme megérkezett.

A lukácsi mű legalább egy-két évtizeddel későbbi, mint Péter és Pál halála. Minthogy Lukács használta Márk evangéliumát, amely 68—70 körül keletkezett, annak valamelyes elterjedését és sikerét fel kell tételeznünk, s ehhez idő kell: Lukács művének megírása 80—85 körül történhetett. Ennél későbbre viszont aligha tehetjük, mert a páli levelek összegyűjtése és elterjedése a 80-as években előrehaladt vagy talán be is fejeződött. Bár elképzelhető, sőt ésszerű feltételezni, hogy Lukács (hacsak részlegesen is) ismerte Pál leveleit, de nem akart róluk írni, azt már nehéz elképzelni, hogy ezt a magatartást a levelek elterjedése és általános használatba vétele után is fenntarthatta volna. Ezért talán Kr. u. 80 az a dátum, amellyel a kétkötetes mű dátumát legpon-tosabban megközelíthetjük.

5. A Lukács-evangélium teológiai távlata

a) Üdvtörténet

Minthogy Lukács műve kétkötetes, nem várhatjuk, hogy az első kötetben belül teljesen kibontakozzék teológiai mondanivalója. De már az első kötet is egyedileg különálló teológiai távlatot mutat.

Hans Conzelmann híres műve, *Die Mitte der Zeit* (= „Az idő közepe”)¹⁹ próbálta először az üdvösségtörténet jellegzetesen lukácsi felfogását megragadni. Conzelmann szerint Lukács az emberi történelem korszakokra való tagozódásába új látásmódot vezetett be, amikor „Krisztus idejét” — tehát azt az időszakot, amit az evangéliumban leírt — az Ószövetség és az „Egyház ideje” közé mint külön időszakot illesztette be.²⁰ Azt gondolom, hogy e kérdést talán egyszerűbben, a katolikus hagyományhoz közelebb álló módon is meg lehet közelíteni.²¹

Az egyházi év fő ünnepei Húsvét kivételével különleges módon a Lukács-evangéliumhoz fűződnek. A Karácsony (főleg ahogyan azt a nyugati egyház ünnepli)²², Áldozócsütörtök és Pünkösd *eseményszerűen* olyan történésre utalnak vissza, amelyeket csak Lukács örökített meg. A születés betlehemi eseménye pásztorokkal és angyalokkal, a mennybeszállás, mint a feltámadást követő utolsó megjelenés, amit már csak a „parúzia” megjelenése fog követni,²³ s végül a Szentlélek eljövetele az ötvenedik napon, mint az apostoli missziók kezdete az üdvösségtörténet időrendi „fordulópontjait” sarkítja ki. Ezek alapján a liturgia az üdvtörténetet „korszakokra” bontja: nemcsak a liturgikus évet, de a Jézussal lezáruló üdvtörténetet is szinte dátumszerűen szakaszokra oszthatjuk. A mai egyházi köztudat, liturgikus gyakorlat és katekézis Lukács szemléletét igen messzemenően tükrözi: az ószövetségi várakozás (az ádvent) „karácsonyig” tart, amely persze Jézus születésének dátuma. A feltámadás utáni „negyven nap” azt az időszakot ismétli meg, amely alatt Jézus még mintegy folytatta földi küldetését, ahogy Lukács mondja: „negyven napon át megjelent előttük és az Isten országáról beszélt nekik” (ApCsel 1,3). Az ötvenedik nappal — Pünkösd — kezdődik az az időszak, amely az üdvösségtörténet harmadik korszaka: ez pedig a „második eljövetelig” fog tartani. Ebben a szakaszos felosztásban („periodizálásban”) Jézus eljövetele világosan elkülönül az „eszkatologikus” időszaktól, mert a feltámadás és a világítélet közé az Egyház földi megalakulása, kifejlődése, s a földi intézmények közé sorolódása ékelődik be. Éppen Lukács második kötete, amelyet ilyen formában a többi evangelistánál hiába keresünk — s ami nem más, mint az Ősegyház története — jelzi legvilágosabban az ő sajátos történet szemléletét. Erre a témára az Apostolok Cselekedetei tárgyalásánál még visszatérünk.

b) Az isteni irgalom ideje

Vajon Lukács hozott-e más téren is „újat”, amikor Jézus tetteit és tanítását az ókori történetírás módszereivel rendben előadta? Csak a fontosabb szempontokat kívánjuk felhozni. Lukács a szó sajátos értelmében az isteni irgalom evangelistája. Ez nemcsak abból a világos szemléletből származik, amellyel az eszkatológiát az „ítélet elnapolásaként” tárgyalja. Világos ugyanis, hogy az ő történelemszemlélete szerint Isten a Megváltó eljövetele és a végítélet közé azért iktatatta be az „Egyház időszakát”, hogy minden embernek megadja a megtérés lehetőségét. Még azokat is, akik Krisztust elvetik és bitófára juttatják,

Lukács evangéliuma úgy állítja elénk, mint akik „nem tudják mit cselekednek”. Ezért Jézus a kereszten (Lk 23,34), majd példáját követve István, az első vértanú (ApCsel 7,60) imádkozik kivégzőiért. De Lukácsnál találjuk az isteni irgalomról szóló legmegindítóbb szövegeket is, mint pl. a tékozló fiú vagy a farizeus és a vámos példabeszédeit.²⁴ Az irgalom és megtérés másik nagy példája a jobb lator és Jézus párbeszéde: „Jézus, emlékezzél meg rólam, ha országodba érsz!” — „Íme még ma velem leszel a paradicsomban.” Mind a két mondat rendkívül jelentős. Halálával Jézus belép az Ő országába: számára a halál már maga megdicsőülés. Ugyanakkor a bűnbánó jobb lator közvetlenül halála után Jézussal együtt részese lesz az örök életnek. Ezt az utóbbi szöveget semmiféle „elnapolt eszkatológia” fogalmával nem lehet helyettesíteni. Lukács nyilván feltételezi, hogy a keresztény közösség is a halál utáni üdvözülésben hisz, ahogy ezt ő itt minden magyarázkodás nélkül kifejezi.

c) Az imádság és a Lélek

Még meg kell említenünk néhány teológiai témát, amely Lukács művében különösképpen kidomborodik. Ilyen az imádság jelentősége. Jézus mind példájával, mind tanításában hangsúlyozza, hogy az élet egészét az imának kell átjárnia. Az evangéliumok közül egyedül Lukácsnál találjuk a „szüntelen imára” való buzdítást. Az igazságtalan bíróról szóló példabeszédet pl. így vezeti be: „Egyszer példabeszédet mondott nekik arról, *hogy szüntelen kell imádkozni* és nem szabad belefáradni” (18,1). Jézust Lukács gyakran mutatja be imádságban elmerülve: „Az egész éjszakát Isten imádságában töltötte” (6,12). Így készül fel a tizenkettő kiválasztására (6,13—16). Ez Márk és Máté párhuzamos szövegeiből hiányzik. De Lukács nemcsak a magánimát hangsúlyozza. Evangéliuma a templomban kezdődik (Zakariás látomása a templom szentélyében, miközben a nép kívül imádkozik: 1,8—20), Jézus galileai működésének „nyitánya” a zsinagógai gyülekezetben történik (4,16—30); bevonulása „Jeruzsálembe” egyedül nála nem a városba, hanem a templomba való bevonulás: „*aztán bement a templomba*” (19,45). S arról Lukácsnál egy szó sincs, hogy a ezután a városba is bemenne, csak a templomban működik, az éjszakákat viszont a falakon kívül tölti.²⁵ Az Apostolok Cselekedeteinek elején is többszörös utalás van arra, hogy az apostolok folytatják Jézus szokásait és részt vesznek a templomi imaórákon.

Az ima témájához közel áll a Szentlélek gyakori említése, a Lélekre való hivatkozás, a „Lélekben” való cselekvés hangsúlyozása. Nem-

csak Jézus fogantatásával kapcsolatban mond Lukács jóval többet a Lélekről, mint Máté (Máriára „a Szentlélek száll alá és a Magasságos árnyéka fedi be” Lk 1,35²⁶), de a gyermekségtörténet még ötször említi a Szentlelket (1,41. 67; 2,25. 26. 27). Jézust keresztségétől kezdve a Szentlélek ereje irányítja: ő vezeti először a pusztába (4,1—2) majd Galileába (4,14). Első beszéde így kezdődik: „Az Úr *Lelke rajtam*... (vö.: Iz 61,1—2) ... *Ma beteljesedett az Írás*, amit az imént hallottatok” (4,18—22). Lukács a maga módján a Szentlelket ezután is beleszövi elbeszéléseibe, mint Krisztus belső ihletettségének forrását („felujjong *a Szentlélekben*”: Lk 10,21),²⁷ mint a messiási javak lényegét (az Atya a mennyből megadja *a Szentlelket* azoknak, akik kérik: 11,13),²⁸ vagy azt, aki Jézus távozása után a tanítványokat belülről, lelkileg *oktatja* („*a Szentlélek* abban az órában *megtanítja* nektek, hogy mit kell mondanoth”: 12,12).²⁹ Mindkét témát, az imádság teológiáját és a Krisztust eltöltő és belőle forrásozó Lélekét, Lukács az Apostolok Cselekedeteiben bontakoztatja ki igazán, hiszen ezek a gondolatok még kifejezettebben vonatkoznak az Egyház életére, amely a Lélek meg nem szűnő működésének színtere.

Lukács teológiájának gazdagságát nincs módunk még csak vázlatosan sem feltárni. De fontos kiemelni egy *gyakorlati szempontot*. A mai ember számára, aki az evangéliumban valamiképpen „Jézus történetét” szeretné fellelni, valószínűleg Lukács evangéliuma a legkielégítőbb, mert *első olvasásra ez az evangélium tűnik a legrendezettebbnek, számunkra legkönnyebben megközelíthetőnek és érthetőnek*. Ahogy az Ősegyház katekézise elsősorban Máté szövegére épül, a mai katekézis legkönnyebben Lukácsból kiindulva tudja az evangéliumok teljességét előadni.³⁰

Jegyzetek

1 Joseph Fitzmyer SJ, aki a mai katolikus egzegézis egyik vezető tekintélye, Lukács kommentárjában elképesztő makacssággal képviseli ezt a minimalista álláspontot. A „szavak megőrzése” szerinte pontosan annyit jelent, mint Dán 4,28-ban, ahol azonos kifejezés szerepel. Nebukadonozor is, amikor fölébredt, „szívében elgondolkozott” álmáról, illetőleg „összevetette” a dolgokat. Ez pedig még csak annyit sem jelent, hogy valójában — ha apránként is — rá is jött ezek értelmére. (Ez volna W. C. van Unnik magyarázata, amit Fitzmyer kifogásol; vö.: „Die rechte Bedeutung des Wortes treffen: Lukas 2,19”: *Sparsa Collecta, Novum Testamentum Supplementum* 29, Leiden, 1973,

72—91). A szöveg Fitzmyer szerint csak annyit mond, hogy Mária „igyekezett megérteni a szavak értelmét”.

A neves szerző komplikált angol szövegét érdemes idézni, mert megdöbbenő, hogy milyen óriási tudományossággal lehet semmitmondó kijelentéseket tenni: „The participium *symbolousa* is circumstantial to the main verb *syntérei*, an imperfect, the conative force of which it may share: »trying to hit upon the right meaning«.” Magyar fordításban: „a melléknévi igenév *symbolousa*, itt körülményhatározója a félmúltban (imperfectum) szereplő *syntérei* állítmánynak, amelynek erőfeszítést kifejező értékét feltételezhetően átveszi, azaz:»megpróbált rábukkani a helyes értelemre«.” (Vö.: *The Gospel According to Luke, I—IX*, Garden City NY, 1979, 413.) Véleményünk szerint Fitzmyer nem bukkant rá a helyes értelemre, de még csak nem is nagyon próbálkozott.

2 Vö.: R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York 1977, 406, további bibliográfiával.

3 A gyanútlan olvasó felteszi a kérdést: hát ha ez így egyszerű, az idézett nagynevű szerzők miért nem látják? A felelet az evangéliumkutatás mai szerencsétlen helyzetében rejlik. A forráselemzés jóvoltából ma már dogmatikus csökönyösséggel állítja a szakirodalom, hogy Jézus gyermeksege, származása, a család visszaemlékezései az első keresztényeket nem érdekelte, tehát mindaz, ami Mt 1—2 és Lk 1—2 szövegében található, később feltett kérdésekre túl későn adott válasz. Itt van az egyik következménye annak a makacs tételnek is, hogy Márk a „legrégebbi evangélium”, az „evangélium műfajának” alapköve, amelyben persze „még” nincs gyermekségtörténet. Az olvasó most talán kezdi érteni, miért fektettünk akkora hangsúlyt a római levél első soraira, amelyeket Pál bizonyíthatóan minden más evangélium előtt írt, s amely a Jézus Krisztusról szóló evangélium szerves részének tekinti a kijelentést: „Dávid utódjaként született test szerint.” Azaz Kr. u. 58-ban, amikor Pál egy korábbi keresztény formulát idéz, Jézus származásának kérdése már általánosan elfogadottan része volt a Jézusról szóló örömhírnék.

4 Ezt H. Conzelmann, Klostermannra támaszkodva, hasonlóképpen látja: a galileai körút a 8. fejezetben, majd a tizenkettő küldése 9,1-ben a hosszú útleírást készíti elő. Vö.: *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen (6. kiadás) 1977, 40.

5 Ez a „kathexés” szó szerepel Lk 8,1-ben, akárcsak az előszóban (1,3). Tehát az előszóra való visszautalás Lukáctól ered. Ezt a vitatott értelmű határozószót mindkét helyen ugyanolyan módon kell fordítanunk: „sorrendben”. Azaz itt Lukács azt mondja, hogy ettől fogva Jézus sorozatos egymásutánban városról városra utazott. A 8. fejezet előtt Jézus csak kisebb utakra ment, mostantól fogva egyfolytában úton van (vö.: H. Conzelmann, *op. cit.*, 40—41). 8,1—3 tehát a vándorútról szóló beszámoló eleje. Így a tizenkettőhöz, akiknek névsorát Lukács a 6. fejezetben közli, most hozzájárul a három asszony neve.

6 Egyiptomban talált papyrusz kódex, amely a „Papyrus Bodmer XIV” nevet viseli; a szöveggkritikában P⁷⁵ az elfogadott rövidítése.

7 Iréneusz a négy evangéliumot Ezekiel látomásának négy élőlényéhez (Ez 1,4–28) és a négy világtájhoz hasonlítja.

8 Valószínűleg korábbi adat is bizonyítható. Markion, aki csak az evangéliumot használta, de az Apostolok Cselekedeteit elvetette, magát ezt az elhatározását és a hozzá kapcsolódó tanításait könnyebben tudta kialakítani és sokakkal elfogadtatni, ha fellépésekor (Kr. u. 130–140) a Lukács első kötetét „apostoli” evangéliumnak tartotta az Egyház, az Apostolok Cselekedeteit azonban nem, éspedig elsősorban azért, mert még nem terjedt el. Tudjuk, hogy Markiont először a római egyház is szívélyesen meghallgatta, nagy összegű pénzt fogadott el tőle, s csak később látták át, hogy eretnek. Ekkor pénzét visszatdák és megszakították vele a kapcsolatot. (Vö.: Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, Budapest 1980, 81–87.)

9 Lásd fent a Márkról szóló adatokat. A Lukács-evangéliumhoz írt antimarkionita prológus görög eredetije is fennmaradt, azonban lényegében ugyanazt mondja, mint a latin változat. Ezért az egyébként minimalista G. Heard is elismeri, hogy az előszavak Lukácsról szóló darabja Iréneusztól független forrásnak tekinthető. Vö.: „The Old Prologues”: *Journal of Theological Studies* 6 (1955) 1–16.

10 Újabbán A. C. Sundberg az irat 4. századi keletkezését próbálta bizonyítani. [„Canon Muratori: A Fourth Century List”: *Harvard Theological Review* 66 (1973) 1–41.] A tudományos közvélemény joggal nem fogadta el. Vö.: E. Ferguson, „Canon Muratori: Date and Provenance”: *Studia Patristica* 18 (1982) 677–683. A vita nem ért véget. Sundberg álláspontját újabbán egy tanítványa könyv formájában dolgozta ki és védi: G. M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992.

11 Eusebius által megőrzött töredéke: *Historia eccl.* VI, 15,5.

12 Igazán szkeptikus körökben még mindig tartja magát az a felfogás, hogy a hellenista történetírásban nem lehetetlen a többes szám első személy használata akkor is, ha a szerző önmaga nem vett részt az eseményekben. Főleg a Rómába vivő hajóútról és hajótőréről esik szó az összehasonlító irodalomban. A fő különbség az, hogy Lukács a szemtanúk fontosságára műve előszavában olyan hangsúlyt fektet, amely hasonló történeti művekben fel sem merül.

13 *The Medical Language of St. Luke*, Dublin 1882; újranyomva: Grand Rapids 1954.

14 „Luke and the Horse Doctors”: *Journal of Biblical Literature* 52 (1933) 55–65.

15 Cadbury a húszas években megjelent *Corpus hippiatricorum Graecorum* (Leipzig 1924) c. mű szövegeit használta fel arra, hogy Hobart tézisének megadja a kegyelemdőfést.

16 E listát J. Fitzmyer már idézett művéből merítettem (I, 53).

17 Ezt mondja az ún. antimarkionita prológus, hozzádva, hogy Antióchiából való. Ezt követi Jeromos (*De viris illustribus* 7) és a későbbi hagyomány nagy része.

18 *The Gospel of Luke*, Richmond 1964, 10—24.

19 Első kiadás: Tübingen 1954; negyedik, átdolgozott kiadása: Tübingen 1977.

20 Az idézett mű a 172—173 oldalakon foglalja ezt össze „Jézus helye a történelemben” cím alatt.

21 Anüt a következőkben mondunk, nem *azonos* Conzelmann felfogásával. Ő protestáns háttére alapján nem gondolt arra, hogy Lukács időszemléletét a katolikus egyházi évvel összehasonlítsa. Azonban — úgy gondoljuk, — hogy az egyházi év összeállításával az Egyház — főképp Lukács evangéliumára támaszkodva — rámutatott egy sereg pontra, amely Conzelmann elképzelésében helytálló, továbbá azt is bebizonyította, hogy ezeket az evangéliumból a Conzelmann-féle *Redaktionsgeschichte* nélkül is ki lehet szűrni. A liturgia a maga sajátos hozzáállásával sok pontban képes volt Lukács sajátos látásmódját és művének szerkezeti sajátosságait kibontakoztatni, még mielőtt a redakciókritika módszerét a bibliaudomány kialakította volna.

22 A karácsony első ünneplése a 4. század elején sokkal közelebb állhatott a Máté-evangélium víziójához, mint Lukácséhoz. A karácsonynak ezt a régebbi felfogását a keleti egyház mind a mai napig meg is tartotta avval, hogy az „Epifániának” (Vízkeresztnek) és vele a napkeleti bölcsek történetének (Mt 2) nagyobb figyelmet szentel, mint a lukácsi születéstörténetnek. A karácsony korai ünneplése a húsvét *utáni* ünnepekör (az Áldozócsütiörtök és a Pünkösöd) kialakulását megelőzte. Így az Epifánia ősi formája a pünkösdi témákat is felölelte. Jézus kinyilvánítása a pogányok között a mai (nyugati) liturgikus évben elsősorban a Pünkösdhez, mint az Egyház működésének kezdetéhez, vagyis az apostoli prédikáció elindulásához tartozik.

23 „...úgy jön el ismét, ahogy szemetek láttára mennybe szállt” (ApCsel 1,11).

24 Lehetséges, hogy a házasságtörő asszony történetét (Jn 8,1—11), amely eredetileg biztosan nem volt János evangéliumának része, Lukács őrizte meg, és csak későbbi redakciós munka során került át a negyedik evangéliumba. Vö.: Farkasfalvy D., *Testté vált Szó* II (1987) 44.

25 E pontban látszik, hogy Lukács ismeri a város és a templom földrajzi kapcsolódását: az Olajfák hegyéről az „Ékes Kapun” keresztül bejárás nyílik a templomba anélkül, hogy a város Jézus korabeli falai közé be kellene lépni.

26 A magyarázatok nagy része utalást lát a Szövetség Szekrényére, amelyet a pusztában készítettek (Ex 40,35) és később a jeruzsálemi Templomban helyeztek el. Ugyanígy a Lélek Mária méhét a Magasságbeli jelenlétnek szentélyévé avatja.

27 A párhuzamos Mt 11,25 nem említi a Szentlelket.

28 A párhuzamos hely Mt 7,11: „megadja a javait mennyei Atyátok azoknak, akik őt kérik”.

29 A párhuzamos hely itt is Máténál található: „Atyátok Lelke beszél majd belőletek” (Mt 10,19).

30 A szinoptikus kérdés tárgyalására tartozik annak bemutatása, mennyire elhibázott az a ma még divatos irányzat, amely a hitoktatásban is Márkból indul ki. Míg a „történeti hitel” felépítését célozza, gyakran megreked egy mondvacsínált „ősevangélium” felvázolásánál, amelybe azonban már nem tudja beleilleszteni se a megtestesülés (Lk 1—2) tanát, se az Egyházra vonatkozó *krisztusi* tanítást.

HATODIK FEJEZET

A SZINOPTIKUS KÉRDÉS MEGVÁLASZOLÁSA

1. A szinoptikus probléma megoldásának kísérletei

a) A keresztény ókor szemlélete

A probléma régi. Máté, Márk és Lukács evangéliuma néha szó szerint, néha csak tartalmilag azonos szöveget közöl, ugyanakkor a három evangélium között jelentős tartalmi, irodalmi és teológiai különbségek vannak. Mi a viszonyuk egymáshoz? Van-e köztük irodalmi függőség? Milyen sorrendben keletkeztek? Betoldások vagy kihagyások útján lettek a későbbi evangéliumok hosszabbak illetőleg rövidebbek? Persze, ez utóbbi kérdés megfogalmazása attól függ, hogy milyen választ adunk az előző kérdésekre.

Az ókor ismerte ezeket a kérdéseket. Az szakirodalomban még mindig olvasható az a felfogás, hogy alexandriai Kelemen volt az első, aki az evangéliumok sorrendjére vonatkozólag egy ősi hagyományt feljegyzett. Azt mondta ugyanis, hogy „a preszbiterek szerint” azok az evangéliumok, amelyek a „genealogiákat” (értsd: a gyermekségtörténeteket) tartalmazzák, előbb íródtak, mint azok, amelyekben a gyermekségtörténetek nem találhatók.¹ Sokan ebből arra próbáltak következtetni, hogy Kelemen ismert egy nála is ősibb hagyományt, amely szerint Máté és Lukács előbb íródott, mint Márk és János. Egy hosszabb tanulmányban próbáltam tisztázni a félreértést, amelyet valószínűleg a 4. századi Eusebius okozott. A „preszbiterek” Kelemenél valóban az apostolok közvetlen tanítványait jelentik (kb. 70 és 125 között); a szerző tehát igen régi szájhagyományra utal. Azonban a preszbiterek korában még a négy evangélium kánonja nem zárult le, sőt kis sem alakult. A „preszbiterek” nem a négy evangélium sorrendjét akarták ezzel a hagyománnyal rögzíteni², hanem arra hívták fel a figyelmet, hogy mind Máté, mind Lukács forgalomban levő példányai közül azok a korábbiak, amelyekben a gyermekségtörténetek szerepelnek, azok pedig, amelyekből hiányzanak, későbbi megcson-

kítás vagy átírás áldozatai.³ Ez a hagyomány nagyon beleillik a 2. század problémakörébe, hiszen ekkor (Kr. u. 130 körül) fosztotta meg Markion a Lukács-evangéliumot a gyermekségtörténetektől, s a zsidókeresztények (később ebioniták) ugyanezt tették Máté evangéliumával, mert elhagyták az első három fejezetet. Az evangéliumok sorrendjére tehát nincs, nem is lehet korai hagyomány a 2. század elejéről. Csak miután a négy evangélium gyűjteményét az Egyház magáévá tette és minden más evangéliummal szemben ezt a négyet „kánoninak”, azaz kötelező mércének rendelte el, vetődhetett fel a kérdés az evangéliumok sorrendjéről.

A sorrend kérdése az ősegyházban nemcsak kronológiai, hanem „tekintélyi” sorrend formájában is felmerült. Ezért a nyugati egyház hosszú ideig megőrizte a „Máté—János—Márk—Lukács” (vagy „Máté—János—Lukács—Márk”) sorrendet, előre helyezve a két apostolt, azt követőleg a két apostoltanítványt. A görög egyház azonban igen korán a máig érvényben levő kánoni sorrendet fogadta el: „Máté—Márk—Lukács—János”. Míg Iréneusznál mind a két említett sorrend szerepel, Origenész az utóbbi mellett tör lándzsát, s ezt az ún. „kánoni” sorrendet kifejezetten időrendi sorrendnek tartja. Őt követve Jeromos és Ágoston is, és így lényegében az újkorig ez a *kánoni sorrend időrendi sorrendként* szerepelt az egyházi köztudatban.⁴

A szinoptikus evangéliumok egymástól való függését több-kevesebb tudatossággal az ókori egyház is ismerte és vizsgálta. A nagy patrisztikus szerzők újra és újra foglalkoztak vele, de csak mellékes fontosságú kérdésként kezelték.

A keresztény köztudat mind a négy evangéliumot valamelyik apostoli személyhez kötötte: Máté és János természetesen maguk is apostolok voltak, Márk viszont mint Péter tanítványa, Lukács pedig mint Pál apostol tanítványa szerepelt a hagyományban. Ennek ellenére a szentatyákban is felmerült az a gondolat, hogy az egyes evangélisták más, korábban írt műveket használtak forrásul. Erre Lukács maga adott ösztönzést, amikor azt állította, hogy előtte „sokan” próbáltak evangéliumot írni. Kézenfekvő lett volna az a következtetés, hogy ő mind Mátét mind Márkot felhasználta. A szentatyák azonban többet törődtek a kánoni könyvek sugalmazott jellegével, mint azok egymástól való irodalmi függésével. Nem meglepő tehát, hogy pl. Szent Ágoston a Lukács-evangélium előszavában a „sokak próbálkoztak” kifejezést nem Mátéra és Márkra, hanem a kánonba be nem vett evangéliumokra értelmezi. Azt mondja: itt Lukács az apokrif evangéliumokra utal, azokra, amelyek ugyan „megpróbálták” Jézus

tetteit és tanítását rendben és hűséggel leírni, de próbálkozásuk nem járt sikerrel. Bár Ágoston nem tudja elhallgatni azt a benyomását („videtur”), hogy Márk evangéliuma olyan, mintha Máténak rövidített összefoglalása lenne, ezt a feltételezést a szinoptikusok összehasonlításánál később nem használja. Inkább arról beszél, hogy mindegyik evangelista olyan sorrendben írta le az eseményeket, ahogy eszébe jutottak, és olyan sorrendben „emlékeztek vissza” a dolgokra, ahogy az őket ihlető Szentlélek akarta. Tehát, mivel mind a tartalom, mind a sorrend dolgában sugalmazott művekkel van dolgunk, ezért irodalmi-emberi tulajdonságaik is az isteni Lélek gondviselő vezetése alatt jöttek létre. Az ókori és a szentatyákat buzgón idéző középkori Egyház számára a kérdés mindig az maradt: miért *kaptunk* négy sugalmazott evangéliumot? Miért van bennük egy sor adat kétszer vagy háromszor (gyakran, de nem mindig más-más szemszögből) előadva, és más dolgok viszont miért maradtak fenn csak egyetlen evangélium elbeszélésében? Ezen túl a hagyományos egyházi egzegézist elsősorban az ún. „harmonizálás” érdekelte, azaz az evangéliumok közti látszólagos ellentmondások kiküszöbölése. Szent Ágoston ide vonatkozó művének címe maga is jellemző a kérdés ilyenén való feltevésére: *De consensu evangelistarum* — Az *evangelisták egyetértéséről*.

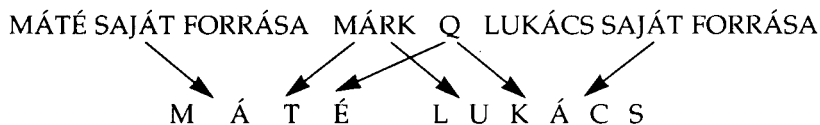
Modern formájában a szinoptikus probléma a felvilágosodás születte, mintegy 250 évvel ezelőtt fogalmazódott meg. Végső megoldásával még adós a tudomány. A megoldási kísérletekben azonban nem volt hiány. Ezek áttekintésére itt nincs lehetőség. Elég legyen a ma is divatos véleményeket röviden és vázlatosan jellemezni.

b) A „kettős forrás” elmélete és a forráskritika módszerei

A tudományos és ismeretterjesztő irodalomban a legnépszerűbb az ún. „kettős forrás hipotézise” (angolul: *Two Source Hypothesis*; németül „*Zwei Quellen Theorie*”). Egy ideig úgy látszott, hogy ez az elmélet elég meggyőző arra, hogy gyakorlatilag mint a *megoldás* kerüljön be a tudományos köztudatba. Egyes szerzők és professzorok valóban úgy is kezelik, mint végérvényes megoldást, elfelejtve, hogy csak „hipotézisről” van szó, s főképp nem figyelve a mai szakirodalomban egyre hangosodó ellenvéleményekre.

A „kettős forrás” elmélete szerint a legősibb evangélium Márk műve, amely valamikor Kr. u. 70-ben vagy kissé később íródott. Evvel egy időben forgalomban voltak ún. „mondásgyűjtemények”: Jézus tanításából merített hosszabb-rövidebb idézetek gyűjteményei. E gyűjtemények feltételezése különféle elképzelésekhez kapcsolódott.

Voltak akik arra gondoltak, hogy még az evangéliumok megírása előtt az apostoli egyház a hittérítők használatára írásos „segédeszközöket” készített: Jézus mondásait a lehető legpontosabban lejegyezték, s a misszionáriusok ezeket magukkal vitték útjaikra, ezekből idézték az Úr mondásait. Az elképzelés alapját Pápiász elveszett művének címe szolgáltatta: „Az Úr mondásainak kifejtése”. A biblikusok úgy gondolták, hogy Pápiász esetleg nem evangélium-kommentárt írt, hanem egy ilyen mondásgyűjteményhez írt magyarázatot.⁵ Ezt a mondásgyűjteményt legtöbbször az ószövetségi Példabeszédek könyvének mintájára képzelték el. Azok a német biblikusok, akiktől a feltevés származik, a „Q” vagy „Quelle” nevet adták annak a mondásgyűjteménynek, amelyet szerintük Máté és Lukács egyaránt használt. Az evangéliumok tehát kettős forrásra vezethetők vissza: Márk evangéliumára és erre a „Q”-nak nevezett forrásra. Az elmélet szerint a Máté- és Lukács-evangélium között nincs közvetlen irodalmi függés. Azok a szövegek, amelyek mind Mátében, mind Lukácsban megtalálhatók, de Márknál nem szerepelnek, ebből a „Q”-ból, mint közös forrásból erednek. Máté és Lukács tehát két közös forrást használt anélkül, hogy egyik a másik művét ismerte volna. Persze mind Máté, mind Lukács közöl olyan anyagot amelyik csak az ő könyvében található. Az ilyen németül *Sondergut*, vagyis „különálló anyag”, sokak számára bizonyítékul szolgál, hogy a Máté és Lukács a két közös forráson kívül saját külön forrásból is merített. Így a következő ábra szemlélteti a kettős forrás elméletét:



A végeredmény tehát négy forrás, amelyből kettő közös. A biblikusok máig szívesen használják ezt a sémát, mert sok minden elképzelés belefér: hajlékony és nyúlékony, lehet szűkíteni és tágítani. Aki mérsékeltebb, az „Máté saját forrását” úgy képzelte el, mint szájhangmányok vagy esetleg írásos feljegyzések egyvelegét, csupa olyan anyagot, amely főként palesztinai, zsidó-keresztény talajból származott. „Lukács saját forrását” viszont odáig lehet tágítani, hogy belefér mindaz, amit Lukács az Ősegyházban a maga utánjárásával felkutatót. Az ún. „Q” rekonstrukciója sokáig tartott és sosem „tisztázódott”. Még azok is, akik (tévesen) azt mondják, hogy a Q feltételezésé-

ben a „bibliakutatás gyakorlatilag egyetért”, tudják, hogy legalábbis a „Q” tartalmát, műfaját és szerkezetét tekintve semmiféle egyetértés nem uralkodik. A „Q”-t feltételező szerzők többsége úgy gondolja, hogy „Q” a legtisztább formában Lukács szövegeiben található meg. Így pl. az ő rövidebb Miatyánkja, az ő négy (és nem nyolc) boldogsága, a Hegyi beszéd lukácsi (síkságon elhangzó) változata stb. egyenesen a „Q”-ból eredt, míg Máté a „Q” szövegeit erősen átalakította saját teológiai szempontjai szerint.

A források megkülönböztetése száz-százhusz évvel ezelőtt — tehát a 19. század második felében — az általános irodalomkritika és az ún. történeti kritika módszereivel történt. E század elején jelent meg egy új, forradalmi módszer, amely Rudolf Bultmann nevéhez fűződik. Azzal az igénnyel lépett fel, hogy a források mögötti hagyománytörténetet is rekonstruálja. Ez az új módszer, a „Formgeschichte” nevet kapta, mert főleg az evangéliumi epizódok műfaj szerinti — „formák” szerinti — csoportosítását és elemzését szorgalmazta.⁶ Valóban nagy lépéseket tett abban az irányban, hogy az egyes evangéliumi részleteket formailag csoportosítsa és megállapítsa, hogy az Ósegházban miféle szükségletek kielégítésére vagy problémák megoldására (miféle „Sitz im Leben” közepette, azaz milyen élethelyzetben) kellett ilyen tartalmú és formájú epizódokat a kollektív emlékezetben elraktározni. A csoportosítás azonban csak eszköz lett volna arra, hogy a különböző „hagyomány-egységek” *eredetét*, sőt azok részeinek — alkotóelemeinek — *eredetét* meg lehessen határozni. Ahogy archeológiai kutatásoknál a felfedezett maradványokat egymást követő rétegek szerint megkülönböztetik, úgy próbálták a „Formgeschichte” művelői az egyes történeteket vagy mondásokat különböző „hagyományrétegekre” visszavezetni. Minden egyes darabról azt akarták kideríteni, miféle módon keletkezett, alakult, raktározódott el, és hogy a hagyománynak ez a „keletkezése-fejlődése-átalakulása” milyen szerepet töltött be az egyház életében. Az utóbbi cél érdekében vált oly fontossá az „élethelyzet” (a már említett „Sitz im Leben”) kérdése, mert az arra kapott válasz döntően el, mi célból fejlesztették ki, adták tovább, alakították és formálták át az egyes szövegdarabokat vagy történeteket. A Bultmann-féle „Formgeschichte” egyik első következménye lett a szövegek apró, szinte mikroszkopikus részekre való szétbontása. Hamarosan „a fáktól nem lehetett látni az erdőt”.

A kutatás pár évtized alatt kiábrándult a Bultmann-féle módszerből. Ugyanakkor viszont a „hagyománytörténeti” vizsgálatok során

kiderült: az evangelisták nem egyszerű őrzői vagy „letéteményesei” a hagyománynak, nemcsak szolgái „rögzítői” annak, amit az egyházi hithirdetők ajkáról ellestek, hanem *szervezők*, akiknek történeti és teológiai elképzeléseik vannak, s így a maguk felelősségteljes, de mégis egyéni felfogása szerint rendezik, toldják-foldják, alakítják, kiegészítik, magyarázzák a hagyomány adatait. Ilyen módon született meg az ún. *Redaktionsgeschichte* módszere, amely az evangelistákban a hagyomány „aktív” továbbadói kezdte látni. Ez az új módszer, amelynek a már említett Hans Conzelmann adott irányt és példaképet, valóban fontos eredményeket ért el. Nagyfokban sikerült az egyes evangelistákat, *mint írókat és teológusokat*, egyéni stílusuk, szemléletük és módszerük szerint jellemezni. Így kezdődött el a bibliakritika új, Bultmann utáni szakasza, amely megpróbálta most már minden kis szövegben szétválasztani az evangélista saját „hozzáadását” (jellegzetes kifejezéseit, fogalmazását, nyelvtani sajátosságait) attól, amit maga is korábbi hagyományból merített.

A szinoptikus probléma mai tárgyalói csupa olyan emberek, akik a *formatant* (*Formgeschichte*) tanulmányozták, de azon túllépve a *redakció-kutatás* (*Redaktionsgeschichte*) módszereire tértek át és azt fejlesztették tovább. A mai *tudományos igényű* evangélium-kommentárok nagy része evvel a módszerrel íródott (vagy ilyen művekre támaszkodik) és a „kettős forrás” alapképletével dolgozik. A növekvő nehézségek — a módszer és az alapképlet által teremtett nehézségek felhalmozódása — miatt azonban a szinoptikus evangéliumok kutatása egyre növekvő válságba jutott. A redakció-kutatás sem tudott hihető képet rajzolni e három evangélium eredetéről és a keresztény eredetéről általában. A következőkben e válság okait — s így a „kettős forrás” elméletének főbb belső ellentmondásait — soroljuk fel, majd az új utat kereső irányzatokat fogjuk megnevezni.

c) Márk mint Máté forrása valószínűtlen

A Márkra vonatkozó bibliakutatás olyan eredményekhez jutott, amelyek alapján nehéz elfogadni azt, hogy Máté evangéliumához Márk műve forrásul szolgált. Márk kétségkívül pogányokból megtért keresztények számára írt. Magyarázatokba bocsátkozik, mihelyt zsidó kifejezések vagy szokások merülnek fel. (Legyen elég Mk 7,1—23-ra utalni.) A mózesi törvény megtartása nyilvánvaló módon az ő közösségében már nem égető probléma. Ugyanakkor Máté, mint fentebb ismertettük, még a zsidó kulturális-vallási kereteken belül éli és szemléli a krisztusi üzenetet. Márk evangéliuma minden jel és hagyó-

mány szerint Rómában készült, a Máté-evangélium a közelkeleti nagyvárosok egyikében, valószínűleg Antióchiában. Nem képzelhető el, hogy Máté evangéliumának megírásához a Rómából importált, s a hellenista világba már meglehetősen beleillő evangéliumot használták volna fel és „visszaalakították” volna a zsidó vallás és kultúra kívánalmai szerint. A Márk-evangélium alapján írt Máté-evangélium fából vaskarika. El lehet-e hinni, hogy a szájhagyomány elindult Palesztinából, eljutott Rómába, lefordították görögre, utána visszavitték a Közel-Keletre és még egyszer beleoltottak arám-zsidó kifejezéseket, utalásokat, ószövetségi idézeteket, csak azért, hogy az itteni zsidókból megtért keresztényeknek is legyen írott evangéliumuk? Ez a „Márkból táplálkozó Máté” teszi a „kettős forrás” elméletét elsősorban valószínűtlenné.

2. Nehézségek vannak a „Q” (Quelle) körüli feltételezésekkel

Amikor a század derekán az ún. Tamás-evangélium előkerült az egyiptomi homokból, a „kettős forrás” elmélete örömmünnepet ültetett. Íme — mondhatták — konkrét formában előkerült egy olyan „mondásgyűjtemény”, amilyen a „Q” is volt! E sorok írója még izgatott lelkesedéssel hallgatta Rómában 1957 tavaszán Oscar Cullmann előadását a „Thomas-evangelium”-ról. Cullmann az elsők között értékelte ki a szenzációs felfedezést: íme egy újonnan felfedezett jézusi mondásgyűjtemény, amely a 2. század elejére, sőt talán korábban, magára az apostoli korra megy vissza! Húsz évvel később, mire a Tamás-evangélium már minden tankönyvbe bekerült és a „Q”-val való minden lehető kapcsolatáról cikkek serege jelent meg, egyre több szakemberrel találkozhattam, akik határozott kételyüket fejezték ki: az a bizonyos „Q” talán sosem létezett. És talán a „Tamás-evangélium” nem is „ősevangélium”, csak egy jól megtermett példánya a szinoptikus hagyományból táplálkozó gnosztikus mondásgyűjteményeknek.

Kezdjük tehát a valóban létező dokumentummal, a Tamás-evangéliummal. E kérdésre a gnoszticizmus alaposabb megismerése vetett új fényt. A mű 114 jézusi mondás gyűjteménye. A mondások túlnyomó többsége — több-kevesebb eltéréssel — megtalálható a szinoptikus evangéliumokban is. Aki a 2—3. századi gnosztikus iratokat⁷ át-

tanulmányozza, hamar rádöbben, hogy ez a lista nem „akármilyen” jézusi mondásokat tartalmaz. Mindegyiknek az a közös jellemvonása, hogy a gnosztikus világkép ún. dualizmusát (a jó és rossz mint egyenrangú ellenpólusok harcát) mint az alapvető világproblémát, és az önismeretet, illetőleg lelki mivoltunk igazi eredetének felismerését mint a „megváltás” lényegét mutatja be. A Tamás-evangélium eszerint *másodlagos*⁸ mű: a jézusi mondásokból azokat gyűjtötték össze benne, amelyek a gnosztikus filozófiával összhangban voltak. És nem evangélium, hanem idézetgyűjtemény a szájhagyományból vagy inkább magukból a szinoptikus evangéliumokból, amelynek legtalálóbban a „gnoszticizált kereszténység virágos csokra (= florilegium)” címet adhatjuk.⁹ A Tamás-evangéliumnak ilyen általános „leértékelését” persze nem mindenki fogadja el. Kevesen tagadják viszont, hogy a mű *abban a formájában, amelyben fennmaradt*, aránylag késői gnosztikus idézettár. Mégis nem egy szerző a redakció-vizsgálat elemeivel azt próbálja bizonyítani, hogy azon források *némelyike*, amelyekből a Tamás-evangélium merített, időrendben megelőzte akár Lukács akár Máté evangéliumát.¹⁰ Így azután a „Q”-ról mint a Tamás-evangéliumhoz hasonló mondásgyűjteményről, tovább folyik a vita, de egyre kevesebb egyetértés uralkodik. S. Petrie,¹¹ majd az ő nyomán E. E. Ellis, a mai evangéliumkutatást áttekintve, a *Quelle* rekonstrukciója terén olyan méretű hangzavart állapított meg, hogy ezt állítja: a „Q” (*Quelle*) manapság azt jelenti, amit az illető kutató éppen akarja, hogy jelentsen; vagy amire szüksége van: jelenthet egyetlen forrást, források csoportját, szájhagyományt, görög nyelvű vagy arám nyelvű forrást vagy forrásgyűjteményt.¹² Ennek következtében a „két forrás”-elmélet még „hajlékonyabbá” vált. Az irodalomban egyfelől felmerül a gondolat, hogy talán *mind a három szinoptikus* merített ebből a titokzatos forrásból, másfelől pedig felhangzik a felszólítás: *temessük el egyszer s mindenkorra ezt az „agyszüleményt”* (angolul: „white elephant”): „Q” sosem létezett másutt, mint a bibliakutatók képzeletében. Amíg tehát az ismeretterjesztés és népszerű kommentárok terén továbbra is azt találjuk, hogy a „két forrás”-elmélet a „tudomány mai álláspontja”, addig a kutatók egy-egy zártkörű konferenciájának anyagában, ahonnét a fenti idézetet választottuk, a *Quelle* mint egyre gyanúsabb s egyre kevésbé azonosítható feltételezés szerepel. A „két forrás”-elméletnek azonban vannak további problémái is.

3. A Márk-evangélium befejezetlen és vázlatos jellege ellentmond a „kettős forrás” elméletének

Ezt fentebb már kifejtettük: Márk evangéliuma az első sorától fogva feltételezi, hogy az olvasó Jézusról, mint Isten Fiáról, és az „evangélium” szó jelentéséről már tájékozottan van. De később is — lásd pl. az egymondatos utalást Jézus megkísértésére a pusztában, amely után „angyalok szolgálnak neki” (1,13) — nem egyszerűen „tömör”, vagy vázlatos, hanem a be nem avatott olvasó számára érthetetlen. Nem közöl, hanem csak utalással jelez egy olyan eseményt, amelynek az olvasót ennél sokkal részletesebben kell érdekelnie, hiszen az evangélium tele van ördögűzéssel és a Sátánnal való hadakozással (vö.: 1,21—28; 1,34; 1,39; 2,11—12; 2,22; 2,30; 3,15; 5,1—20; 6,12—13 stb.). Máté és Lukács közös eseménytörténete jóval gazdagabb, és ha nem is a teljesség, de legalább a könyv keretein belül az érthetőség igényével lép fel. A két másik evangélium közös anyagát egyszerűen nem lehet kielégítően Márkra és valami más, sosem látott „mondás-gyűjteményre” visszavezetni.

A „kettős forrás” elméletében általában kifogásolható az ún. redukciós célkitűzés vagy legalábbis az erre való tendencia. A feltételezés gyakran az, hogy csak annak van történeti valószerűsége, ami Márkban — pontosabban Márk forrásaiban — és a Quelle eredeti formájában megtalálható, mert az elmélet ezt a két ősforrást tartja a Jézusról szóló hagyomány legrégibb rétegének. James M. Robinson és Helmut Koester kutatócsoportja viszont már az elmúlt évtizedben odáig ment, hogy Márkot és „Q”-t is egymással szembeállította, s a kettő közül már csak „Q”-t tartja a „történelmi” Jézusra vonatkozó egyetlen megbízható forrásnak. Amíg Márk eredeti szövege nem tartalmaz semmit a feltámadt Jézus megjelenéseiről, „Q” természetesen még a szenvedéstörténetről sem tartalmaz adatot vagy arra utalást. Ez a fajta evangéliumkutatás manapság már odáig jut, hogy a keresztyénség „igazi” őseredetéből Jézus halálának és feltámadásának alapvető fontosságát — esetleg tényét is — kirekeszti. Azoknak, akik ezt kételkedve olvassák, idézzük Helmut Koester egyik írását:

„A Tamás-evangélium egyik legmeglepőbb tulajdonsága az, hogy hallgat Jézus haláláról és feltámadásáról, amely pedig Pál igehirdetésének alapköve. De nemcsak Tamás hallgat. A szinoptikus mondásgyűjtemény (Q), amelyet Máté és Lukács felhasznált ugyancsak nem tekinti Jézus halálát a keresztyén üzenet részének.

S ugyancsak nem mutat érdeklődést az iránt, hogy történeteket és beszámolókat adjon a feltámadásról és a feltámadt Jézus megjeleneiről. A *Tamás-evangélium* és „Q” közösen kétségesse teszik azt a feltevést, miszerint az *Ósegyház egyöntetűleg Jézus halálát és feltámadását tartotta volna a keresztény hit középpontjának*.¹³ Mindkét irat inkább azt a feltevést támogatja, hogy Jézus fontossága mondásaiban és csakis a mondásaiban rejlett.”¹⁴

Miután a „kettős forrás”-elmélet az őskeresztény hitet Márkra és a „Q”-ra redukálta, újabb képviselői Márk Jézusából már csak a bölcs tanítót tartják történetinek. Így lesz Jézus alakjából egy egyébként ismeretlen vándorprédikátor, akinek tanítása rövid aforizmákban és közmondásszerű kijelentésekben maradt fenn, majd egy legendás szenvedéstörténethez és föltámadása hitéhez, végül egy fiktív gyermekségtörténethez társult. Elég ezzel a Jézussal összehasonlítani a Qumrán anyagából ismert „Igazság Tanítóját” (*Teacher of Righteousness*), a júdeai sivatag szektájának alapítóját, akit később a közösség legendákba öltöztetett, s aki állítólag erőszakos halált halt. Valóban egyes Qumrán kutatók (az angol agnosztikus Allegro és a francia volt domonkos atya, Dupont-Sommer) ebből az egyénből (és legendás alakjából) próbáltak Jézusnak előfutárt formálni¹⁵: mondván, hogy az ő „képere és hasonlatosságára” alakult ki a Jézus-legenda. A márki evangélium szenvedő Messiásából és egy eredetileg névtelen vándortanító bölcs mondásaiból így próbálják manapság egyesek megoldani három évszázad eredménytelen kísérletezését: a keresztény eredetek racionalista magyarázatát.

Koester nézeteit ma csak a „kettős forrás”-elmélet képviselőinek „balszárnya” vallja. De gyümölcseiből ismerni meg a fát. Úgy tűnik ugyanis, hogy a „kettős forrás”-elmélet a „redukcionizmus” csiráit már magában hordozza. Azáltal, hogy a Máté-evangéliumot Márk és a „Q” függvényeként értelmezi, „kilúgozott” belőle (mint redakciót) minden olyan elemet, amely a két forrás feltételezett ősi rétegeiben nem található meg. Így abba az irányba hatott, hogy történeti hitelűnek csak olyan szöveg minősülhessen, amely Márknál vagy a „Q”-ban megtalálható, s ugyanakkor nem viseli magán egyik evangelista „redakciós” (írói) tevékenységének stílusjegyeit. Ebben a folyamatban kétségkívül a legfeléltlenebb lépés a „Q” rekonstrukciója volt, hiszen erről az „iratról” továbbra sincs semmiféle történeti adatunk, még az sem bizonyítható, hogy létezett. Ha azonban a „Q”-t mint valószínű írásművet elfogadjuk, elkerülhetetlen az ősevangéliumok di-

chotómiája: két forrást feltételezünk, amelyek egymástól teljesen elütnek. Az egyikben csak tanítás, a másikban szinte kizárólag eseménytörténet található. Melyik keletkezett előbb, és melyiket kellett a másik kiegészítéseként megalkotni? Amelyiket „meg kellett alkotni”, annak történeti hitelessége gyanús, hiszen felmerül a kérdés: vajon tényekre épül-e, vagy csak a „teremtő képzelőerő” szülte? Ezért sokak gondolkodásában a „kettős forrás” elmélete olyan kiindulópont, amely végülis a történeti Jézus ködbe veszését eredményezi.

a) A „két evangélium” elmélete — a Griesbach-elmélet újraéledése

Az elmúlt 30 évben egy angol—amerikai csoport a kettős forrás elméletét megpróbálta a szinoptikus kérdésnek egy másfajta megoldásával helyettesíteni. Ma már e hipotézis mögött egy kisebb fajta mozgalom sorakozott fel. A fő kiindulópont William R. Farmer, *The Synoptic Question* c. könyve volt,¹⁶ amely először próbálta a biblikus kritika modern eszközeivel bizonyítani, hogy Márk evangéliuma időrendben a három szinoptikus közül nem az első, hanem az utolsó. Ezzel az elmélettel már a 18. században a német Griesbach próbálkozott. Farmer ezt az ún. Griesbach-elméletet próbálta feltámasztani. Követői szerint Máté evangéliuma született meg elsőnek, amelyet Lukács is, mint forrásai egyikét, felhasznált. Márk műve viszont a kettőnek csak rövidített összefoglalása, amely a leglényegesebb elemeket emeli ki mindkettőből, amennyiben sorrendjét tekintve hol Mátét, hol Lukácsot követi. Farmer-rel egy időben, aki maga a legutolsó időkig, mint a methodista egyház tagja, teológiai tanárként és lelkeszként működött, Angliában is egy kisebb csoport biblikus kutató hasonló úton indult el, közöttük két bencés szerzetes: Dom Butler,¹⁷ downside-i apát és tanítványa Bernard Orchard, a londoni Ealie kolostor szerzetese.¹⁸ Nagy feltűnést keltett biblikus körökben, amikor egy neves protestáns amerikai szakember, C. S. Mann is csatlakozott ehhez a felfogáshoz. Az ő Márk-kommentárja a neves *Anchor Bible* sorozatban¹⁹ Farmer elméletét tükrözi. Farmer 1985-ben katolizált, maga úgy gondolja, hogy szinoptikus elmélete révén fedezte fel újra a Máté-evangélium helyét és fontosságát, amelyet a 18. századig a keresztény kánonban elfoglalt. Miután a dallasi Southern Methodist University keretében tanított, mint az újszövetség professzora, személyes életében is rádöbbsent, hogy Máté evangéliumának elsőbbsége többek között annyit is jelent, hogy Mt 16—18 (az ún. „egyházi fejezetek”) s benne a Péter főségéről szóló rész hitelesek. Azzal is szembenézett, hogy csak amennyiben e fejezetek hitelességéről meggyőződünk,

tudjuk igazán felfedezni az igazságot Krisztus és az Egyház szétválaszthatatlan egységéről. Az is része az igazságnak, hogy az Egyház csak Péter főségének épségben tartásával tud az lenni, amilyenek Krisztus alapította. Egyáltalán az Egyház krisztusi eredete csak a Máté-evangélium alapján lesz világos. A Máté-evangélium ilyen „rehabilitálása” — fontosságának és elsőbbségének elismerése — Farmer és társai munkásságának érvényes és igen fontos gyümölcse. Ebben a pontban Farmer elmélete, amelyet ő maga „a két evangélium elméletének” nevezett, s amelyre ellenfelei mint „neo-Griesbach hipotézisre” utalnak, az ősegyház legrégibb álláspontjának próbál érvényt szerezni.

b) A megoldás felé

Márk evangéliuma a Griesbach-féle (Farmer-féle) „két evangélium elméletében” túl mostoha elbánásban részesül. Az elmélet leggyengébb pontja az a feltételezés, hogy Márk mint Máté és Lukács rövid összefoglalása íródott. Ez esetben ugyanis egyáltalán nem érthető, miért volt szükség egy hiányosabb, rosszabb nyelvezettel megírt, és befejezetlen mű megírására, és főleg *megőrzésére*. Továbbá, míg Farmer Mátéval kapcsolatban nagy fontosságot tulajdonít az ősegyház hagyományának, Márkkal kapcsolatban, akiről Pápiásztól még hosszabb töredék maradt fenn, ezt a szempontot gyakorlatilag semmibe veszi.²⁰ A „kettős forrás” vallói a részletek alapos vizsgálatával nem egy pontban meggyőzően igazolták, hogy *Lukács* a maga evangéliumában Márktól függ. Farmer az ellenkező irányban Márk Lukácstól való függését akarja bizonyítani. Ez azonban valószínűtlen, főleg azért, mert Márk maga, tehát az a személy, akinek a Márk-evangéliumot ősi hagyomány tulajdonítja, névszerint szerepel Lukács művének második kötetében. E pontban Martin Hengel végzett az utolsó évtizedben jelentős munkát és bizalmunkat a Márkra vonatkozó egyházi hagyományban helyreállította.²¹ Hengel, mint láttuk, kimutatta, hogy az evangéliumok címei („die Evangelienüberschriften”) legkésőbb a 2. század első feléből származnak és még régebbi hagyományt őriznek. Ennek következtében a Márk-evangélium szerzője azonos az Apostoloról Cselekedeteiben szereplő János — Márkkal. A Pápiász-féle hagyományt Márkról tehát nincs jogunk legendának minősíteni: az a szinoptikus probléma megoldásából nem hagyható ki. Hengel Márk megírását helyesen az első zsidó háború kitörését közvetlenül megelőző évekre teszi. Ugyanakkor sikeresen kizárja annak lehetőségét, hogy Márk Lukácsot másolta volna, sőt valószínű-

nek látja, hogy Lukács használta Márk művét. Amit Hengel nem mutat be, az Lukács „kétarcú” magatartása Márk iránt. Az ide vonatkozó szövegeket Hengel nem vizsgálta meg alaposan. Abból azonban, amit Lukács „János Márkról” mond, kitűnik, hogy az ő szemében Márk egyrészt Péter közeli ismerőse volt. Másrészt Pál első apostoli körútján résztvett, de itt kerékkötője volt Pál apostol tevékenységének, mivel nagybátyját, Barnabást összevezítette Pállal és kettejük közös apostoli missziójának folytatását megghiúsította. Feltehető, hogy a háttérben a mózesi törvényre vonatkozó álláspontkülönbség volt az igazi ok, de az is lehet, hogy Pálnak Márk személye ellen volt kifogása. Ha Lukács e pontban nem is használ éles szavakat, az iránt nincs kétség, hogy Szent Pál Márk elleni kifogásaival egyetért. Ezért kézenfekvő az a megoldás, hogy Lukács Márk művét ugyan használta, mert mint „forrásanyagot” nagyra értékelte, de ugyanakkor bírálta is, tehát saját belátása szerint javította és alakította. Erre főleg azért volt meg minden oka, mert mint a görög nyelv kiváló művelője, Márk írásművészetének fogyatékoságait hamar átlátta s a szerző gyenge pontjai iránt nem volt túl megértő. Ekként magyarázható meg az is, hogy miért nem találjuk meg Lukácsnál — ott, ahol Márkot követi — a márki stílus sajátosságait, és hogy Lukács miért bánik forrásával olyan szabadon.

Farmer és követői ugyanakkor sikeresen bemutatták, hogy Máté elsőbbsége mind Lukáccsal, mind Márkkal szemben olyan vélemény, amit komolyan figyelembe kell venni.²² A kritikusok még a múlt század végén elvetették Lukácsnak Mátétól való függését. A két evangélista ugyan sok közös anyagot hoz, amely Márkból hiányzik, de Lukács mégsem „másolja” Mátét. Ezért mondták, hogy valószínűleg nem is ismerte Máté könyvét. Így merült fel a „Q” hipotézise: Máté és Lukács közös vonásainak megmagyarázásához Márk mellett egy második közös ősforrás feltételezése volt szükséges. Fel kell azonban vetni a kérdést: nem lehetséges-e, hogy Lukács ismerte Máté művét, csak azt is kritikával kezelte. Egyrészt igyekezett a kizárólag zsidókeresztények számára jelentős részeket kihagyni vagy lerövidíteni, másrészt egyes dolgoknak a szájhagyományt követve utánajárt és azokról inkább saját forrásai alapján írt. Ezért lenne például teljesen érthető, hogy a Jézus gyermekségéről szóló szemelvényeket saját kútforrások adataival helyettesítette. S valóban, ha Mt 1—2 és Lk 1—2 összevetését „madártávlatból” szemléljük, kiderül, hogy az egyik (Mt) József szemszögéből van leírva, míg a másiknak (Lk) Jézus utáni legfontosabb szereplője Jézus anyja, aki az eseményeket szívében el-

raktározta. Mindez persze nem feltétlenül jelenti azt, hogy Máté adatait egyenesen Szent Józseftől kapta, csak azt, hogy Jézus rokonsága is több csoportra oszlott, és Máté azokat a visszaemlékezéseket válogatta össze, amelyek a *Dávid családjából származó József* központi szerepét hangsúlyozták. Mint láttuk, a Dávid-fiúsága Máté „programjának” fontos pontja. Evvel szemben Lukács, aki evangéliumában az asszonyoknak egyébként is több helyet és fontosságot ad, Mária rokonságában képes volt olyan emlékekre bukkani, amelyek hitelességéről meggyőződött, s amelyekről úgy gondolta, hogy „szemtanúktól” való származásuk jobban van biztosítva, mint, mondjuk, a napkeleti bölcsek története, akiknek pl. Heródesssel való találkozásáról Máté csak igen közvetett módon értesülhetett. Ha tehát Lukácsot Mátéval szemben is úgy szemléljük, mint aki forrásait *kritikus szemmel* (előszavában felállított kritériumai szerint) olvassa és használja, nincs szükségünk a *Quelle* „fantomszerű” dokumentumára. Mindaz, ami Lukácsban Máté anyagával rokon, feltehetőleg Mátétól ered, legfeljebb ezt az anyagot Lukács megrostálta és más források — főképp szájhagyomány alapján kiegészítette vagy átalakította.

A fentiekkel nem állítjuk, hogy a szinoptikus kérdést „íme” megoldottuk. Csak egy utat kívánunk megjelölni, amely könnyebben járható mint akár a „kettős forrás” ma már egyre inkább lejáratott elmélete, akár Farmer elmélete, amely Márkot gyakorlatilag feleslegessé teszi és a rá vonatkozó hagyományt kénytelen figyelmen kívül hagyni.²³ Mi azonban így közel maradtunk azokhoz a szerzőkhöz, akik Márknak Péterhez való tényleges kapcsolatát elismerik s ezért próbálják a „kettős forrás” elméletét valamilyen módon fellazítani. Ezt tették azok a főleg francia és angol szerzők is, akik vagy Máté evangéliumának arám nyelvű eredetijében vélték a hidat megjelölni a (görög) Máté-evangélium és Lukács között, vagy azok a jobbára skandináv szerzők, (Gerhadsson, Stendhal), akik a szájhagyomány szó szerint rögzített (memorizált: tehát már egészen megszilárdult és kikristályosodott formáit) tételezik fel mindenütt, ahol Máté és Lukács szinte szó szerint megegyeznek.

A szinoptikus probléma végső megoldása talán még sokáig várat magára. Az is lehet, hogy biztos módon nem oldható meg, mert a szükséges történeti adatok egyszer s mindenkorra elvesztek. Módkunkban van azonban „megállj”-t parancsolni minden olyan felelőtlen spekulációnak, amely *puszta feltételezésekből* kiindulva úgy állítja be az evangelisták vagy az ősegyház tevékenységét, mintha azok a múlt zavaros és híg szappanosvízéből fújtak volna csillogó, felröppe-

nő szappanbuborékokat, amelyek azonban a kritikus vizsgálat józan napfényében szétpukkannak és semmibe foszlanak. Az ilyen biblia-kutatók nem ismerik fel az Újszövetség első nemzedékének súlyos realizmusát, az első hívőknek az apostoli hagyományhoz való makacs ragaszkodását, — pedig ez számunkra minden más szempontnál fontosabb kell, hogy maradjon.

c) A szinoptikus evangéliumok szavahihetőségének bizonyítékai

Sosem szabad elfelejtenünk, hogy az evangéliumokat olyan Egyház „hozta forgalomba”, azaz terjesztette és használta, amely a *történelmi igazságot* akkor is vállalta, ha ezzel látszólag ellenfelei kezébe adott fegyvert. Más szóval egy sereg olyan emléket őrzött meg az evangéliumokban, amely az első keresztény missziók főszereplőire — emberileg szólva — aligha vethetett jó fényt. Az evangéliumokból ugyanis sok *botrányosnak ható* tényről értesülünk, amelyeket már az első századok keresztényellenes propagandája kíméletlenül kihasznált. Gondoljuk át az alábbiakat.

1. Jézus, miután egész éjjel imádkozott — tehát isteni sugallat hatása alatt —, kiválasztott tizenkét tanítványt. Ezek alkották belső bizalmas baráti körét. Ezek egyike áruló lett. Pénz ellenében elintézte, hogy Jézust a hatóságok feltűnés nélkül elfoghassák. Mind a négy evangélium ezt nemcsak részletesen elbeszéli, hanem többszörösen szóba is hozza. Az apostolok minden ismert listája megemlíti az iskárioti Júdás nevét, majd hozzáfűzi: „az, aki őt elárulta”.²⁴

2. Péterről, aki minden evangéliumban — és a páli levelekben is —, mint az első keresztény közösség főszlopa szerepel, részletes képet kapunk. Ez a kép nem hízelgő. Olyan embernek tűnik, aki az utolsó vacsora estéjén szájhős módjára viselkedett, majd egyszerű szolgáktól és cselédektől megijedve Jézust háromszor megtagadta. A Galatalevél szerint Pál szemében is ingatag embernek minősült. Ezt az evidenciát egyetlen evangélium sem próbálta gyengíteni vagy elrejtteni vagy elfeledtetni.

3. Mindegyik szinoptikus evangélium bemutatja Jézus galileai működését, amely az elején óriási lelkesedést váltott ki, megmozgatta a tömegeket, de hamarosan a nép nagy többsége kiábrándult Jézusból. Jézus tehát beszédei és csodái ellenére a nyilvánosság előtt kudarcot vallott. Mindegyik evangélium szerint Pilátus, a gyűlölt római kormányzó volt az, aki meg akarta kímélni, de közkívánatra kivégeztet-

te. Jézus tehát az evangéliumok tanúsága szerint csak átmenetileg volt sikeres. A szinoptikusok még csak arra sem tesznek erőfeszítést, hogy Jézus népszerűtlenségéért valamilyen szervezett ellenpropagandát vádoljanak. Egyszerűen lefestik a tényeket: saját népe elvetette őt.

4. Különös figyelmet érdemel az is, hogy mind a négy evangélium elmondja: Jézustól saját családja is elfordult, mert megbotránkoztak benne. Márk odáig megy, hogy közli: „övéi eljöttek, hogy elfogják, mert azt mondták, elment az esze” (3,21).²⁵ Ez annyit jelent, hogy Jézus alakjából és történetéből az evangéliumok nem hajlandók olyan tényeket kiiktatni vagy megváltoztatni, amelyekről pedig világos, hogy a Krisztus-hit terjedését akadályozzák, az olvasónak nehézséget okoznak. Ezek az alaptények szemben állnak a kritikusok nagyrészeének azzal a magatartásával, amely feltételezi, hogy a „közösség” vagy az evangelisták a hagyományokat átalakították vagy meghamisították vagy megtoldották volna aszerint, hogy az egyházi érdek mit követelt.

5. A két szinoptikus leírja, hogy Jézus apa nélkül fogantatott. Azért kell elhinnünk, hogy a Szentlélektől, mert a terhes „leánanya” így mondta (Lukács)? Vagy mert a csalódott jegyesnek álmában egy angyal ezt mondta (Máté)? Márk, aki nem közli a szűzi fogantatás tényét, Jézust, mint „Mária fiát” nevezi meg, ami szinte sértő módon hangzik: minden zsidó „rendes neve” a saját nevéből és *apja* nevéből állott. Ez a beszámoló az evangéliumok Jézusát a köztudat előtt rendkívül sebezhetővé teszi. A zsidó és pogány keresztényellenes propaganda mindent meg is tett, hogy Jézust törvénytelen származásúnak nyilvánítsa és így a keresztény eredeteket nevetség tárgyává tegye.²⁶

A tanulság a következő. Az evangéliumok anyaga bizonyára egy bizonyos „fejlődés” során alakult ki. Ez azt jelenti, hogy az anyag összegyűjtése, rendezése, görög nyelvre való átültetése, különféle missziós tevékenységekre való előkészítése jó néhány évtizedes munkát vett igénybe. Azonban téves volna ezt a folyamatot, úgy tekinteni, mint a képzelet szabad prédáját, olyan propaganda-tevékenységet, amelynek a történeti hűség áldozatul esett. Ahogy a fent kiválasztott vaskosabb adatok a felületes szemlélőnek is bizonyítják, az apostoli egyházat a názáreti Jézus és a feltámadt Krisztus hiteles alakja jobban érdekelte, mint a saját sikere. Ez az irányultság tette a születő Egyházat képessé arra, hogy nagyon korán a vértanúk Egyházává váljék.

Jegyzetek

1 A szöveget Eusebius őrizte meg: *Historia ecclesiastica* VI, 14.5. Magyar fordítása: *Eusebiosz egyháztörténete* (Báan I. ford.), Budapest 1983, 259: „Még ugyanezekben a könyvekben Kelemen idézi a régi presbitereknek az evangéliumok sorrendjére vonatkozó hagyományát, amely így szól: Azt mondta, hogy azok az evangéliumok íródtak először, amelyek a nemzetségtáblákat tartalmazzák.” A „nemzetségtáblák” helyett, mint az alább idézett cikk bizonyítja, a helyes fordítás: „gyermekségtörténet”, vagy pontosan: „az eredetére vonatkozó történeteket”.

2 Furcsán is tették volna: hogy melyik *kettő* készült előbb és melyik *kettő* később, aligha dönti el a *négy* evangélium sorrendjét!

3 Alexandriai Kelemen szövegének az evangéliumok sorrendjére vonatkozó ilyen *téves* magyarázata az irodalomban meglehetősen elterjedt minden nyelven. Az itt közölt magyarázatra vonatkozólag lásd: D. Farkasfalvy, „The Presbyters’ Witness on the Order of the Gospels as Reported by Clement of Alexandria”: *The Catholic Biblical Quarterly*, 54 (1992) 260—270.

4 Érdekes módon a kora középkori Sedulius Scotus, aki Eusebius Egyháztörténetéből (és Eusebius szerint értelmezve) ismerte alexandriai Kelemen fent idézett szövegét, megemlíti, hogy esetleg Máté és Lukács megelőzte Márkot. De rajta kívül nehéz lenne hasonló felfogású írórt találni akár az ókorban, akár a középkorban. Ezt az álláspontot tette magáévá a 18. században élő korai kritikus, a német Griesbach, akinek elméletét ma Amerikában William Farmer próbálja ismét életre kelteni. Ezt a ma (félig csúfondárosan) neo-Griesbach-elméletnek nevezett elgondolást a legtöbb mai biblikus elveti.

5 Valószínűbb, hogy Pápiász a Máté-evangéliumból merített jézusi mondasok kommentárjának, vagy egyszerűen a Máté evangéliumhoz írt magyarázatának adta ezt a címet. A fennmaradt töredékek szerint Pápiász műve nemcsak jézusi mondasokat, hanem történeteket is magyarázott. Vö.: J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*, Regensburg (Pustet) 1983, 24—26.

6 A német nyelvben járatos magyar olvasót is megtéveszti a „geschichte” összetétel értelme a „Formgeschichte”, „Redaktionsgeschichte” stb. összetett szavakban. De gondoljunk a „Naturgeschichte” szóra, amit magyarul természetrajznak nevezünk, s egy leíró tudományágat vagy inkább tantárgyat jelent, s nem „történelmet”. A „Formgeschichte” is inkább „formatan” vagy „formakutatás”, nem „formatörténet”. A szót egyébként sok európai nyelv tévesen fordítja („history of forms”, „historia formarum” stb.).

7 Ilyen iratok nagy számban kerültek felszínre Nag Hammadiban (Egyiptom), ahol egy afféle „gnosztikus könyvtárát” temettek az egyiptomi homokba a 4. század elején egyesek, akik attól tartottak, hogy a Birodalom immár nemcsak keresztény, de eretneküldöző hatóságai elkobozzák és megsemmisítik őket. Az ún. Tamás-evangélium is a megtalált könyvek között volt.

8 Nemcsak annyiban, hogy kopt fordításban maradt fenn, holott az eredeti görögül íródott, hanem, mind a mondások összeválogatása, mind azoknak redakcionális átalakítása a gnosztikus tanítás hatása alatt történt.

9 Amint láttuk, az irat sem nevezi magát „evangélium”-nak, hanem „Jézus titkos mondásai”-nak. A „titkos mondások” műfajilag is a gnoszticizmus szülöttei, mert ez a szekta csak a „beavatottnak” volt hajlandó a maga bölcsességeit átadni. A kereszténységben később (2—3. század) meghonosuló titoktartás („disciplina arcani”) is csak a gnoszticizmus — és az üldözések — hatására alakult ki, de a kereszténység sosem vált „ezotérikus” (kiválasztott kevesek számára fenntartott és rejtett) tanítássá.

10 Ezek a szerzők persze késői dátumot adnak mind Máténak, mind Lukácsnak, hogy mindkettőjüket a „két forrásból” le tudják vezetni.

11 „Q is only What You Make it”: *Novum Testamentum* 3 (1959) 29.

12 „Gospel Criticism: A Perspective on the State of the Arts”: P. Stuhlmacher (szerk.), *Das Evangelium und die Evangelien, Vorträge vom Tübinger Symposium* 1982, Tübingen 1983, 36.

13 Kiemelés tőlem.

14 H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia 1990, 86.

15 Még 1956-ban indult a qumráni iratok körüli szenzációk, majd vádaskodások sorozata. Ezek eredetileg J. M. Allegro hamis állításaival és Dupont-Sommer hasonló irányú kijelentéseivel kezdődtek, amelyekben mindketten Jézus és a qumráni szekta közti párhuzamot a tényeken túllépve próbálták „kidolgozni”. Rövid összefoglalásuk: J. F. Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, New York/Mahwah 1992, 166—170. A „Qumrán, mint a keresztény egyház bölcsője” ma már túlhaladott álláspont. Az olvasót bizonyára érdekli a magyar Vermes Gézának, a Qumrán egyik leghíresebb zsidó vallású szakértőjének véleménye, amely Jézus és a Qumrán alapítója között több ellentétet, mint hasonlóságot lát: G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, London 1977, 211—221.

16 New York, 1964.

17 B. Butler *The Originality of St. Matthew*, London 1924. Butler Pápiászra támaszkodva az arám és görög Máté-evangélium között különbséget tesz. Szerinte Máté arám eredetije nem függ Márktól, de a Máté-evangélium ma ismert görög szövege Márk használatával íródott. Ezt a felfogást valamilyen formában sok katolikus biblikus szerző követte a század első felében.

18 B. Orchard, *Matthew, Luke and Mark*, Manchester 1976.

19 C. S. Mann, *Mark, The Anchor Bible* 27, Garden City 1986.

20 Azzal próbálja megmagyarázni, hogy Péter beszéde az Apostolok Cselekedeteiben (ApCsel 10) annyira hasonlít Márk evangéliumának felépítéséhez, hogy Pápiász és kortársai csak „deduktív” vezették vissza Márk művét Péterre. Pápiász véleménye tehát legenda, amit az Apostolok Cselekedeteinek szorgos olvasása ösztönzött. A tények azonban ellentmondanak. Pápiásznak nem volna oka megvédeni Márk evangéliumát, ha az pusztán Máté

„összefoglalása” és nem apostoli eredetű. Továbbá az Aposztolok Cselekedeteinek használatáról csak Pápiász után kb. ötven évvel van adat.

21 Hengel német nyelvű cikkeinek gyűjteménye angolul került kiadásra egy kötetben: *Studies in the Gospel of Mark*, London (SCM) 1985. Az egyes cikkek 1982 és 1984 között jelentek meg.

22 Farmer csoportja, mint széles körben ismert biblikus „iskola” mutatkozott be Angliában az Ampleforth-i konferenciák előadásain: C. M. Tuckett, *Synoptic Studies, the Ampleforth Conferences of 1982 and 1983, Journal for the Study of the New Testament, Supplement 7*, Sheffield, 1984.

23 Ha Márk, Máté és Lukács összefoglalása, akkor nem származhat Péter prédikációjából. Ezt Griesbach régi és mai követői átlátják s ezért Pápiász adatait figyelmen kívül hagyják.

24 Jánosnál nincs apostol-lista, de megvan a párhuzamos hely: „Vajon nem tizenkettőt választottam? De egyikőtök ördög. Júdást értette, az iskarióti Simon fiát. Ő ugyanis árulója lett, egy a tizenkettő közül” (6,70–71).

25 Jellemző, hogy manapság a pasztorális gondoktól vezettetve a modern katolikus fordítások nem merik vállalni az eredeti szöveg brutális őszinteségét, inkább meghamisítják a szöveget. BD szerint „az volt róla a szóbeszéd, hogy elvesztette az eszét”. SzIT szerint „az a hír terjedt el róla, hogy megzavarodott”. Mindkét szöveg az „azt mondták” kifejezést általános alanynak tulajdonítja, tehát „az emberek arról beszéltek”. Egyedül a PB fordít pontosan: „elindultak, hogy elfogják, mivel azt mondták (ti. a rokonai: az alany mindvégig ugyanaz marad!): elvesztette az eszét”.

26 Itt kifejezetten gondolok a Talmudra, amely Jézus apját egy Panther nevű római katonával azonosítja (a név alighanem arám átírata és eltorzítása a görög szónak: „parthenos” = szűz), és Celsus 2. századbeli nagysikerű keresztényellenes röpiratára, amely ugyan elveszett, de Origenész *Contra Celsum* c. művéből eléggé rekonstruálható. Ez is messzemenően nevetségessé teszi a szűzi születés adatát.

HETEDIK FEJEZET

JÁNOS EVANGÉLIUMA

A modern bibliakutatásban a negyedik evangélium tárgyalása a szinoptikus evangéliumok vizsgálatától igen hamar szétválasztódott. Az olvasót ne lepje meg, hogy ezúttal mi is más módon nyúlunk azokhoz a kérdésekhez, amelyek a János-evangéliummal kapcsolatban felmerülnek.¹

1. A János-evangélium magyarázatának rövid története

A 2. század végétől, amikorra már a János-evangélium véglegesen a kereszténység közkincsévé vált,² egészen a 19. századig, a negyedik evangélium magyarázata azonos feltételezéseken nyugodott. Ezek a feltételezések már Szent Iréneusznál megtalálhatók és a patrisztika két legnevesebb János-kommentárjának, Origenész³ és Szent Ágoston⁴ művének, majd ezek közvetítésével az evangélium minden későbbi magyarázatának általánosan elfogadott alapjává váltak. A patrisztikus közmeggyőződés szerint a mű Szent János apostol öregkori írása, aki, mint Krisztus életének, szenvedésének és feltámadásának szemtanúja, hosszú keresztény élet végén foglalta írásba mindazt, amit „az Élet Igéjéről látott, hallott és tapintott” (vö.: 1Jn 1,1—4). Mindezt szemlélődő lelküllettel és teológiai elmélyüléssel átélmélkedte, és egyéni felfogásban, sajátos értéssel és nyelvezettel hagyta ránk. Amint azt az evangélium szövege kifejezetten állítja (21,24), a szerző azonos a „szeretett tanítvánnyal”, akit az evangélium többször említ, de nem nevez meg. Teológiájának mélységét maga az evangélium magyarázza meg, amikor őt, mint Jézus belső életének ismerőjét, az utolsó vacsorán a halálba induló és búcsúzó Krisztus keblére borulva ábrázolja (vö.: 13,23—25).⁵

A 19. század bibliakritikája ezt az idillikus képet zúzta szét, és pedig szélsőséges ügybuzgalommal. A múlt század kritikusai Szent János evangéliumát mindenképpen a 2. század közepére akarták keltezni és a kereszténységnek a hellén kultúrába való beilleszkedésével, pontosabban az ún. gnosztikus eretnekségek elleni harcával hozzák kapcsolatba. János apostol szerzősége ebben a távlatban csak mint legenda jöhet számba: egy galileai halászlegény hogyan is írhatott volna egy ilyen „hellénista” művet — az igazat megvallva: remekművet —, még akkor is, ha feltételezzük, hogy erre a szellemi színvonalra csak öregkorában jutott el?! Így az evangélium történeti értéke gyakorlatilag semmivé foszlik; a szinoptikus evangéliumokkal összehasonlítva, mint önálló jogú történeti forrás, aligha jöhet számításba. A János-evangélium jelentőségét tehát a liberális bibliakritika elsősorban abban látta, hogy a kereszténység ún. „hellénizációjában” oroszlánrésze volt: kulcsszerepet kapott abban a folyamatban, amelynek során a Római Birodalomban divatos, sőt a művelt rétegekben már közkinccsé vált kulturális gondolati sémák, filozófiai fogalmak, vallásos képek és kifejezések a kereszténység szerves részévé váltak. Így történhetett csak, hogy egy vallásos mozgalom, amely eredetét a zsidó vallástól származtatja, s így egy kevéssé ismert és a hellén ember számára gyökerében idegen forrásból táplálkozott, új útra indult. A János-evangélium azért volt döntő fontosságú, mert a kereszténységet képessé tette arra, hogy a római társadalom felső rétegének körébe is behatoljon, és végső soron a Birodalom vezető vallásos mozgalmává váljék.

Az evangélium ilyen értékelésében a bibliakritika különös fontosságot tulajdonított a mű előszavának, amelyben Krisztus, mint az öröktől fogva létező „Logosz” jelenik meg. A *logosz* (= szó, értelem, végső ok stb.) kifejezés a hellenista filozófiában — főképp Plató örökségében — valóban mint szakkifejezés szerepel. Döntő érvnek számított annak bizonyítására, hogy a János-evangélium tulajdonképpeni célja a Jézusról fennmaradt hagyományok és a görög filozófiai hagyomány vegyítése, összehangolása. De hasonló fontosságot kapott a fenti tétel bizonyításában az evangélium ún. „dualista” jellege is. Valóban a mű nem egy helyen mutat olyan gondolati és stílusbeli sajátosságokat, amelyek egy „kettős központú” világképre látszanak utalni. Nemcsak az előszóban, hanem Jézus beszédeiben is gyakran találkozunk olyan kifejezéspárokkal (fény/sötétség, felülről/alulról származó lét, igazságból való/hamisságból való stb.), amelyek az 1. századok dualista vallásfilozófiáiban is fellelhetők. A János-evan-

gélium hellénista jellegének bizonyítására további érvként szolgáltak a következők: a Krisztus istenségét ontológiai síkon megfogalmazó szövegek gyakorisága és fontossága, a szimbolikus nyelvezet és gondolkodásmód állandó jelenléte és végül az eseménytörténet olyan ábrázolása, amely rendszerint minden tapasztalati jelenséget mint (puszta?) látszatot kezel, de a dolgok valóságát, igazi mibenlétét egy tapasztalaton túli világból származtatja.

Ezek az érvek számos bibliakutatót meggyőztek arról, hogy a János-evangélium szellemi otthona már nem Palesztina szűk zsidó világa, hanem a 2. század vallási és bölcseleti szinkretizmusa, amelynek keretén belül a kereszténység képes volt magába olvasztani az antik hagyományok legjavát, sőt egyes keleti (iráni, indiai) vallásokból is bőséggel meríthetett és világhódító útjára alkalmassá vált. E század elején a liberális kritika János-kutatásának problématikája már csak ennyi: melyik vallásos mozgalom (hermetizmus, mandaizmus, misztérium-kultuszok) és melyik filozófiai irányzat (főképp a platonizmus és sztoicizmus keretén belül) hatásának tulajdoníthatók az evangélium ilyen vagy olyan sajátosságai, mondanivalója vagy kifejezés-módja? Így azután a János-evangélium irodalmában két fő probléma kristályosodik ki: *a)* a szerző azonosságának kérdése, az ún. „jánosi probléma” (*problema Johannaevi*)⁶ és *b)* milyen szellemi háttér hatása alatt keletkezett az evangélium sajátos Jézus-ábrázolása, világképe és teológiája?

A bibliakritikának ebből a század eleji légköréből eredt a francia Alfred Loisy nagy befolyású kommentárja,⁷ amely sajnálatos módon az ún. modernista válság egyik klasszikus művévé vált. Ez a kommentár — sok részigazsága ellenére — a János-evangéliumot pusztán szimbolikus, sőt mitikus művé alacsonyítja, történeti értékét zömében elveti és gyakorlatilag mint a misztikus látásmód és a vallásos képzelőerő termékét kezeli. Loisy könyvének figyelemre méltó ellentétülként jelenik meg a modern katolikus bibliakutatás nagy kezdeményezőjének, J.-M. Lagrange domonkos atyának tollából egy olyan kommentár,⁸ amely eleget akar tenni a kritika és a történettudomány követelményeinek, de ugyanakkor hű marad ahhoz az egyházi szemlélethez, amely az evangéliumot hitforrásnak, vagyis isteni eredetű igazság hordozójának tekinti. Szemben Loisy-val és a modernistákkal nem a hit és az értelem szétválasztásával akar eleget tenni a keresztény hit és a kutató értelem igényeinek, hanem szélesebb — katolikusabb, azaz egyetemesebb — alapokra építve keresi a megoldást.

Ugyanakkor a század közepén Rudolf Bultmann kommentárjának megjelenésével új szakasz kezdődik a János-kutatásban.⁹ Bultmann osztja a korábbi kritika álláspontját, mert ő is a János-evangéliumban elsősorban a hit „mitikus” kifejezését látja. A mítoszt azonban már nem a pozitivisták történészek szemléletével kezeli; nem tekinti merő tévedésnek, hanem a vallástörténet és az egzisztencialista filozófia jóvoltából másodsorban is felvilágosult ember javára tőkét akar kovácsolni belőle. Szerinte ugyanis a mitikus szövegek burka alatt hitélmény rejlik. Ha a mítosz burkát lehántjuk („mítosztalanítás”), emberi egzisztenciánk belső tükrében újra felfedezhetjük a hitélményt, magunkévá tehetjük és a mai természettudományosan felvilágosult ember világnézetének nyelvén kifejezhetjük. Így Bultmann a kritika adataiból protestáns hitfogalmának és egzisztencialista filozófiai gondolkodásának segítségével teológiai egzegézist kovácsolt.

Egészen más, konzervatív angolszász háttérből emelkedik ki C. H. Dodd 1953-ban megjelent kommentárja.¹⁰ Ez a mű a liberális kritika kísérletező módszerétől és az új, elsősorban német filozófiai áramlatoktól egyaránt hűvös távolságban készült. Módszerében és szemléletében egészen új jelenség volt. Első fele a korábbi kritika által feltett kérdéseket feszegeti: elsősorban az evangélium „szellemi hátterét” próbálja meghatározni. Végighalad az összes mindaddig felmerült lehetőségén: korakeresztény alapok, hermetizmus, alexandriai és palesztinai zsidóság, gnoszticizmus, mandaizmus. Ez a rész az utóbbi évtizedekben felfedezett szövegek birtokában ma már meglehetősen elavultnak számít. Mégis már itt megjelenik Dodd egyéni látásmódja: egyrészt semmiféle szellemi rokonítástól nem zárkózik el, másrészt finom érzékkel képes arra, hogy a János-evangélium géniuszának egyéni mondanivalóját, színes gazdagságát és teológiai mélységét minden felszínes vagy látszólagos — főként stílusbeli — hasonlóságon túl megmutassa. Könyvének második részében Dodd az evangéliumot teológiai témái szerint, harmadik részében pedig a fejezetek sorrendjét követve tárgyalja. E két utóbbi részben mutatja be, hogy a János-evangéliumban egyrészt összefüggő és átgondolt teológiai elképzelés, másrészt egységet teremtő tudatos irodalmi szerkesztés található, amely a művet nemcsak a Biblia világában, hanem világirodalmi távlatban is egyedülállóná teszi. Dodd messze túlmutatott a korán; a két utolsó rész művét a biblikus szakirodalom klasszikusai közé emeli. Fő érdeme, hogy megmutatta: mihelyt az evangélium szerzőjének sajátos nézőpontját magunkévá tesszük, az azonnal egységbe rendeződik, felépítése érthetővé válik, gondolatvilágának belső

logikája kitárul, vagyis az irodalmi alkotás „beszélni kezd” és szava egyszerre meggyőző és gyönyörködtető. Dodd egyrészt sikeresen elhatárolta magát azoktól a szerzőktől, akik a János evangélium történeti megbízhatóságát szkepticizmussal kezelik, másrészt jelzett egy új irányt, amelyben kutatását folytatni akarta.¹¹

A János-kutatás ilyen pozitív hangnemű megújulását nemcsak általános szellemtörténeti átalakulás okozta. Döntő fontosságú volt a történettudomány új eredményei mellett egy sereg archeológiai felfedezés is. Így például az újonnan napfényre került 2. és 3. századi papiruszleletek az evangélium igen korai és gyors elterjedéséről tanúskodtak. Egy egyiptomi múmia pólyáiból került elő a legrégebbnek becsült János-töredék, amelyet mind a mai napig a legősibb újszövetségi papiruszként tart számon a tudomány. Az evangélium 18. fejezetének néhány versét tartalmazza; a paleográfusok becslése szerint Kr. u. 125 körül írták. Kurt Aland, a jeles szövegkritikus szerint „ez a felfedezés végérvényesen kioltotta a lelket minden olyan spekulációból, amely a János-evangéliumot 150 tájára vagy későbbre próbálta datálni”.¹² Ehhez nyomban hozzá kell tennünk, hogy a bibliatudomány többségi véleménye szerint a mű nem Egyiptomban keletkezett, s ezért egy Egyiptomban talált töredék 125-ből — az ókor viszonyait figyelembe véve — mindenképpen arra vall, hogy az evangélium jóval korábban, nem később, mint a századfordulón, íródott. Ugyancsak nagy fontosságú volt a Qumrán kéziratának felfedezése. A qumráni közösség gondolatvilága sok érintkezési pontot mutat a János-evangéliummal. Így például a fent említett „dualisztikus” világkép, amelyet a korábbi bibliakritika a görög bölcelet egyes irányzataiból, vagy távolkeleti vallásokból próbált levezetni, a qumráni írásokban is kifejezetten megtalálható. János sajátos teológiáját és nyelvezetét ugyancsak másképp ítéljük meg, mihelyt figyelembe vesszük az 1. század zsidóságának sokrétű és belső ellentétekkel terhes világát, amelybe a qumráni iratok betekintést kínálnak.¹³ De még a János-evangélium történeti adatainak megítélésében is meglepő adatokat szolgáltatott a Holt-tengeri tekercsek. Mint híres példát említhetjük A. Jaubert sorbonne-i disszertációját,¹⁴ amely megjelenésekor méltán keltett szenzációt. Tudvalevő, hogy a szinoptikusok és János evangéliuma az utolsó vacsora napját illetően eltérő adatokat közölnek. Ez a látszólagos ellentmondás, amelyet a hagyományos kritika rendszerint a szinoptikusok javára — és János történeti szavahihetőségének kárára — döntött el, Jaubert szerint a palesztinai zsidóság köreiből használt különféle liturgikus naptárak alapján tisz-

tázható. Szerinte János adata a történetileg pontosabb, míg a szinoptikusok a szenvedéstörténet kronológiájának csak erősen leegyszerűsített vázát tükrözik.

A János-evangélium történeti és teológiai fontosságát domborította ki a patrisztikus tanulmányok megújulása is. A második világháborút követő évek során a katolikus teológiában, főképp Franciaországban, igazi „resourcement patristique” (= visszatérés a patológia forrásaihoz) ment végbe. Ezekben a körökben a figyelem középpontjába elsősorban Iréneusz és Origenész került. Az Ósegyházban éppen ez a két szerző határozta meg évszázadokra a János-evangélium használatát és magyarázatát. A francia patrisztikus-biblikus megújulás éveiben írt a jánosi evangélium legrégebb használatáról alapos és alapvető művet a francia domonkos atya, F.-M. Braun. Ez a könyv még ma is mérvadónak számít.¹⁵ A század derekán tehát a János-evangéliumot illetően új tényekkel és új magatartással találkozunk. Ezek természetesen az ún. „jánosi problémát” is új fényben mutatják be. Az evangélium korai eredete biztosnak látszik, a „szellemi háttér” már nem annyira a hellenizmus szellemi világában keresendő, mert az 1. század zsidóságának egyes csoportjaival — magával a qumráni szektával is — világos rokonságot mutat. A patrológusok Iréneuszra mint az apostoli hagyományok felelős és megbízható őrére tekintenek. Következésképpen nem egy szerző ismét hajlik affelé, hogy a negyedik evangélium szerzőjének János apostolt tekintse. Ez jelentheti az irodalmi szerzőségnek egy bizonyos formáját, de annyit is, hogy ő az a történelmileg azonosítható „szeretett tanítvány”, akinek tanúságtételére az evangélium tartalmilag és teológiailag épül. Az utóbbi álláspont található a nagysikerű *Bible de Jérusalem* kis kötetekben megjelent első kiadásában.¹⁶ Hasonló szellemben írta M.-E. Boismard két ifjúkori művét az evangélium első két fejezetéről,¹⁷ de ilyen szellemben indult el Rudolf Schnackenburg műve is a Herder-kommentár keretében 1965-ben¹⁸ és készült el a hatvanas évek végén Raymond Brown kommentárja az amerikai Anchor Bible sorozatban.¹⁹ Közben C. H. Dodd megírja második nagy művét a negyedik evangélium történeti kiértékeléséről; ez a könyv az evangélium történeti alapjai iránt inkább bizalmat kelt, mint kételyt támaszt. Rendkívül meggyőző érveket hoz fel amellett, hogy János történeti anyaga független és megbízható hagyományban gyökerezik és semmiképpen sem sorolható akár a bultmanni „mítosz”, akár a vallásos irodalom fantáziaszületményei közé.²⁰

A modern János-kutatás köreiben a következő tizenöt-husz évben újabb „klímaváltozás” történt. Ennek bizonyítására elég nyomon követni Schnackenburg János-kommentárjának egymás után megjelent köteteit: I (1965), II (1972), III (1975), IV (1984). A szerző husz éven át aprólékos figyelemmel követte a János-evangélium irodalmát, eredményeit általában átvette és így csiszolta-alakította tovább saját felfogását. Nem egy pontban változtatott véleményén.²¹ A szerző útja óvatos, de magabiztos szemléletből indult ki, majd egyre inkább bonyolult és egyre több kétellyel terhelt felfogás felé vitt.

Tudott dolog, hogy a II. Vatikáni Zsinatot követően sok katolikus szentíráskutatóban a liberális kritikával szemben támasztott korábbi — gyakran kötelező — fenntartások erősen fellazultak. A következők mindenképpen az volt, hogy a János-evangélium történeti megbízhatósága körül táplált régebbi kételyek katolikus körökben újra felszínre kerültek és megerősödtek. Azt is lehetne mondani, hogy a hetvenes évek elejére a korábbi meg nem oldott kérdések ismét előtérbe kerültek, bár óvatosabb fogalmazásban. Ismét a „problema Joanaeum” és az evangélium szellemi háttérének kérdése vált legfontosabbá, és az evangélium történeti értékébe vetett bizalom megingott. De nemcsak arról van szó, hogy a zsinat utáni katolikus egzegézis esetleg túlságos mohósággal nyúlt a liberális kritika módszerei után. Egy új szabadsággal való kísérletezés és a vele való időnkénti felelőtlen visszaélés minden új korszak gyermekbetegsége. Azonban a katolikus közösségen kívül is megfigyelhető egy újfajta légkör, amely mélyebb okokra utal. A patrisztikus és középkori hagyomány kutatásának hanyatlása elsősorban a katolikus teológia köreiben jelentett lényeges változást. Talán a biblikus tudományok és a dogmatika közötti feszültség fokozódása és a köztük való távolság növekvése is inkább a katolikus közösségre volt jellemző. (Mint láttuk: a „teológiai szempont” háttérbe szorulása a „történeti szemponttal” szemben a János-kutatásra a múltban is kedvezőtlen befolyással volt.) De valószínűleg minden más oknál jobban befolyásolta a János-kutatást a szociológia előretörése a szellem-tudományokban: a szövegen át és azon túl a kutatók nem annyira a teológiai mondanivalót keresik, hanem annak a közösségnek az azonosságát, összetételét, eredetét és problémáit, amely számára a mű íródott, vagy amelynek szükségleteit szolgálni kívánta. Ennél fogva az utolsó évek János-szakértői növekvő iramban a „jánosi közösség” történelmi rekonstrukcióján kezdtek dolgozni.²² E munka során azonban ismét csak a korábbiól megörökölt tisztázatlan kérdésekkel találták magukat szemben: hol,

mikor, és ki írta ezt a művet és kik számára — vagyis milyen szellemi háttér feltételezésével? Így az új irányzat ismét csak kénytelen-kelletlen (de az új célkitűzések ígéreteinek ígézetében fellelkesedve) a feltételezések és elméletek göröngyös útjára tért.

Kérdéses, hogy ez az út még mennyi ideig lesz járható. Az eddigi munka nem volt eredménytelen: érdemeit nem szabad lebecsülni. Felhívta figyelmünket sok új szempontra, így például a kora kereszténység teológiai pluralizmusára és belső válságaira az 1. századforduló idején. Ez a meglátás ismét csak kiélezi a kérdést: hogyan lehetséges, hogy ezt az evangéliumot, amely egy annyira egyedi és különleges közösség igényei szerint íródott, olyan hamar elfogadták a kereszténység minden ágában, sőt a 2. század folyamán a keresztény egység biztosításaért folyó munka egyik fő eszközévé vált, és a szinte tűneményes gyorsasággal kialakuló és elfogadott evangélium-kánon zárókőve lett? Ha az ún. „jánosi közösség” rekonstrukciójának rétegekben és változásokban olyan gazdag arculatát nézzük, még szembetűnőbb a kérdés: hát akkor honnan ered a jánosi teológia olyan halatlanul következetes belső egysége? Az új kérdések összefüggésében tehát a „jánosi probléma” fontossága nemcsak megnövekedett, de új jelleget is kapott. Nem kielégítő válasz már a fenntartások és kételyek óvatos megfogalmazása. Azt is meg kell magyaráznunk, miért vált a jánosi szerzőség általánosan elfogadottá olyan rövid idő alatt és olyan széles körben nemcsak a keresztény ortodoxia, hanem a gnosztikus csoportok között is?²³ Világos, hogy az új kutatásban a szinoptikus evangéliumok és a János-evangélium közötti viszonyoknak nagyobb fontosságot kell kapnia. E kérdés tisztázása nélkül aligha magyarázható meg a négyes evangélium-kánon gyors és zökkenőmentes elfogadása az Egyházban.

Az a kép, amelyet a legismertebb szerzők a „jánosi közösség”-ről jelenleg megrajzolnak, még nem tudja a fenti kérdéseket kielégítően megmagyarázni. Minden olyan megoldási kísérlet, amely a János-evangélium mögött álló közösséget a kereszténység többi csoportjaitól elszigeteli, nem képes kiállni az idő próbáját, mert szembetalálja magát azokkal a jánosi szövegekkel, amelyek bizonyítják, hogy az evangélium szerzői és első olvasói meglehetősen részletességgel ismerték a szinoptikus hagyományt.²⁴

Biztató, hogy a legutóbbi évek János-kutatásában nem szűnt meg a színvonalas és szakszerű foglalkozás a jánosi teológiával. Itt említjük meg a francia André Feuillet²⁵ és a belga Ignace de la Potterie,²⁶ az angol K. C. Barrett,²⁷ a németek között pedig elsősorban R. Schnacken-

burg²⁸ nevét, akik mind folytatták a János-evangélium teológiai vizsgálatát.

Az utolsó években jelentős fordulatot mutat M. Hengel műve, amely meglehetősen bátorsággal a „jánosi probléma” újabb felülvizsgálatát tűzi ki célul.²⁹ Bár az evangélium és János apostol viszonyát végző soron nem tisztázza és sok megoldatlan kérdést hagy hátra, az utolsó évtizedekben ismét tért nyert bultmanni és korábbi — valójában anakronisztikus — nézetek tarthatatlanságára rámutat és szellemében egy új kutatási korszak tavaszát jelzi.

2. Az evangélium szerzője és eredete

A „jánosi problémát” a szentíráskritika a 19. század folyamán vetette fel s a tudomány még ma is megoldatlannak tekinti. A János-evangélium szerzőjének azonosságát, pontosabban az evangéliumnak Szent János apostolhoz való kapcsolatát homály fedi. A kérdés mégis rendkívül fontos, hiszen az evangélium magyarázatában nyilvánvalóan alapvető: vajon ez a szöveg Jézus egyik apostolától származik-e vagy sem? Itt mindjárt hozzá kell tennünk: egy nemleges válasz esetén további kérdés forog fenn: hogyan történhetett, hogy a 2. század végétől fogva mintegy tizenhét évszázadon át ezt az evangéliumot a keresztény hagyományban egyöntetűen Szent János apostol művének tartották és soha más szerzőnek nem tulajdonították?

Egy mű szerzőségének vizsgálatánál rendszerint különbséget teszünk „belső” és „külső” érvek között. A belső érveket magából a mű szövegéből merítjük, a külső érvek más történeti forrásokban találhatók. Ezeken kell végigmennünk.

a) Belső érvek

A negyedik evangélium az egyetlen olyan evangélium, amely kifejezetten utal szerzőjére: „Ez az a tanítvány, aki tanúságot tesz minderről és ezeket írta” (21,24). A mai szentíráskutatók erről a versről meglehetősen egybehangzó véleménnyel a következőket mondják:

1. A 21. fejezet nem tartozik az evangélium eredeti, első megfogalmazásához (redakciójához), mert az a 20. fejezet utolsó versével lezárul.

2. A 21. fejezet azonban ősrégi, még az evangélium elterjedése előtt lett annak részévé. Valószínűleg éppen azért íródott, hogy a János-

evangélium gyors elterjedését biztosítsa. Ezért feltehető, hogy ez a fejezet a századfordulón íródott.³⁰

3. A versben szereplő „tanítvány” a 21. fejezet szerzőjének felfogása szerint azonos azzal a személlyel, aki a 19. fejezetben Jézus kereszttel mellett áll és Jézus anyját mintegy fiaként gondjába veszi (19,26—27), Jézus oldalának átszúrását szemléli és tanúsítja (19,25) és a 13. fejezetben az utolsó vacsorán Jézus keblén nyugodva tőle az áruló nevét megtudakolja (13,23—25).

A következőkben a fenti feltételezéseket folytatjuk. A 21. fejezet szerzője számára „a tanítvány, akit Jézus szeretett” (vö.: 21,20—21) se nem ismeretlen, se nem pusztán jelképes személy.³¹ Ezt abból látjuk bizonyítva, hogy a 21. fejezet szerint a „szeretett tanítvány” a közösség várakozása ellenére Krisztus második eljövetele előtt elhalálozott, és pedig nem vértanúként, mint Péter (21,19), hanem természetes halállal. A szerző igyekszik megmagyarázni, hogy „a szeretett tanítvány” életben maradása a második eljövételig olyan várakozás volt, amely Krisztus szavait félremagyarázta: „Jézus nem azt mondta: »nem hal meg«, hanem: »ha azt akarom, hogy így maradjon, amíg el nem jövök, mit törődsz vele«” (21,23). A következtetés elkerülhetetlen: a 21. fejezet írója éppúgy, mint az egyházi közösség, amely számára írt, tudta kiról van szó, számukra a negyedik evangélium nem volt névtelen mű, sőt a szerző nem várt halála miatt a közösség belső válságon ment át, amelyet a 21. fejezet szövege volt hivatva gyökerében megoldani. Jogos tehát a feltételezés, hogy a 21. fejezet hitelesen képet nyújt arról a helyzetről, amelyben a negyedik evangélium első használói Kr. u. 100 körül ezt a könyvet olvasták és terjeszteni kezdték. Ha ez így van, akkor az evangélium szerzőségéről utolsó fejezetének tanúsága szerint ugyanezen időben a szerző kilétéről is volt megbízható hagyomány. Hozzá kell még tennünk, hogy a kutatók közt eléggé általános vélemény szerint a 21. fejezet szerzője azonos azzal, aki az evangélium végső kiadását, azaz szövegének végső átfésülését végezte (a szakkönyvek gyakran az „egyházi redaktornak” nevezik),³² és akitől Jn 19,35 betoldása származik: „Aki ezt látta (Jézus oldalának átszúrását), tanúskodik róla és tanúsága igaz. Ő tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyetek”. Ez a vers, akárcsak a 21. fejezet egésze, kilép az elbeszélés múlt idejű szövegösszefüggéséből és a tanúságot tevő szeretett tanítványról hasonló módon nyilatkozik, mint a 21. fejezet 24. verse: „Tudjuk, hogy igaz az ő tanúsága”.

Csak a fent jelzett három helyen (13,23—25; 19,26—27; 19,35) és a feltámadási beszámolók elején (20,20) találunk kifejezett utalást Jézus

„szeretett tanítványára”. Két helyen szerepel még egy név nélküli tanítvány (1,35. 40 és 18,15–16), de e versekben nem feltétlenül biztos, hogy ugyanarról a személyről van szó. Emiatt merült fel az a gondolat, hogy amit az ún. „egyházi redaktor” a szeretett tanítvány tanúságáról és szerzőségéről írt — csak/vagy elsősorban — a szenvedés és a feltámadás elbeszéléseire vonatkozik. Az evangélium belső adatai azonban nem engedik meg, hogy a „szeretett tanítvány” szerepét az evangélium létrejöttében lekicsinyeljük vagy elhanyagolhatóvá tegyük. Ezt két érv mutatja:

1. A „szeretett tanítvány” az egyházi közösség számára elsőrangú fontosságú személy. A ráutaló fedőnév maga („a tanítvány, akit Jézus szeretett”) a legnagyobb méltósággal ruházza fel, hiszen a negyedik evangéliumban ez a meghitt szeretet-viszony az, aminek megvalósításaért Krisztus a világra jött. De ténylegesen — nemcsak a 21. fejezetben, hanem az egész szenvedéstörténet folyamán — ez a tanítvány csak Péterrel hasonlítható össze, akivel szemben az evangélium mind az utolsó vacsorán, mind az üres sír felkeresésének történetében az evangelista nem mulasztja el aláhúzni Jézushoz való viszonyának kiváltságos voltát. Az a tény, hogy a szenvedéstörténetben a tanítványok szétszaladása, majd Péter tagadása után egyedül ez a tanítvány marad Jézus közelében, ugyanezt a tényt hangsúlyozza: ő nem úgy, mint Péter, fogadkozásokkal és ígéretekkel (vö.: Jn 13,38), hanem „tettekkel” tart ki a végsőig (vö.: 1Jn 3,18 összehasonlítását a szóban és tettekben megnyilvánuló szeretet között). Ugyancsak meglepő, hogy éppen Péterrel szemben ő az, akiben a feltámadás hite először születik meg.³ Ez eltér más újszövetségi könyvek tanúságától: azok éppen Pétert állítják elénk, mint aki a feltámadás valóságáról először szerzett bizonyosságot.⁴

2. Az a tény, hogy a szeretett tanítvány alakja kifejezetten csak az evangélium második részében (13–21. fejezet) szerepel, aligha tekinthető úgy, hogy tanúsága csak Jézus szenvedésére és feltámadására vonatkozik. Ez a „csak” nincs összhangban a János-evangélium teológiájával. A mű irodalmi és teológiai felépítése olyan, hogy minden részének végső kulcsa a szenvedés és feltámadás együttes tényében található. Minden történet és tanítás végső értelmét — sőt egyáltalában érthetőségét — abból a viszonyból meríti, amellyel a végső nagy eseményhez, Krisztus dicsőséggel átfont és dicsőségre vezető szenvedéséhez kapcsolódik. Ha tehát az evangélium nem is állítja, hogy a „szeretett tanítvány” a leírt események mindegyikének tanúja volt, ez az evangélium szempontjából nem von le abból a tényből,

hogy ő valóban a mű egészének koronatanúja. Személyes tanúságának aláhúzása az evangélium számára csak akkor válik alapvető fontosságúvá, amikor az a csúcspontjához ér: „Jézus tudta, hogy eljött az óra...” (13,1). Úgy találjuk tehát, hogy gyökerében elhibázott minden olyan vélemény, amely a „szeretett tanítványt” Jézus környezetének eredetileg másodrangú szereplőjének tekinti, akit a közösség hozzá kapcsolódó hitelménye csak később tett Péter apostollal összemérhető, hasonló jelentőségű személlyé.³⁵

A belső érvek tehát a következőképpen foglalhatók össze. Jn 21,24 bizonyossággal jelzi azt, hogy — a többi evangéliumoktól eltérően — a János-evangélium szerzőjének személyazonossága már az eredeti „olvasótábor” (egyházi közösség) szemében fontos adat volt. Bár nevét az utolsó szerkesztő-kiadó sem említi, nem fér hozzá kétség: ő maga és olvasói egyaránt meg vannak győződve a szerző kilétéről, vagyis a szerző kilétét illetően történeti hagyomány birtokosának tartják magukat. Ugyanakkor azonban a „szerzőség” fogalmát illetően aligha tudunk pontos körvonalakat húzni. Az idézett részek elsősorban Jézus szeretett tanítványának szemtanú voltát, ebből fakadó hitét és tanúságát hangsúlyozzák, irodalmi tevékenységének formáját-módját nem taglalják. Az a tény, hogy Jn 19,35 csakúgy, mint 21,24 az ő tanúságára való hivatkozásokat az evangélium részévé teszi, sőt a 21. fejezet még a halálával kapcsolatban keletkezett nehézségeket is az evangélium részeként tárgyalja, arra enged következtetni, hogy a szerzőség a 21. fejezet szerzője számára sem jelent mai értelemben „írást”, azaz közvetlen irodalmi tevékenységet.

b) Külső érvek

Mint említettük, Szent Iréneusz az első egyházi író, aki a negyedik evangélium szerzőjét minden kétséget kizárva Szent János apostollal azonosítja: „Ezután János, az Úr tanítványa, aki az ő keblén nyugodott, írt evangéliumot, miközben az ázsiai Efezusban élt.”³⁶ Iréneusz a 2. század második felében élt, Kis-Ázsiából származott, de Galliában Lyon püspökeként halt meg. A fent idézett adatot nyilvánvaló módon, mint egyházi hagyományt közli. Az efezusi egyháznak általában azért tulajdonít nagy tekintélyt, „mert Pál alapítása és János ott élt Trajánusz koráig.”³⁷ Iréneusz többször említi a „preszbiter”-eket, akik Jánost személyesen ismerték. Mint fentebb láttuk, a „preszbiter” szó a 2. század egyházi használatában az apostolok tanítványait, tehát az egyházi vezetők második nemzedékét jelentette. Nem minden hivatkozás a „preszbiterekre” biztosítja a közölt adat történeti megbízha-

tóságát. Így például azt a valószínűtlen állítást, hogy Jézus 40–50 év körüli kort ért volna el, szintén a presbiterek tanúságával támasztja alá: „Mindazok a presbiterok, akik Ázsiában János, az Úr tanítványa körül tömörültek, tanúsítják, hogy ez a tény Jánostól származó hagyomány.”³⁸ Alighanem Jn 8,57 félreértett magyarázatáról van szó — amit lehet, hogy a presbiterok adtak tovább. Egy levéltöredékben, amit Eusebius őrzött meg, Iréneusz a János apostolt ismerő „presbiterok” közé sorolja Szent Polikárpot, Szmirna püspökét, akit Iréneusz maga, kis-ázsiai származású lévén, még gyermekkorában látott és hallott: „Polikárp... Jánossal kapcsolatban volt és még másokkal is, akik az Urat látták; hallotta azokat, akik az Élet Igéjének szemtanúi (vö.:1Jn 1,1) voltak.”³⁹ Hogy Polikárpot Iréneusz gyermekkorában valóban ismerte, történetileg nehezen vonható kétségbe. Bár Polikárp halálának időpontja vitás, és Iréneusz születésének idejét csak hozzávetőlegesen ismerjük, még a legszélsőségesebb feltételezések sem zárják ki, hogy Iréneusz serdülő korában Szmirna híres püspökét ne ismerhette volna.⁴⁰ Nehézségek más forrásokból adódnak. Iréneusz ugyanis Pápiász hierápoliszi püspökről is azt mondja, hogy „Jánost hallgatta és Polikárppal ismeretségben volt”.⁴¹ Pápiász a 2. században jól ismert egyházi író volt, de műveiből csak töredékek maradtak fenn. Mint kortársa, Polikárpot bizonyára ismerte; Szmirna és Hierápolis egymáshoz közel feküdtek. De hogy Szent János apostolt Pápiász személyesen ismerte volna, azt már Eusebius is kétségbevonja. Ennek bizonyításául megőrzött számunkra egy Pápiász-töredéket, amelyből — legalábbis Eusebius értelmezése szerint — kitűnik, hogy Pápiász ugyan ismert egy János nevű presbitert, akit a szájhagyomány számos adatának forrásaként idéz, de ez nem azonos Szent János apostollal!⁴² Sok mai kutató egyetért Eusebiusszal vagy legalábbis bizonyítva lát annyit, hogy Pápiászt illetően Iréneusz tévedett: az a János, akit Pápiász ismert, nem lehet azonos a tizenkét apostol egyikeivel. Kézenfekvő a kérdés: nem valószínű-e, hogy Polikárpot illetően is ugyanaz a tévedés forog fenn? Vajon nem valószínű-e, hogy az efezusi János, akit Polikárp személyesen ismert, nem azonos Szent János apostollal? Akinek tehát a negyedik evangéliumot tulajdonítja, az ugyan egy János nevű tanítvány az első vagy második keresztyén nemzedékből, de nem egy a tizenkettő közül. A kérdést az Eusebius-féle Pápiász-töredék alapján nem lehet megoldani. Eusebius maga sem elfogulatlan tanú. Pápiászt ugyanis az ún. „millenarista” tévtan egyik előfutáraként kezeli, mert a Jelenések könyvének azt a szakaszát, amely Krisztus ezeréves uralmáról beszél (Jel 20, 4–6), szó sze-

rint értelmezte. Ez a tan Eusebius teológiai felfogásával és történelem-szemléletével élesen szemben áll. Minthogy pedig Eusebius meg volt győződve arról, hogy a Jelenések könyvét Szent János apostol írta, igen fontos volt számára, hogy kimutassa: Pápiász János apostollal semmiféle közvetlen kapcsolatban nem állt. Eusebius odáig megy, hogy Pápiászt „meglehetősen korlátolt ember”-nek nevezi.⁴³ Ez az utóbbi érv azonban annyit is bizonyíthatna, hogy az idézett Pápiász-töredék logikátlan felépítéséből nem kell feltétlen két efezusi János létezésére következtetnünk, legfeljebb arra, hogy Pápiász homályosan fogalmaz, akár azért, mert „rendkívül korlátolt”, akár más okból. Még hozzá kell tennünk azt is, hogy éppen az idézett Pápiász-töredék nem egy pontban sejteti, hogy Pápiász ismerte a negyedik evangéliumot,⁴⁴ ahogyan — s ezt maga Eusebius is elismeri — írásaiban János első levelét is használta.⁴⁵ Ez a kissé bonyolult vizsgálat két következtetés felé nyit utat: *a)* egyrészt úgy tűnik, hogy Pápiász maga is függ a jánosi hagyománytól, *b)* másrészt egyáltalán nem bizonyított, hogy Iréneusz akár Pápiászt, akár Polikárpot félreértette volna. Tanúságának szavahihetőségét tehát a Pápiász-féle szöveg homályossága nem dönti meg.

A negyedik evangéliumot Iréneuszon kívül más 2. századi források is Szent Jánosra vezetik vissza. Magát Iréneuszt időrendben 10–15 évvel megelőzi Teofil antióchiai püspök tanúsága, aki Jn 1,3-mat, mint a Szentlélek sugallata alatt álló János szavait idézi.⁴⁶ Szövege minden jel szerint köztudott tényről emlékeztet, vagyis az a János, akiről beszél, aligha lehet más, mint akinek ezt az szöveget a 2. század végén mindenki tulajdonítja: Zebedeus fia, egy a tizenkettő közül.

Iréneusz írásaival kb. egykorú az ún. Muratori-féle kánon, amely a mai tudományos álláspont szerint 200 körül készült Itáliában, valószínűleg Rómában.⁴⁷ Feltehetően egy görög szöveg fordítása, de a latin fordítás csak igen romlott állapotban maradt fenn. A nyelvtani hibák mutatják, hogy a másoló maga nem nagyon értette a szöveget. Azonkívül, hogy a negyedik evangéliumot Szent János apostolnak tulajdonítja, legendás történetet közöl arról, hogy János művét az összes többi apostol is elolvasta és jóváhagyta. Ez már arra mutat, hogy az evangélium jánosi szerzősége köré a 2. század végére legendák nőttek. (Egyébként ugyanez a szöveg azt is közli, hogy az evangélium Jánostól való eredetét „Pápiász preszbiter” öt könyvből álló egzegétikus művében is tanúsítja.⁴⁸) Ugyancsak 200 körül íródott alexandriai Kelemen egyik elveszett műve, amelyből Eusebius idéz, mondván, hogy „a régi presbiterek” tanúsága szerint Szent János

apostol az egyik evangélium szerzője.⁴⁹ Egy másik, ugyancsak 2. századi patrisztikus forrásunk annyiban érdekes, hogy közvetett — és ezért elfogulatlan — módon tanúskodik a negyedik evangéliumot körülvevő hagyományokról. Az efezusi Polycrates az ún. „quartodecimalis” vitában, amely egy időre a kis-ázsiai egyházakat Rómával szembeállította, Viktor pápához írt levelében saját egyházának álláspontját Szt. János apostol tekintélyével támasztja alá. A levél szerint, amely 190 körül kelt, „János, aki az Úr keblén nyugodott”, Efezusban halt meg, és ott van eltemetve: hagyományát az efezusi egyház őrzi.⁵⁰ Az utalás Jn 13,24-re egyértelmű. Érdekes azonban ennek az idézetnek olyan használata, amely Iréneuszra emlékeztet: *ő is Jn 13,24-et idézi, amikor János apostolt egyszerre azonosítja a negyedik evangélium szerzőjével és a szeretett tanítvánnyal*. Iréneusz és Polycrates szövegeinek hasonlósága azt igazolja, hogy a két szerző közös nyelven, közös eredetű hagyományt idézve utal János apostolra, annak efezusi működésére és a szeretett tanítvánnyal való azonosságára. Ez igazában nem meglepő: Iréneusz nemcsak kis-ázsiai származású volt, de — amint a lyoni vértanúk aktáiból kiderül⁵¹ — egy kis-ázsiai eredetű keresztény kolóniának volt a püspöke Lyonban. Így aztán még valószínűbbnek tűnik, hogy amit Jánosról tud, azt valóban — úgy, ahogy állítja — a kis-ázsiai presbiterek hagyományaiból merítette.

Úgy látszik, hogy a hagyomány fonalának, amely a negyedik evangélium szerzőjét János apostollal azonosítja, egy harmadik szála is felfedezhető. A 2. század egyiptomi gnosztikusaira gondolunk. Tanúvallomásukat a kommentárok rendszerint nem tárgyalják, mert a gnosztikus iratok történeti jellegű állításai igen gyakran kétes értékűek. Közismert, hogy a gnosztikus evangéliumok a 2–3. században kezdtek burjánozni és ezek majdnem kivétel nélkül apostoli eredetre hivatkoznak. A tizenkét apostol majdnem mindegyikének, de más tanítványoknak is, sőt még Mária Magdolnának is tulajdonítottak evangéliumot.⁵² A negyedik evangélium korai gnosztikus használatában azonban nem ilyen felelőtlen fantáziálással van dolgunk. Mint fentebb láttuk, a János-evangélium Egyiptomban rendkívül hamar elterjedt és hamarosan az ún. valentiniánusoknak (Valentinos gnosztikus szektájának) kedvelt könyvévé vált. Első kommentárja is a valentiniánus gnoszticizmus terméke.⁵³ Minthogy az evangélium 21. fejezete akkora fontosságot tulajdonít a szeretett tanítvány alakjának és azonosságának, kézenfekvő volna az a feltevés, hogy amit Kr. u. 100 körül az „egyházi redaktor” a mű eredetéről tudott, az mint történeti értékű hagyomány átszármazott Egyiptomba. Így magyarázható

meg, hogy a 150—160 körül működő gnosztikus Theodotos, akinek műveiből alexandriai Kelemen készített kivonatos összefoglalást,³⁴ miért idézi a negyedik evangéliumot mint apostol művét: a kivonatos jegyzetekben Jn 1,9, majd Jn 1,14 és Jn 3,13 jelenik meg úgy, mint amit „az apostol mondott”.³⁵ Theodotos Valentinos tanítványa volt Egyiptomban. Ugyanakkor ismerjük egy másik, Itáliában működő Valentinos-tanítvány művét is, Ptolemaios levelét egy Flora nevű gnosztikus keresztény nőhöz; ez ugyancsak János előszavából Jn 1,3-mat idézi mint „az apostol” szavait.³⁶ A Flórához írt levél is minden bizonnyal 180 előtt, talán 160—170 körül keletkezett. Mint látjuk, a 2. század végére Kis-Ázsiában, Galliában, Itáliában és Egyiptomban katolikus és gnosztikus keresztények a „szeretett tanítványt” egyaránt Szt. János apostollal azonosítják, és benne látják a negyedik evangélium szerzőjét. Vajon legenda, félreértés vagy történetileg megbízható hagyomány van állításaik mögött?

c) Az adatok kiértékelése

Ha minden egyes felsorolt adatot elszigetelten szemlélünk, esetleg fennáll a lehetőség, hogy megállapítsuk: önmagában egyik sem mond biztosat Szent János bármiféle szerzőségéről. A negyedik evangélium egyházi redaktora csak a „szeretett tanítványról beszél”, annak azonosításához azonban nem ad elégséges alapot. Az Iréneusz-féle adatok túl későiek, hiszen több mint nyolcvan évvel a negyedik evangélium után keletkeztek, éspedig olyan korban, amikor az egyházi szent könyveket általában ígyekeztek apostoli szerzőknek tulajdonítani.³⁷ Pápiász szövege legalábbis annyi negatív horderővel bír, hogy rámutat az ősegyházi „preszbiterek” tanúságának homályos voltára és a szövegekben szereplő „Jánosok” felcserélésének vagy összekeverésének lehetőségére.³⁸ Polycrates hivatkozása Jánosra azt is mutatja, hogy egy-egy hagyomány apostoli eredete nemcsak adat, de fegyver is, amit a 2. századbeli szerzők saját igazuk bizonyítására próbálnak használni. Aki harcol, nem elfogulatlan, és a hagyomány töredékes adatait szívesen kerekíti-alakítja a maga álláspontja javára. A gnosztikus adatokkal szemben száz ellenvetés is felhozható: a gnosztikus írók szerezte különböző evangéliumok és „Cselekedetek” vagy „Apokalipszisek” gyökere a 2. századba nyúlik vissza: ők is mindenáron apostoli pártfogót kerestek tanaikhoz.

Az adatok ilyen minimalista mérlegelése lehetséges. A történettudományban is, mint minden szellemi tevékenységben, tág tere nyílik a szkepticizmusnak. A kérdés azonban inkább az: mi a valószínűbb

álláspont, mi ad teljesebb magyarázatot a fennforgó adatoknak? Nem szabad elfelejteni, hogy történeti kérdések megoldása mindig a valószínűségek halmazára épül. Véleményünk szerint a következő gondolatmenet hordozza egy kiegyensúlyozott ítélet igazságát:

1. A negyedik evangélium szerzőjének kiléte az egyházi redaktor — és a hozzá kapcsolódó egyházi közösség — számára rendkívül fontos volt. A 21. fejezet szerzője meg van győződve, hogy ennek az adatnak biztos birtokában van, mert máskülönben írásművének nem lett volna értelme: nem egy ismeretlen személynek a parúzia előtt bekövetkező haláláról beszél! Minthogy a közösség számára a „szeretett tanítvány” halála a parúziavárásban mély csalódást okozott, fontos volt számára, hogy Jézusnak Péter és a nevezett tanítvány haláláról mondott szavait újra értelmezze. Ha úgy gondolta volna, hogy a szeretett tanítvány kiléte nem biztos, semmiféle magyarázatra nem lett volna szükség. Ha úgy hitte volna, hogy a szeretett tanítvány nem a negyedik evangélium „szerzője” (e fogalom fentebb körülhatárolt értelmében), akkor írását nem kellett volna ehhez az evangéliumhoz kapcsolnia. Amit tehát a 21. fejezet szerzője a szeretett tanítványról mint az evangélium szerzőjéről mond, egész biztosan nem saját kitalálása, sőt nem is olyan erőfeszítésből származik, amellyel a negyedik evangéliumot mindenáron egy ismert és nagytekintélyű személynek akarta volna tulajdonítani. Ezek az utóbbi feltételezések azt jelentenék, hogy maga számára teremtett problémát, hogy azután azt az evangéliumhoz fűzött írásában megoldja. Erre a valószínűség vajmi kevés.

2. A 21. fejezet nem sokkal a „szeretett tanítvány” halála után íródott, hiszen a tanítvány halálának nem várt ténye még úgy szerepel a szövegben, mint égető, időszerű probléma. Ezért teszi lényegében minden szakértő a fejezet írásának időpontját a századfordulóra.⁵⁹ Az egyházi redaktor tehát minden jel szerint a tanítvány azonosságáról friss és megbízható információval rendelkezett. Mégis, miért nem nevezi meg a „szeretett tanítványt”? Ilyen „miért nem” kérdésekre a történettudomány csak feltételezésekkel válaszolhat. Ez esetben találunk kézenfekvő feltételezést. Tény, hogy az evangélium maga a tanítvány nevét tudatosan elkerüli. Az is világos, hogy a 21. fejezet írója az első húsz fejezet stílusát tudatosan utánozza, vagy talán pontosabban ugyanazt a teológiai szókincset és szemléletet képviseli. Ahogy ma mondani szokás, a „jánosi iskola” vagy a „jánosi tradíció” letéteményese. A tanítvány nevét tehát azért kerüli el, mert így tesz az a mű is, amelyhez írását fűzi.⁶⁰

3. Vajon az a hagyomány, amelynek az „egyházi redaktor” és a vele kapcsolatban álló közösség Kr. u. 100 körül birtokában volt, feledésbe merült-e úgy, hogy a 2. század közepe táján a „szeretett tanítvány” azonosítása már csak találgatás tárgyát képezte, vagy pedig az evangéliumot elkísérte: vele együtt fennmaradt és vele együtt eljutott a 2. század későbbi egyházi szerzőihez? A hagyomány fennmaradásának mindenképp megvoltak a szükséges feltételei. A János evangélium röviddel 100 után eljutott Egyiptomba, ahol népszerű műként terjedt el. A 130 körül Kis-Ázsiában püspökként szereplő Pápiász is minden jel szerint ismerte a János-evangéliumot, tehát a mű és szerzője a virágzó kis-ázsiai egyházak számára sem volt ismeretlen. Ezek a rövid időközök arra engednek következtetni, hogy az evangélium használói a tanítvány (és az evangelista) azonosságát illetően 125–130 körül mind Kis-Ázsiában, mind Egyiptomban történeti értékű hagyomány birtokában vannak.

4. A kis-ázsiai hagyomány majdnem egyidejűleg került felszínre (és maradt fenn) Teofil antióchiai püspök egyik művében, a kis-ázsiai kolónia élén álló lyoni püspök, Iréneusz írásaiban és az említett efezusi Polycrates levelében. Természetesen nem lehet eleve kizárni, hogy mind a három személyt ugyanaz a téves forrás tévesztette meg, hogy pl. mindhárman Pápiászt értették félre. Ez azonban azt jelentené, hogy 180 körül Kis-Ázsiában a szeretett tanítvány kilétéről csak Pápiász számunkra is megőrzött — és valóban félreérthető — töredékéből lehetett tudomást szerezni és hogy mind a három személy (egymástól függetlenül?) ugyanazt a szöveget használta és egyformán értette félre. Mindez alig hihető. Amennyire forrásaink megengedik, arra kell következtetnünk, hogy a kis-ázsiai közösségekben az első keresztény nemzedékek nagyobb politikai vagy társadalmi megválasztottság nélkül követték egymást és — legalábbis 100 és 180 között — semmi akadálya nem volt egy élő hagyomány továbbadásának.

5. A János-evangélium egyiptomi használatát számos adat bizonyítja 125-től a század végéig. Hogy a gnosztikusok apostoli műnek tartották, az kétségtelen. Ilyen állításra a valentiniánus gnózis képviselői talán könnyebben voltak hajlamosak, mint más keresztények. Tény azonban, hogy Theodotos vagy Ptolemaios sose tulajdonít „apostoli” szerzőnek semmi olyan mondást, amit vagy Jánosnál vagy az evangéliumokban vagy a páli levelek ma is használt gyűjteményében ne találunk meg. Vagyis éppen e két szerzőről alap nélkül állítanánk, hogy előzetes hagyomány nélkül tart apostolinak valamiféle

idézett írást. Gnosztikus tanításukat inkább az jellemzi, hogy az egyházban általánosan apostolinak elfogadott iratok szavait értelmükből kiforgatják saját bölcséleti rendszerük szerint. Vagyis mindkét szerző tanúságát komolyan kell vennünk, mint koruk keresztény hagyományának kifejezését. Egyiptomban 200 körül kifejezett kijelentést találunk arról, hogy a szeretett tanítvány — s egyben a negyedik evangélium szerzője — János apostol. Alexandriai Kelemen ugyancsak „presbiterekre” hivatkozik, akiken keresztül tudomása szerint ez a hagyomány fennmaradt. Persze lehetséges, hogy őt is Pápiász megőrzött töredéke vezette félre, vagy hogy Iréneusztól merít. Ez utóbbi azonban megint alig hihető, mert Egyiptomban olyan korábbi hagyomány nyomaival találkozunk, amelyekkel Kelemen (Teodotos művein keresztül) bizonyíthatóan kapcsolatban állt.

6. Mindehhez hozzá kell tennünk a Muratori-féle kánon tanúságát. Azt is egyszerűen Iréneuszra (és a Pápiász-fragmentum félreértésére) visszavezetni abszurd feltételezés volna.

Ha a János-evangélium a 21. fejezettel együtt, amelyben a szeretett tanítvány mint fontos történeti személy szerepel, lépésről lépésre a Birodalom minden részében elterjedt, kézenfekvő az a feltételezés, hogy a szeretett tanítvány kilétéről szóló hagyomány, amely a 21. fejezet érthetőségének feltétele, a könyv továbbadása, másolása kapcsán származott át. Így magyarázható meg, hogy röviddel a János-evangélium elterjedése után miért jelennek meg szinte egyidejűleg a tanítvány azonosítását tartalmazó írások a Birodalom legkülönbözőbb pontjain (Kis-Ázsia, Gallia, Egyiptom, Itália).

Ezzel a negyedik evangélium jánosi szerzőségének kérdésére lényegében igennel válaszoltunk. Ugyancsak vele kell azonosítanunk az evangéliumban szereplő „szeretett tanítványt”. Egy nemleges válasz több problémát teremt, mint amennyit megold: meg kellene magyarázni, hogy a könyv kibocsátásakor a még meglevő hagyomány hogyan és miért veszett el annak ellenére, hogy az evangélium maga bámulatosan rövid idő alatt — olyan körülmények között, amelyek egy tradíció megőrzésének kedveznek — elterjedt. Azt is meg kellene magyarázni, hogy egy fiktív, „kitalált” jánosi szerzőség mellett miért nem merült fel más fiktív szerzőség is, amit más talált volna ki, azaz miért nem tulajdonították egyetlen egyszer sem másnak, mint János apostolnak.

Az a feltételezés, hogy a „jánosi fikció” a szinoptikus evangéliumok tanulmányozása alapján jött létre, egyáltalán nem meggyőző. A szinoptikus evangéliumokból Jézus három bizalmas tanítványát is-

merjük: Pétert, Jakabot és Jánost. Ebből kiindulva könnyen lehetett arra a következtetésre jutni, hogy a „szeretett tanítvány” ezek egyike. Jakab azonban nem jöhetett számításba korai halála (Kr. u. 42-ben: vö.: ApCsel 12,2) miatt, Péter a negyedik evangélium szerint is nyilvánvalóan nem azonos a szeretett tanítvánnyal, tehát e logika alapján csak Jánossal lehet őt azonosítani. De vajon valóban *ellenérv-e* ez? Az a tény, hogy a szinoptikus hagyományt ismerő elfogulatlan olvasónak magától is szükségképpen Jánosra kell gondolnia, csökkenti-e a következtetés valószínűségét? Legfeljebb annak a szükségességét csökkenti, hogy Jn 21 a szeretett tanítványt meg is nevezze. Persze, akik ebből ellenérvet kovácsolnak, más eredményre jutnak. Számukra a fenti gondolatmenet azt bizonyítaná, hogy a szeretett tanítvány egyhangú azonosítása Jánossal a szinoptikus források alapján pusztán a „kizáró módszer” logikájával is létrejöhetett, a történeti hitelű hagyomány feltételezése nem szükségszerű. Világos azonban, hogy a 2. században az evangéliumok szerzőségére vonatkozó hagyományok megjelenése általában nem ilyen következtetések eredménye. Két esetben biztosan nem: Márk és Lukács neve a hozzájuk fűződő evangéliumok élén nem „szemtanúkat” jelöl meg. Máté a szinoptikus hagyományban igazán nem úgy szerepel, mint a hagyomány kivételesen hiteles ismerője. Vagyis a 2. század nagyon is képes volt elfogadni és továbbítani olyan adatokat, amelyek egy evangélium szerzőségét vagy nem a tizenkettő egyikéhez vagy nem egy „logikailag levezethető” tagjához kapcsolták. Ha a jánosi 21. fejezet hagyománya a szeretett tanítvány kilétét egy Jánostól különböző személyhez kapcsolta volna, annak sem kellett volna feledésbe merülnie, és kicserélődnie egyre a tizenkettő közül.

Az ellenpróbát maga a János-evangélium szolgáltatja. Az első fejezetben meghívott tanítványok közül Natánael az egyetlen igazán kiemelkedő alak, Jézus egyedül őt részesíti dicséretben. Ő az, akit „a fügefafa alatt” — valamilyen előzetes titokzatos összefüggésben — Jézus már előzőleg ismert és akinek most betekintést ígér az ég titkaiba („Nagyobb dolgotat **fogsz** látni”: Jn 1,46—51). Natánaelt azonban az egyházi hagyomány mégsem próbálta az evangélium szerzőjévé tenni. Még az a feltételezés is, hogy ő Bertalan apostollal azonos, nem a 2. század terméke, hanem csak jóval később, a 9. században merült fel és aligha érdemel hitelt.⁶¹ Ugyanígy, hiába utal a János evangélium Lázárra, mint arra „akit az Úr szeret” (Jn 11,5; vö.: 11,36). Modern egzegéták vetették fel a gondolatot, hogy ő a „szeretett tanítvány”.⁶² Az egyházi hagyományban ennek nincs nyoma. Ugyanakkor a szin-

noptikus evangéliumok tartalmaznak olyan adatokat is, amelyek útját állják annak, hogy feltételezzük: a szinoptikusok ókori olvasói pusztán logikai úton, egymástól függetlenül, egybehangzóan arra következtethettek, hogy János apostol a „szeretett tanítvánnyal” azonos. A szeretett tanítvány ugyanis Jn 21,20–24 szerint nem vértanú módon, hanem természetes halállal halt meg, Mk 10,39 és Mt 20,23 viszont azt állítja, hogy Zebedeus mindkét fiára a vértanúság vár!⁶¹ Röviden: aligha valószínű, hogy a negyedik evangélium jánosi szerzőségét a szinoptikus iratok olvasása oly ellenállhatatlan logikával sugalmazta volna, hogy többeknek egyszerre több helyen erre a következtetésre kellett jutniuk. Ellenkezőleg, a jánosi szerzőség a szinoptikusoktól független hagyománynak tűnik, folytatólagos láncolatban az 1. század végéhez kapcsolódik és ezért hitelt érdemel.

Csupán a szerzőség fogalmát kell a már említett elővigyázattal kezelnünk: nem jelent feltétlenül irodalmi szerzőséget, nem zárja ki az evangélium ismételt kibővítésének vagy átírásának lehetőségét. Igazában mindaz, amit az ún. „egyházi redaktorról” mondtunk, arra enged következtetni, hogy Szent János volt a szeretett tanítvány, az írásmű mögött álló tekintély (inkább auktoritás mint auktor!), de a *befejezett* irodalmi alkotást más — talán nem is egyetlen — szerzőnek kell tulajdonítanunk. Ez a megkülönböztetés az „irodalmi” és „tekintélyi” szerző között teszi lehetővé, hogy a mű magyarázatában a hagyomány nyomós érvei mellett mindvégig tiszteletben tartsuk a modern kritika eredményeit.

3. A János-evangélium szerkezete és belső felépítése

Minden irodalmi mű megértéséhez lényeges az írásmű belső szerkezeti sajátosságainak áttekintése. A János-evangéliumra ez különösképpen is áll. Míg a szinoptikus evangéliumok (Mt, Mk és Lk) rövid — többé-kevésbé önálló — egységekre tagolhatók, Jánosnál számban jóval kevesebb, de hosszabb történeteket és beszédeket találunk. Ugyanakkor a János-evangéliumban minduntalan olyan utalásokra bukkanunk, amelyek az egész művet behálózzák és egybefogják. Sőt úgy tűnik, hogy minden részlet csak „a nagy egész” tükrében kapja meg végső értelmét. Nincsen más evangélium, amelyben a szerző szerkesztői elveinek feltárása ennyire fontos lenne. Ezeket a szerkesztői elveket a következőkben látjuk.

a) Események és beszédek párhuzama

Vitathatatlan, hogy a negyedik evangélium több tanítást, beszédet, illetve beszélgetést (dialógust) tartalmaz, mint a többi evangélium — többet mint Máté, ahol pedig meglehetősen hosszú részek csak tanítást tartalmaznak.

Jánosnál Jézus beszédei szerves kapcsolatban állnak az őket megelőző vagy körülvevő eseményekkel. Talán a legvilágosabb példa a kenyérszaporítás fejezete, ahol a csodát követő hosszú prédikáció kifejezetten a csodálatos bőségben szétosztott kenyér tényéhez és témájához kapcsolódik. De ugyanez mondható el a többi beszédéről is. Az ún. „búcsúbeszédek” (Jn 14—17) például világos módon fűződnek az őket követő szenvedéstörténethez: ennek mintegy teológiai kommentárját alkotják. Ezen a nyomon elindulva, nem egy szerző (elsősorban C. H. Dodd) rámutatott arra, hogy Jánosnál az események és az ígéhirdetés láncolata tudatos rendszert alkot. A beszédek az események teológiai értelmét fejtik ki, maguk az események viszont az eszmék és tanítások „testbe-öltözött”, történelemben gyökerezett jellegét mutatják meg. Röviden: eseménytörténet és teológia a János-evangéliumban egymást kölcsönösen magyarázza és elválaszthatatlanul összefonódik.

b) Drámai fejlődés

A szinoptikusokhoz szokott olvasó vagy teológus gyakran keres Jánosnál is pszichológiai módon felépített drámai szerkezetet. Elsősorban Jézus önkinyilatkoztatásának lépésről lépésre haladó folyamatát szeretnénk drámai folyamatba öntve látni. Az ilyen erőfeszítések azonban már az első fejezetben kudarcot vallanak. Mire Jézus első tanítványainak meghívását elolvastuk, gyakorlatilag már találkozunk Jézus minden fontosabb címével: az első fejezet végére érve már tudjuk, hogy Ő az „Isten Báránya” (1,36), „a Mester” (1,38), a Messiás (= Krisztus) (1,41), a názáreti Jézus, József fia (1,45), az, akit a próféták megígértek (1,45), az Isten Fia (1,49), Izrael királya (1,49) és az égi dicsőséggel körülvett „Emberfia” (1,51). Evvel a szinoptikusokban szereplő megszólításokat vagy címeket lényegében ki is merítettük. János tehát nem tartalmaz drámai fejlődést a „progresszív kinyilatkoztatás” értelmében.

Az evangélium egészében azonban drámai fejlődést láthatunk a tanítványok, illetőleg Jézus környezetének viselkedésében. Az első fejezeteken végigvonul az a megállapítás, hogy Jézus csodajelei hittel találkoznak. A főbb helyek: 1,42; 1,50; 2,11; 3,2; 3,28—29; 4,41—42; 4,54.

Az ötödik fejezetben azután egyre nyíltabban és fokozatosan elmergesedve megjelenik az ellentét Jézus és környezete között. A kiindulópont Jézus szombati gyógyítása, amellyel a törvény fölé helyezi magát és amelyet úgy véd meg, hogy magát Istennel mint Atyjával egy szintre helyezi (5,18). Az ellentét először csak a zsidó vezetőséggel szemben mutatkozik. A hatodik fejezetben azonban Jézus és a tömegek között is drámai feszültség bontakozik ki, és ez az eukarisztikus beszédet követően nyílt hit-válságba torkollik. Bámulatos hirtelenséggel az Őt királlyá választani akaró tömeg ellene fordul. Még a tanítványok belső köre, a „tizenkettő” is választani kényszerül hit és hitetlenség között (6,60—71). Ha meggondoljuk, hogy az evangélium 21 (illetve eredetileg 20) fejezetből áll, mindez döbbenetes gyorsasággal játszódik le: a hatodik fejezet végére már Jézus választott barátainak ezt mondja: „Nem tizenkettőt választottam ki? De egy közületek ördög!” (6,70). Az evangélium tehát igen hamar eljut odáig, hogy Jézust egy ellenséges világtól körülveve szemléltesse. A hátralevő fejezetek a konfliktust csak kiszélesítik és kimélyítik. Jézus megölésének terve már a negyedik fejezetben felmerül (4,18), majd tovább érik: Jézus mint kevesek tanítója, zárt körben működik, a közéletből visszahúzódni kényszerül — ugyanakkor összecsapásai a hivatalos körökkel egyre hevesebbek. Közeleg az Ő „órája”: mire a Főtanács úgy dönt, hogy kivégezteti, az olvasó nem lepődik meg: fejezet fejezet után már megmutatta, hogy ez a végkifejlet elkerülhetetlen. Ugyanakkor az evangelistának bő alkalma nyílik, hogy beszédekben szemléltesse Jézus lelki készségét az Atya akaratának teljesítésére és egyben az ítélet közeledtét is a Jézust elvető világ felett.

A drámai szerkezet tehát nagyszerű módon szolgálja a kereszt botrányának magyarázatát, az olvasó figyelmét állandóan a közelgő kereszthalálra irányítja. De ez még nem minden. Jézus meghitt együttléte a búcsúbeszédek hallgató tanítványokkal az esemény drámaiságát tovább fokozza: halála ezáltal újabb dimenziót kap. A kereszthalál nemcsak a világgal való kibékíthetetlen ellentét következménye, nem is csak a bűn és ítélet álarc nélküli megnyilvánulása, hanem egy végtelen és örök szeretet drámájának végső csúcspontja — azé a szereteté, amelynél nagyobb senkiben sem lakik (vö.: 15,13). Emellett fokozatosan kibontakozik az Atya és a Fiú kölcsönös megdicsőítésének témája is. Mire a szenvedéstörténet a maga brutális részleteiben elénk tárul, már fel vagyunk készítve arra, hogy a kivégzés durva tényeiben és azokon túl az isteni szeretet és dicsőség kinyilatkoztatását szemléljük. A békét, Szentlelket, megbocsátást és küldetést hozó Feltámadt

Üdvözítő pedig a 20. fejezetben ennek a szeretetnek földöntúli valóságát és eszkatológikus győzelmét sugározza.

Azt is mondhatjuk, hogy a János-evangélium drámája „progresszív” kinyilatkoztatást is hordoz. De ez nem annyira Jézus személyének, kiletének titkára összpontosul, hanem személye és műve, sőt — mondhatnánk — az Ő szabadon vállalt sorsa értelmére és számunkra is életbevágóan fontos jelentőségére.

c) Ó- és újszövetségi liturgia

A fenti drámai hosszsmetszet, bármennyire meggyőzőnek tűnhet, nem magyarázza meg az evangélium minden szerkezeti jellegzetességét. A művet ugyanis át- meg átjárja és a szerkezetbe sajátosan belepül az istentiszteleti szempontok figyelembevétele. Egyrészt rendszeres utalásokat találunk *a különböző zsidó ünnepekre* (három különböző húsvét, a sátoros ünnep, a templomszentelés ünnepe) és a templomi istentiszteletre. Másrészt — több kevesebb bizonyossággal — egy sereg utalást tudunk felfedezni *a korakeresztény szentségi liturgiára*, elsősorban a keresztségre és az Eukarisztiára. Egyes kutatók ebben a „szentségi háttérben” (mintegy szentségi katekézisben) látták az evangélium fő szerkesztési elvét.⁶⁴

Ebből az következnek, hogy az első rész súlyponti elemeit a kánai menyegző liturgikus jelképei alkotják, amelyekkel szemben áll a templom lerombolására utaló prófétai tett: Jézus megtisztítja a templomot (kiűzi a kereskedőket) és ezzel saját feltámadt testének templomát jelöli meg mint az újszövetségi istentisztelet egyetlen „helyét” (vö.: 2,21—22). Erre következik a Nikodémussal való beszélgetés, amely már szavakban fejezi ki a keresztség (újászületés, „fentről” való születés és Szentlélekből való második születés) teológiáját. A negyedik fejezet központi kérdése is liturgikus: a samaritánus templom a Gerazim hegyén és a jeruzsálemi templom egyaránt idejét múlt intézmény; sem itt, sem ott, hanem „Lélekben és igazságban” készíti Isten magának a tökéletes imádás „színhelyét” (4,21—24). Az ötödik fejezet nagy témája nem egyszerűen a szombati gyógyítás, hanem a szombat helyébe lépő új szentségi rend. Az, akit az öpitvarú (Loisy szerint a mózesi öt könyvet jelképező) fürdő nem képes meggyógyítani, az Jézus által nemcsak meggyógyul, de új életet nyer (vö.: 5,24). A hatodik fejezet központjában nem a csoda és a tömeg hitelensége áll, hanem az eukarisztikus tanítás; ennek a kifejtését egyaránt szolgálja az esemény-történet és az azt követő beszéd. Itt is az ószövetségi rend („a manna”) elavulása és a Jézusban megjelenő új étel és ital áll a

központban. A hetedik fejezet a sátoros ünnepet állítja szembe Jézus kijelentéseivel, amiket „az ünnep utolsó napján” tesz: az ő testéből (igazában „szívéből”, belsejéből¹⁶) fakad a Lélek (vö.: 7,38—39). Ez a mondás már a kereszthalál nagy szimbolikus eseményét, Jézus oldalának megnyitását vetíti előre, sőt magyarázza. Ugyanakkor a nyolcadik fejezetben sem szabad elhanyagolnunk a „megvilágosodás” szimbolikáját (vö.: 8,12), amely az ősegyházban a keresztség egyik neve. A vakon született meggyógyítása a Siloe tavában szintén keresztségi jelkép (9. fejezet); ellentétben áll a templomszentelés ünnepével (a zsidó ún. „Hanukka” ünnep, a világosság ünnepe: vö.: 9,22). Lázár feltámasztása sem egyszerűen természeti csoda, hanem Jézus szentségi életadó erejének kinyilvánulása s ezért ugyancsak liturgikus tartalmat hordoz. Ezt követően már minden Jézus üdvösségszerző halálára irányul, amely azonban a jánosi teológia szerint a szentségi életben válik mindenkit elérő és éltető valósággá. A búcsúbeszédekben is látnunk kell a szentségi utalásokat; így pl. a szólóító és a szólóvesszők allegóriája (15,1—11) eukarisztikus értelmű. Jézust mint húsvéti bárányt végzik ki („csontot nem törnek benne”: 19,32). Nem véletlen, hogy az evangélium szövege a vér és víz kifolyásának említésekor (19,34—35) szemtanúra hivatkozik. Itt érünk el ugyanis a történet csúcspontjára, ahogy ezt az evangélium legrégibb magyarázata, az első János-levél mondja: „a Lélek, a víz és a vér — ez a három egy” (1Jn 5,8): a keresztség és az Eukarisztia egyazon forrásból patakzik és Jézus valóságos életét közli résztvevőivel. Természetesen a feltámadási történetek is liturgikus jelképekkel, illetőleg szentségi tanítással telítettek. Jézus testének érintése immár nem a fizikai rendbe (vö.: 20,16—17), hanem a szentségi rendbe, a hit rendjébe tartozik (vö.: 20,27). A feltámadt Jézus saját Lelkét lehelve a bűnbocsánat szentségeivel (keresztség és kiengesztelődés) bocsátja ki tanítványait a világba.

A szerkezet ilyen szemlélete rengeteg érvényes szempontot, megfigyelést tartalmaz. Még ha egyes pontjaiban vitatható is, sikeresen kiegészíti az előző, ún. „drámai” vázlatot. Megmutatja ugyanis, hogy a János-evangélium nem egyszerűen — és nem elsősorban — egy történelmi tragédia megmagyarázására szolgál, hanem főképp és mindennekelőtt a *továbbélő Krisztus és a történelmi Jézus azonossága mellett tesz hitet*. Éppen a liturgikus jelek útján (a szentségi jelek által) kerül a keresztény hívő is hasonló helyzetbe, mint ami Jézus életének szemtanúi számára fizikai módon megadatott. Ők Jézus „jeleit” (tetteit, csodáit, szavait, testi megnyilatkozásait) látták és így juthattak el a

hithez. Az evangélium záróakkordja viszont éppen az a mondat, amely a késői korok keresztényét hasonló kiváltságok részesének jelenti ki: „boldogok, akik *nem* látnak és hisznek” (20,29). A liturgikus vonatkozások feldolgozása hatékony módon domborítja ki, hogy az evangélium „aktualizálható”: minden kor kereszténye számára közvetlenül kiterjeszthető, a hitben újra megvalósulva új módon fejt ki hatását.

4. Az evangélium teológiai témái

Szent János evangéliumában már a keresztény ókor elsősorban teológiai művet látott. A keleti egyház Jánost igen korán a „teológus” melléknévvel tüntette ki. Ezt a címet az evangélium nemcsak az előszó magas röptű teológiai szárnyalása miatt érdemelte ki. Azok a teológiai fogalmak és témák (élet, világosság, istenfiúság, látás és hit, igazság stb.), amelyek Jn1,1—18 szövegén végigvonulnak, kivétel nélkül ismételtelen megjelennek az evangéliumban, hogy egyre mélyebb, világosabb, sőt mondhatni súlyosabb tartalommal telítődjenek.

A drámai szerkezet e fogalmak fontosságát domborítja ki: Isten életet kínál, a maga életét, de az emberek halállal felelnek és halálban maradnak. Isten világosságot ad, de az emberek jobban szeretik a sötétséget és a világosság kioltásán fáradoznak. Az Ige testté lesz, de ezzel a halál birodalmába lép, amelyben halált szenvedve kell új életet alapítania. Isten magának gyermekeket szül Lélekből, vérből és vízből, de ez a tett a világ számára csak az ítélet betetőzéséül szolgál. Valóban az egész János-evangéliumot úgy is felfoghatjuk, mint az evangélium műfajának teológiai eszmélődésre és közlésre való felhasználását — és ennek megfelelő átalakítását. Minden eseményt (csodatettet és történet) hosszú beszéd vagy párbeszéd követ, csak azért, hogy ezek az események mélyén rejlő teológiai tartalmat feldolgozzák, elmagyarázzák, leszögezzék. Az evangélium a legjelentősebb ténymegállapítással indul: „És Isten volt az Ige” (1,1) és ugyanennek a ténynek a bizonyított, és most már a hitben (a tanítványok, az Egyház, a Krisztust befogadók hitében) elfogadott állításával zárul. „Én Uram és én Istenem” — ismeri el leborulva a még mindaddig kételkedő tanítvány (20,28). E két vers közé kifeszítve tárul eléink a történetek és magyarázatok, jelképes események és viták szövevénye, amelyek végső fokon mind teológiai céllal íródtak.

A János-evangélium ilyen magyarázata nem téves, hacsak valami túlságosan szűkreszabott teológia-fogalomnak nem rendeljük alá. Amennyiben a teológia a hitre való minden — és mindenféle — reflexió összességét jelenti, akkor tényleg elmondhatjuk: a János-evangélium végcélja az, hogy a Jézusba vetett hitet és a Jézusra vonatkozó hagyományokat egy ilyen élő, hitből fakadó és hitet építő, egyházi közösségen belüli, szentségi életből táplálkozó, élményekben gazdag teológiává szélesítse. A végső cél tehát nem a pusztá ésszerűség felmutatása, nem is a pusztán racionális tudás vagy értés, hanem a szeretetben megvalósuló istenbírás: Krisztus szavainak és magának a Szónak, aki az örök Krisztus, bennünk való „lélekké és életté” válása (vö. Jn 6,63).

5. Az evangélium két fő része a teológiai mondanivaló szolgálatában

C. H. Dodd helyesen mondja: „A 12. fejezet vége a könyvet természetes módon két főrésztre osztja.”¹⁰⁶ Az utolsó nyolc fejezet (13—20. fejezet) egysége vitathatatlan. A 12. fejezet vége mintegy összefoglalja az előző részek tartalmát (12,37—50), a 13. fejezet pedig új tónusban, ünnepélyesen kezdi előadni Jézus történetének második és döntő fontosságú szakaszát: visszatérését a világból az Atyához. Igazában a két rész elkülönülését maga az evangélium magyarázza meg a legvilágosabban: „Az Atyától jöttem és beléptem a világba. Most elhagyom a világot és az Atyához megyek” (16,28).

a) A második rész további tagolása

Az utolsó vacsora és annak jánosi központja, a lábmosás, dramatizálva elővételezi a kereszt megaláztatását: Jézus — itt Pál szavai önként ajkunkra kíváncznak — „felveszi a szolga alakját” (Fil 2,7) és a rabszolga szerepében magát szeretetből a tanítványok megtisztulásáért végsőig megalázza. Az ezt követő búcsúbeszédeket a szenvedéstörténettel nemcsak a tér és idő láncolata, hanem tartalmi egysége is összekapcsolja. Minthogy evangéliumunk rendszerint a cselekményt beszédekkel vagy párbeszédekkel magyarázza, természetesnek tűnik, hogy a szenvedéstörténet is megkapja a maga teológiai magyarázatát. Az evangéliumok hagyománya azonban nem tud arról, hogy Jézus a szenvedéstörténet során tanított volna (mint pl. Szokratész a börtönben). Ezt a János-evangélium is így tudja. Annak ellenére, hogy

a szenvedéstörténetbe rövid jézusi mondásokat betold, sőt Pilátus előtt Jézusnak hosszabb kijelentéseket is tulajdonít, a szinoptikusok által rögzített hagyományt nála is megtaláljuk: Jézus a kihallgatások alatt a feltett kérdésekre nem adott választ (19,9).

A szenvedéstörténet teológiai magyarázatát ezért az evangelistának oda kellett helyeznie, ahol a Jézusról szóló hagyomány általános közlése szerint, utolsó alkalma nyílt arra, hogy tanítványainak egy bensőséges együttlét keretében még utoljára tanítást adjon.⁶⁷ Ezzel János „az események és szavak” elmaradhatatlan kettős tanúságát a szenvedéstörténetben is megőrzi, csak a magyarázat ezúttal — a dolog természete szerint megelőzi az eseményeket. Szükséges-e külön tárgyalnunk arról, hogy a feltámadt Jézusról szóló 20. fejezet mennyire szerves egységet alkot az azt megelőző fejezetekkel? Az ősegyház katekézisében, akárcsak ma, Jézus halálának történetét nem taníthatták a föltámadásról szóló bizonyosság hozzáadása nélkül.⁶⁸ Ez az általános megállapítás a János-evangéliumra is áll. De a János evangéliumban különösen szoros a kapcsolat — mind tartalmilag, mind formailag — a föltámadt Jézusról szóló jánosi tanúvallomás és szenvedéstörténet között. Az utolsó nyolc fejezet tehát szerves egységre tömörül a következő albeosztással: *a)* az utolsó vacsora és a búcsúbeszéd; *b)* Jézus szenvedése és halála; *c)* a feltámadt Jézus.

b) Az első tizenkét fejezet felépítése

Az első rész belső beosztása kevésbé áttekinthető. Egyrészt nem világos, hogy az előadott anyag milyen válogatás alapján gyűlt össze mint Jézus „világba jövetelének” (értsd: földi működésének) valamilyen összefoglalása, másrészt az események egymásutánja, valamint az egyes beszédekhez, illetve párbeszédkekhez való kapcsolódása ugyancsak kevésbé áttekinthető. A megoldást valószínűleg azon az úton kell keresnünk, amelyet C. H. Dodd jelölt ki először és amelyet R. Brown és R. Schnackenburg is követett. Maga a János evangélium használja a *jel* (*semeion*) fogalmát és vele Jézus működésének eseményeit nem egy esetben jellemzi (2,11; 4,54; 11,47; 12,18. 37; 20,30). Különösen is fontos az első két idézett hely és az utolsó. A víz borrá változtatása Kánában Jézus „első jele” (2,11), a „második jel” a kafarnaumi tisztségviselő szolgájának meggyógyítása (4,54). A könyv (első) záradékát bevezető mondat viszont Jézus egész működését, mint „jelek” sorozatát fogja fel, a könyv egészére pedig úgy utal, mint ami a jelek összességét csak részlegesen és tökéletlenül mutatja be: „Jézus

még sok más jelet is végbevitt tanítványai szeme láttára, de azok nincsenek megírva ebben a könyvben” (20,30).

A könyv tehát tudatosan „antológiai” módon íródott: a Jézus által művelt jelek gondosan kiválasztott és megmagyarázott sorozatát tartalmazza. Ezt a meglátást fejlesztette tovább Dodd, amikor az evangélium első részének (1—12. fejezet) a „Jelek könyve” címet adta. Ez a cím csakugyan találó, bár nem szabad elfelejtenünk, hogy maga a keresztre feszítés és a feltámadás is jel, sőt ez az *egyetlen nagy, középponti jel*, amit a többi csak elővételez, illetőleg különböző szempontokból kikutat és megmagyaráz. Mindaz, aki hajlamos a jánosi evangéliumot a szinoptikusokkal szembeállítani, meglepőnek találhatja, hogy Jánosnál a szerkezet mélyebb kutatása során végül is rábukkanunk arra a gondolatra, amely a szinoptikus hagyomány legősibb rétegeire vezethető vissza: „A gonosz és hűtlen nemzedék jelet kíván, de nem kap más jelet, mint Jónás jelét. Amint ugyanis Jónás próféta három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is a föld szívében három nap és három éjjel” (Mt 12,39—40; vö.: Lk 11,29—30).⁶⁹ A János-evangélium ezt a témát úgy dolgozza fel, hogy bemutatja, miként adta át Jézus ezt az egyetlen „Jónás-jelet” újra és újra csodák, prófétai tettek, jelképes cselekedetek és a hozzájuk kapcsolódó igehirdetés formájában. És mégis — így foglalja össze az első részt a 12. fejezet záróakkordja — „jöllehet ennyi jelet tett szemük láttára, mégsem hittek benne” (12,37). Csupán a végső jel, a végletekig kicsorduló szeretet jele vált a földön új élet forrásává, csak a kereszten „felmagasztalva”, megsebzett oldalából vért és vizet bocsátva ki, utolsó leheletével tudta „átadni a Lelket” (vö.: 19,30), hogy ezt azután feltámadt élete megjelenésekor a tanítványokra lehelve szétáraszsa a világba (vö.: 20,21—23).

Az első tizenkét fejezet beosztását tehát a jelek és a hozzájuk kapcsolódó igehirdetés váltakozása szerint kell rekonstruálnunk. A jelek láncolatát előzi meg az evangélium előszava (1,1—18) és Jézus fellépésének, első tanítványaival való találkozásának bemutatása (1,19—51). Ezt követi két jel: a kánaai menyegző csodája és a templom megtisztításának prófétai cselekménye. Ehhez kapcsolódik mint igehirdetés („szó”) a Nikodémussal folytatott párbeszéd és a Keresztelő tanúvallomása (2,1—3,36). A következő rész felépítése valamelyest rendhagyó. Itt az esemény — a csodás jel — bele van ágyazva tanító párbeszédbe. Jézus ugyanis úgy nyilatkoztatja ki magát a számariai asszonynak, hogy megmutatja: természetfölötti erővel belelát annak életébe és gondolataiba. A negyedik fejezetben Jézus két párbe-

szédet folytat, előbb a számáriai asszonnyal, majd a tanítványokkal, és a csodás jel a két párbeszéd közé ékelődik (4,1—42). A következőkben ismét két csodás jelet ír le az evangélista: a kafarnaumi tisztségviselő szolgájának meggyógyítását (4,43—54) és a Beteszda fürdőben történő gyógyítást (5,1—15). Míg az első egy pogányból a hit válaszát váltja ki, a második a zsidó vezetők heves ellenkezését, sőt ellenséges magatartását okozza. Ez az ellentét kapcsolja össze a két eseményt, hogy további megvilágítást nyújtson abban a vitában, amely Jézus és a zsidóság vezetői között végbemegy (5,16—40). A hatodik fejezet világosan megkülönböztet két csodás eseményt, a vizenjárást és a kenyérszaporítást, amelyhez az eukarisztikus beszéd kommentár módjára kapcsolódik (6,1—71). A vakon született ember meggyógyítása a következő jel, amelyet hosszabb igehirdetés előz meg és követ (7,1—52; 8,12—9,21).⁷⁰ A vakon született ember meggyógyítását körülvevő részek laza egységével szemben a következő jel és a hozzátartozó didaktikus szövegek ismét szoros egységet mutatnak. Lázár feltámasztása jelenti magát a csodajelet, amelynek értelmét Jézus és Márta párbeszéde magyarázza (9,22—11,54). Az eseményt megelőzi és követi Jézus újabb drámai összecsapása a hatóságokkal. Ezeket zárja le a főtanács titkos határozata: Jézusnak pusztulnia kell. A 12. fejezet lazább szerkezetű, de itt is megtaláljuk az egymásnak felelgető jelek (Mária kenete, bevonulás Jeruzsálembe) és szavak egységét. Ezután Jézus nyilvános működésének ismertetését az evangélista tudatosan lezárja: „E szavak után Jézus elment és nem mutatkozott többé előttük” (12,36). Most következik egy összefoglaló záradék, amely egyrészt a zsidóság makacs hitetlenségét állítja és az ítélet közeledését hirdeti (12,37—50). Az első rész ilyen lezárása átgondolt teológiai célt szolgál: a következő, második részt csak hívő lélekkel lehet megérteni. Csak azok képesek a feltámadás bizonyosságában újjászületni és a Szentlélek hordozóivá válni a világban, akik a szenvedéstörténet válságos óráját átvészelve kitartanak a hitben. Mint már említettük, a 21. fejezetet függeléknek kell tekintenünk. Feladata elsősorban az, hogy a János-evangéliumot a többi evangéliumokhoz és a keresztény írások és hagyományok összességéhez kapcsolja. Magyarázatánál fontos az újszövetségi kánon kialakulásának — elsősorban a négyes evangéliumkánon létrehozásának — problémáit szem előtt tartani.⁷¹

6. A János-evangélium vázlata

A fentiek összefoglalása az evangélium következő vázlatát eredményezi.

Első rész: Bevezetés (1,1—51)

1. Előszó (1,1—18)
2. Az első tanítványok meghívása (1,19—51)
 - A) János tanúságtétele (1,19—34)
 - a) Párbeszéd a farizeusok küldötteivel (1,19—29)
 - b) Az Isten Báránya (1,29—34)
 - B) Az első tanítványok (1,35—51)

Második rész: A Jelek Könyve (2,1—12,50)

1. Első jel
 - a) A kánai lakodalom (2,1—12)
 - b) A templom megtisztítása (2,13—25)
 - c) Párbeszéd Nikodémussal (3,1—21)
 - d) Keresztelő János tanúságtétele (3,22—36)
2. Második jel
 - a) Párbeszéd a számáriai asszonnyal (4,1—26)
 - b) Párbeszéd a tanítványokkal (4,27—38)
 - c) A szamaritánusok megtérése (4,39—42)
3. Harmadik jel
 - a) A tisztségviselő szolgájának gyógygyógyítása (4,43—54)
 - b) A beteszdei gyógyítás (5,1—9)
 - c) Viták a zsidó vezetőkkel (5,10—47)
 - i) Vita a szombatról (5,10—18)
 - ii) A Fiú hatalma (5,19—29)
 - iii) Az Atya tanúsága (5,30—47)
4. Negyedik jel
 - a) A kenyérszaporítás (6,1—15)
 - b) Jézus a vízen jár (6,16—21)
 - c) Az eukarisztikus beszéd
 - i) Jézus az élet kenyere (6,22—50)
 - ii) Jézus teste és vére: étel és ital (6,51—59)
 - d) A hit megrendülése — Péter tanúságtétele (6,60—71)
5. Ötödik jel
 - a) Meghasonlás a családdal (7,1—9)
 - b) Jézus a sátoros ünnepen (7,10—24)
 - c) Viták Jézus messiási mivoltáról (7,25—31)

- d) Első kísérlet Jézus letartóztatására (7,32—36)
- e) Jézus az élő vizek forrása (7,37—39)
- f) Viták a nép és a vezetőség soraiban (7,40—52)
- g) Jézus a világ világossága (8,1—20)
- h) Összecsapások a zsidókkal
 - i) Jézus elmegy, de ők oda nem mehetnek (8,21—29)
 - ii) Az igazság megszabadít (8,30—38)
 - iii) „Atyátok az ördög” (8,39—47)
 - iv) „Mielőtt Ábrahám volt, én vagyok” (8,48—59)
- i) A vakon született meggyógyítása (9,1—12)
- j) A meggyógyított kiközösítése (9,13—34)
- k) Lelki vakság (9,35—41)
- l) Jézus a jó pásztor (10,1—21)
- 6. Hatodik jel
 - a) Jézust a zsidók elvetik (10,22—42)
 - b) Lázár feltámasztása (11,1—44)
 - c) A főtanács elhatározza Jézus megölését (11,45—57)
- 7. Hetedik jel
 - a) Mária kenete jelzi Jézus halálát (12,1—11)
 - b) Bevonulás Jeruzsálembe (12,12—19)
 - c) A görögök találkozni akarnak Jézussal (12,20—26)
 - d) Az Emberfia felmagasztalása (12,27—36a)
 - e) A zsidóság elveti Jézus jeleit (12,36b—43)
 - f) Jézus elvetése és az Atya ítélete (12,44—50)

Harmadik rész: A szenvedés és dicsőség könyve (13,1—20,31)

- 1. Az utolsó vacsora (13,1—38)
- 2. A búcsúbeszéd (14,1—17,26)
- 3. A szenvedéstörténet (18,1—19,41)
- 4. Jézus feltámadása és megjelenései (20,1—29)
- 5. Az evangélium (első) záradéka (20,30—31)

Negyedik rész: Függelék (21,1—25)

- a) Jézus újra megjelenik: a csodálatos halfogás (21,1—14)
- b) „Legeltesd juhaimat!” (21,15—19)
- c) A szeretett tanítvány sorsa (21,20—24)
- d) A második záradék (21,25)

Ez a vázlat elsősorban áttekintésül szolgál: csak ahol a szerkezet kevésbé világos, ad aprólékosabb albeosztást, más részeknek csak a főbb címeit adja meg. Ugyanakkor a megadott tartalmi utalások segítenek megértetni, hogyan kapcsolódik össze a „jelek és szavak”

alapstruktúrája azzal a másik előrehaladó és mindent a kereszt megdicsőülése felé irányító struktúrával, amelyet fent „drámai szerkezetnek” neveztünk.

Jegyzetek

1 A következőkben némi átalakítással azt a bevezetést újítom fel amelyet 1983-ban a János-evangéliumhoz írt kommentáromban már közzétettem: *A testté vált Szó*, I (1986) Eisenstadt (Prugg) 4—47.

2 Az első János-levelet, amely az evangéliumhoz szervesen csatlakozik, már Szent Polikárp a kis-ázsiai Szmirnából írt levelében 135 táján idézi (a 7. fejezet elején 1Jn 4,2-re és 3,8-ra találunk utalást). 150 körül Szent Jusztin Rómában idéz az evangéliumból (Apológia 61,4). 170 táján Teofil, antióchiai püspök 1Jn 1,3-mat idézi (*Ad Autolycum* 24). A század végén a szinoptikusok mellett, mint a negyedik evangélium, János evangéliuma is része annak gyűjteménynek, amit Iréneusz a „négyformájú evangéliumnak” (tetramorphos euaggelion) nevez. Tatianusnak a négy evangéliumból alkotott *Diatesszaron*-ja — a négy evangélium harmonizált egyesítése — Jánosra is kiterjed. Kr. u. 200 körül igazolhatóan az egész római birodalom kereszténysége apostoli és jánosi eredetűnek vallja a negyedik evangéliumot. Úgy tűnik, hogy a négy evangélium egy kánonba való egyesítése szoros kapcsolatban áll a János-evangélium elterjedésével és általános elfogadásával. Vö.: I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, Freiburg 1971 és W. Farmer—D. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon*, New York 1983.

3 Origenész kommentárja csak töredékeiben maradt fenn: GCS IV, 1—480; 574.

4 Szent Ágoston műve (*Tractatus in Joannem*, CCL 36) a latin középkor János-egzegézisét alapvetően befolyásolta. A régi kommentárok között nagy jelentőségű még alexandriai Szent Cirill munkája (PG 73—74), Joannes Eriugena befejezetlen műve (PL 122, 285—348), deutzi Rupert kommentárja (PL 169, 203—826) és aquinói Szent Tamás magyarázata (*Postilla super Joannem*, ed. Cai, Torino/Róma 1952). A reformátorok kommentárjai közül legfontosabb Kálviné (*In Evangelium secundum Joannem commentarius*, Genf 1553). A Trident utáni katolikus egzegézis legjelentősebb művei Joannes Maldonatus (1594) és Cornelius de Lapide (1670) nevéhez fűződnek.

5 Szent Iréneusz az első, aki a János-evangélium szerzőjét tudatosan, mint a Jézus keblére boruló tanítványt ábrázolja: „János (írta), az Úr tanítványa, aki az ő keblén pihent” (*Adversus haereses* III, 1,2: *Sources chrétiennes* 211,31). Ezt azután Origenész többször is nyomatékkal említi és összekapcsolja az Atya keblén pihenő Ige képével (vö.: 1Jn 1,18; *In Joannem comm.* XXXII, 13) Ágoston követi: „az Úr kebléből itta, amit számunkra italul felkínált” (*Tractatus in Joannem* I, 7: CCL 36,4) és az egész középkor visszhangozza. Vö.: Szent Ber-

nát, *Sermones super Cantica* 62,3: „Nem úgy tűnik neked is, hogy az Ige mély-ségeibe merült alá és keblének rejtekéből a titkos bölcsesség legszentebb lényegét tárta fel?”

6 H. J. Holtzmann már 1882-ben azt írja, hogy a „jánosi probléma” korának kritikai kutatásában „az ellentmondás jelévé” vált (ironikus utalás Lk 2,34-re): *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1982, 434.

7 Loisy a modernista válságban a liberális kritika oldalára állva hagyja el papi hivatását és az Egyházat. János-kommentárját (*Le quatrième évangile et les épîtres dites de saint Jean*) először 1903-ban, majd átdolgozott formában 1921-ben adták ki.

8 *Évangile selon saint Jean* (Études bibliques) Paris, első kiadás 1925-ből.

9 *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, első kiadás: 1941, átdolgozás: 1957.

10 *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953.

11 Jánosnak a többi evangéliumhoz való viszonyát tárgyalja Dodd másik nagy műve: *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963.

12 „Das Neue Testament auf Papyrus”: *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlin 1967, 91. Az említett papirusz a szövegkritika rendszerében az 52-es számot viseli (P⁵²); a manchesteri A. J. Rylands könyvtár tulajdona, Jn 18,31—33 és 37—38 olvasható rajta.

13 J. H. Charlesworth (szerk.) *John and Qumran*, London 1972. A korábbi irodalom összefoglalása: Schnackenburg, I (1965) 113.

14 A. Jaubert, *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957.

15 *Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne* (Études bibliques), Paris 1959.

16 D. Mollat—F. M. Braun, *L'évangile et les épîtres de saint Jean* (*La Sainte Bible*: a jeruzsálemi École biblique kiadása), Paris, első kiadás: 1953.

17 *Le Prologue de saint Jean*, Paris 1953; *Du baptême à Cana*, Paris 1956.

18 *Das Johannesevangelium*, Freiburg, I (1965).

19 R. E. Brown, *The Gospel According to Saint John* (Anchor Bible 29—29a), Garden City, N. Y., I (1966).

20 „A fenti vizsgálódás arra a következtetésre vezetett, hogy a negyedik evangélium olyan ősi hagyományra támaszkodik, amely független a többi evangéliumoktól és komoly figyelmet érdemlő adatokat szolgáltat a Jézus Krisztusra vonatkozó történeti tényekről.” *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 431.

21 A negyedik kötet kiadására éppen azért került sor, hogy egy visszatekintő összefoglalásban a három kötetet összehangolja.

22 A jánosi közösségről O. Cullmann kezdte el még 1960 táján a módszeres kutatást: eredetét az Apostolok Cselekedeteiben említett ún. „hellénista” csoportban kereste (vö.: ApCsel 6,1). Eredményeit később könyv alakban is kiadta: *Der johanneische Kreis*, Tübingen 1975. Más úton indult el J. L. Martyn

(*History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968; átdolgozott kiadás: 1979). Ő a János-evangélium elbeszéléseiből és a János-levelek adataiból próbálja a közösség történetét, megpróbáltatásait, sőt vándorlásait (Palesztinából Kis-Ázsiába) rekonstruálni. Martyn hatása alatt született R. E. Brown könyve, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979, amelynek alcíme nem egy olvasóban visszás érzést keltett: „Egy egyházi közösség élete, szeretete és gyűlölködése az újszövetségi időkben” (*The Life, the Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*).

23 Az első kifejezett János-kommentárt a Valentin-féle gnosztikus szektához tartozó Herakleon írta. A mű elveszett, csak töredékeit ismerjük Origenész csonkán fennmaradt kommentárjából. A valentiniánus gnószishoz tartozó Ptolemaios (160–170 körül) Rómában és Theodotos (190 körül) Egyiptomban a János-evangéliumot mint „apostol” művét idézik. Vö.: *Plotémée, Lettre à Flora* (ed. Quispel) 49 és *Extraits de Théodote: Sources chrétiennes* 23, 149. További gnosztikus kapcsolatokat említ R. Schnackenburg, *op. cit.* I (1965) 173–4, anélkül, hogy ezeket az evangélium szerzősége szempontjából kiértékelné.

24 Vö.: elsősorban a következő verseket: Jn 1,33; 3,17; 3,24; 4,35–37; 4,44; 4,46–54; 5,8; 6,67–71. Az érveket a fent idézett kommentáromban részletesen kifejtettem.

25 *Études johanniques*, Bruges/Paris 1962; „L’heure de la femme (Jn 16,21) et de la Mère de Jésus (Jn 19,25–27)” *Biblica* 47 (1966) 169–184, 361–380, 557–573; *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d’après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris 1972.

26 Legfontosabb műve: *La Vérité dans saint Jean (Analecta biblica)*, Roma 1977.

27 Lásd legújabb cikkgyűjteményét: *Essays on John*, Philadelphia 1982.

28 Vö.: pl. „Paulinische und johannische Christologie. Ein Vergleich”: *Das Johannesevangelium*: IV (1984) 102–118.

29 *The Johannine Question*, London 1989.

30 Amennyiben a 21. fejezet az evangélium „szerkesztő-kiadójának” (redaktorának) műve, vagyis azé, aki Jn végső szövegéért is felelős, e fejezet keletkezése megelőzi a mű elterjedését. Norman Perrin az egzegéták közvéleményét fejezi ki, amikor megállapítja: „Kr. u. 100-nál későbbi időpontról szó sem lehet”. *The New Testament. An Introduction*, New York/Chicago/Atlanta, 1974, 229.

31 Főleg protestáns körökben még tartja magát Jühlicher múlt század végi feltételezése, amely szerint a „szeretett tanítvány” a tökéletes keresztény pusztá szimbóluma. Szembeállítás Péterrel, és a parúziát megelőző halála körüli nehézségek (21,20–23) ezt teljességgel kizárják. Mégis ezt a szimbolikus magyarázatot — amit Bultmann tett igazán népszerűvé — tartja „igen lehetségesnek” Willi Marxsen rendkívül elterjedt újszövetségi bevezetésében: *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh 1964.

32 A kérdés rövid összefoglalását adja R. Brown, *The Gospel according to John, XIII—XXI* (The Anchor Bible 29a), Garden City, N. Y., 1126—7.

33 Jn 20,7—9. Péter először megy be a sírba, látja az ottmaradt gyolcsokat; a szeretett tanítvány, „aki először ért a sírhoz”, másodiknak megy be. Ő ugyancsak lát — és hisz!

34 Az Újszövetségen belül 1Kor 15,5 és Lk 22,34 állítja kifejezetten, hogy Péter volt a feltámadás első tanúja. Másutt Mária Magdolna (és a vele levő asszonyok) szerepelnek így (Mt 28,5—10). Jn 20 szerint Magdolna először látja az elmozdított követ, utána Péter lép be elsőként a sírba és látja, hogy ott csak a halotti gyolcsok maradtak; János, amikor ugyanezt látja hisz, végül Mária Magdolnának jelenik meg először a feltámadt Krisztus. Itt tehát mind a három személy (Péter, a szeretett tanítvány és Magdolna) bizonyos értelemben a feltámadás „első” tanúja. Nyilvánvaló, hogy az ősi források a feltámadás hite körüli elsőbbségnek teológiai fontosságot tulajdonítottak.

35 Ezt állítja Raymond Brown, amikor szembeállítja a „szeretett tanítvány” követőit az apostol-tanítványokkal („Apostolic disciples”): *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, 31—34; 84—85.

36 *Adv. haereses* III,1,2. Iréneusznek ez a műve 180—185 között íródott. Vö.: Vanyó László, *Az ókeresztény egyház irodalma*, Budapest, 1982, 292.

37 *Uo.*: III, 3,4.

38 *Uo.*: II, 33,3. A szöveg úgy is értelmezhető, hogy, mivel Iréneusz állítását Jn 8,54-re alapozza, a preszbiterek tanúsága csak az idézet jánosi eredetére vonatkozik, azaz annak értelmezését (ti., hogy Jézus ötven éven felül volt), Iréneusz nem tulajdonítja a preszbitereknek.

39 „Levél Florinushoz”: Eusebius, *Hist. eccl.* V, 20,4—8.

40 Eusebius Polikárp halálát Marcus Aurelius uralkodása idejére keltezi (161—180); a modern történetírásban 155—156 az elfogadott dátum. Iréneusz halálát 200—202 közé teszik, születési dátuma nem lehet későbbi, mint 130—140. Lásd: Vanyó idézett művét, *loc. cit.*

41 *Adv. haereses* V, 33,4.

42 A híres töredék szövege: „Ha valaki azzal jött hozzám, hogy ő még beszélt a preszbiterekkel, tőlük a preszbiterek mondásai után érdeklődtem: »Mit mondott András, és mit Fülöp, Tamás, Jakab, mit János vagy Máté, vagy más valaki az Úr tanítványai közül. Mit mond (jelen időben: „legousin”) Arisztion, vagy a preszbiter János, az Úr tanítványai.« Én ugyanis azt tartottam, hogy nincsen akkora hasznomra az, ami a könyvekben van, mint az, amit élő és maradandó szavakból ismerhetek meg.” (Ladocsi Gáspár fordítása, kivéve a „legousin” szót, amit ő „mondott”-nak fordít: Vanyó László *Apostoli atyák*, Budapest 1980, 208—9.) Ez a szöveg Eusebius másolatában maradt meg (*Hist. eccl.* III, 39,4), aki hozzáteszi, hogy nyilvánvalóan Pápiász két Jánost említ, az elsőt az apostolok listáján említi, a másikat különvéve Arisztionnal együtt preszbiternek nevezi. Modern magyarázók hozzáteszik, hogy az apostoli lista igéje múlt idejű (mondott), tehát az első János már az elhunyt

személyek közé tartozik, míg Arisztion és János presbiterek jelen idejű ígé-
hez (mond) kapcsolódnak, tehát Pápiász kortársai.

43 Ladocsi fordításában „igen szerény tehetsége volt”, amihez Ladocsi magyarázatként hozzáteszi: „sem kritikai, sem stílusérzéke nem volt” (*op. cit.*, 205). Eusebius ítéletével szemben azonban indokolt kritikai érzékkel élni: minthogy kiragadott idézetet közöl, nem tudni, hogy értelmezése helyes-e. A szövegből pl. nem biztos, hogy Pápiász különböztet-e „apostolok” és a „presbiterok” között. Akárcsak a negyedik evangéliumban, nála sem fordul elő az „apostol” szó. Nincs kizárva, hogy már az első mondatban a „presbiterok” szó az apostolokra (is?) vonatkozik. De az is lehet, hogy a „presbiter” szó az utolsó mondatban más értelemben szerepel: „időset, öregot” jelent és ezért egyedül Jánosra vonatkozik, Arisztionra nem. (Vö.: e régi szóhasználat bizonytalanságát az újszövetségi írásokban: 1Pét 5,1-ben Péter nevezi magát presbiternek! Eusebius értelmezése semmiképp sem az egyedül lehetséges értelmezés.)

44 Az idézett Pápiász-töredék apostol listája érdekes sorrendet mutat: az első három név (András, Péter, Fülöp) a János evangélium elejének rendjét követi (Jn 1,35–43), amely a szinoptikus listák elejétől eltér (Péter mindig az első, Fülöp mindig az ötödik). Az „apostol” helyett a „tanítvány” szó használata ugyancsak a János-evangélium jellegzetessége. Nem tudni, hogy Jn miért nem használja a kora keresztény használatban egyébként gyakori „apostol” szót.

45 *Hist. eccl.* III, 39,17. Az első János-levél használatát Kis-Ázsiában a 2. század közepe előtt Polikárp levele is tanúsítja, minthogy 1Jn 4,2-re és 3,8-ra világos utalást tartalmaz (Fil 7,1).

46 *Ad Autolycum*.

47 A mai „tudományos álláspontot” nem másította meg G. M. Hahneman mongráfiája: *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992. Erre a könyvre még az sem áll: „ami igaz benne, nem új, ami viszont új benne, az nem igaz”, mert többnyire megcáfolt század eleji tévedéseket újít fel a 2. századi keresztény író Hermasz Pásztor c. munkájáról. Martin Dibelius 1923-mas Hermas kiadása (*Die apostolischen Väter*, IV. *Der Hirt des Hermas* Tübingen 419–427) foglalkozik a könyv Hermaszra vonatkozó majdnem minden tévedésével. A Muratori töredék datálása egy Hermaszra vonatkozó mondatára épül.

48 Az eredeti szöveg így szól: „János evangéliumát még az ő életében tették közzé és adták át az egyházaknak, ahogy ezt a hierápoliszinak nevezett Pápiász öt egzegétikus (a latin szöveg itt zavaros: „exoterícis id est extremis”, feltehetően a másoló az „exegeticis” szót nem értette meg) könyvében megírta.”

49 *Hist. eccl.* VI, 14,7 Kelemen *Hypotyposeis* c. munkájából idéz.

50 A levelet szintén Eusebius őrizte meg: *Hist. eccl.* III, 31,1. A húsvéti vitát tárgyalja Vanyó L., *Az ókeresztény egyház irodalma*, Budapest 1982, 341–345.

51 A lyoni és viennei vértanúk történetéről szóló levelet, amely 177–178-ban keletkezett, Eusebius kivonatatosan feljegyezte: *Hist. eccl.* V, 1,1–2,8. A levélből kiderül, hogy ezek a Galliában élő keresztények legalábbis részben kiszásiai telepesek voltak; az ellenük felizgatott tömeg viselkedése idegengyűlöltre alapult. A levelet állítólag maga Iréneusz, még mint a lyoni egyház preszbitere (papja) vitte Rómába.

52 Lásd a Nag Hammadi-ban talált gnosztikus iratok gyűjteményes kiadását: James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, New York 1977.

53 A szerző Herakleon; a kommentár elveszett, de Origenész János-kommentárja idéz belőle.

54 *Extraits de Théodote* 41 (*Sources chrétiennes* 23).

55 „Az apostol azt mondja a világosságról, hogy megvilágosít minden világra jövő embert” (Jn 1,9: *op. cit.* 149). Másutt Theodotos azt írja, hogy „az apostol” nem „Egyszülött”-et mond, hanem „mintegy az Egyszülött” kifejezést használja. Ez csakis Jn 1,14-re lehet utalás. *Ibid.* 7,4 (SC 23,68). A Jn 3,13-ra vonatkozó utalás talán vitatható, mert majdnem szó szerint megegyezik Ef 4,10-zel. Lehetséges tehát, hogy Theodotos itt Pált nevezi apostolnak.

56 „Az apostol lerontja cáfolóinak hazug bölcsességét, amikor kijelenti, hogy a világ teremtése az Ő (a Logos) műve, s hogy minden általa lett, és nála nélkül semmi sem lett...” Ptolémée, *Lettre à Flora* (*Sources chrétiennes* 23,71).

57 Itt meg kell azonban jegyeznünk, hogy maga Iréneusz is úgy jelöli meg a negyedik evangélium szerzőjét, hogy annak szóhasználatát követve — akárcsak Pápiász — „az Úr tanítványának” és nem apostolnak nevezi. Minthogy a négy evangéliumból kettőt az ősegyház nem apostoli szerzőtől származtat, a fenti érv helytelen általánosításnak tűnik.

58 Eusebius, aki a „két János” hipotézisét elsőnek felállította, természetesen úgy gondolta, hogy a negyedik evangéliumot János apostol írta. Amikor Pápiászt idézi, azt próbálja bizonyítani, hogy a Jelenések könyvének szerzője nem ugyanaz a János, aki az evangéliumot írta. Eusebius tehát nem az evangélium, hanem a Jelenések könyvének apostoli szerzősége ellen keres érvet.

59 A szerzett tanítvány halála által okozott „válság” a 21. fejezet írásakor még megoldatlan: 21,23 ilyen értelmezéséről lásd R. Brown, *The Gospel according to John, XIII—XXI* (*The Anchor Bible* 29a), Garden City, N. Y., 1118–9.

60 Ezzel nem feleltük meg a nehezebb kérdést: miért marad a szeretett tanítvány név nélkül az első 20 fejezetben? A kérdésre nincs a szentírástudományban egységesen elfogadott válasz. E pontban legyen elég annyit mondani, hogy a János-evangélium Jézus anyjának is *a)* fontos szimbolikus szerepet tulajdonít és *b)* nevét sosem említi. E tényekből azonban persze eddig még senki sem következtetett arra, hogy a János-evangélium szerint Jézus anyja nem volt történeti személy vagy, hogy a szerző (az 1. század végén!) Jézus anyjának nevét nem ismerte

61 Vö.: R. Brown, *The Gospel According to John, I—XII* (*Anchor Bible* 29), Garden City, N. Y. 1966, 82.

62 Cf. J. N. Sanders, „Those Whom Jesus Loved. St. John 11,5”: *New Testament Studies* 1 (1954—55). p. 31.

63 János apostol korai vértanú halálára hivatkozva veti el Jean Colson (*L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris 1969) a negyedik evangélium jánosi szerzőségét (de a „szeretett tanítvány” János apostollal való azonosságát elfogadja). Hogy János vértanúként halt volna meg, egyedül Mk 10,39 alapján nem tartható; egyéb forrást viszont aligha találunk, legfeljebb aránylag késői martirológiumok homályos adatait. Ennek ellenére M. Hengel János apostol szerzőségét azért zárja ki, mert szerinte János „korai” mártírhálált halt, még mielőtt ez az evangélium elkészült. Hengel megbízhatónak találja Philipposz Sidesz görög egyháztörténetének töredékes adatát, amely Pápiásznak tulajdonítja azt az állítást, hogy Zebedeus mindkét fia vértanúhálált szenvedett. Hengel szerint Eusebios ezt az adatot szándékosan elhallgatta és így a tény feledésbe merült. Ez a vád így Eusebios ellen, aki elvégre egyháztörténelmet írt, igen súlyos. Hengelnek alá kellene támasztania. A tény viszont az, hogy Eusebios maga János apostolt tartotta a negyedik evangélium szerzőjének. Az sem látszik hihetőnek, hogy Eusebios képes lett volna elfeledtetni valamit, ami elvégre is Philipposz Sidesz idejében (7—8. század) — évszázadokkal Eusebios után — még ismert volt. Minthogy azonban sehol másutt ez az adat nem szerepel, sokkal valószínűbb, hogy Philipposz tévedett, amikor Zebedeus mindkét fiát mártíromság áldozataként kezeli. De tegyük hozzá: maga Philipposz is úgy gondolja, hogy János írta a negyedik evangéliumot. A kérdéses töredékben ugyanis „ho theologos”-nak nevezi. Ezt a címet János, mint a negyedik evangélium szerzője kapta. Mind Philipposzra, mind Eusebiosra vonatkozólag azt kell mondanunk: nehéz valakit olyan vélemény tanújaként idézni, amiben bizonyíthatóan ő maga sem hitt!

64 Vö.: O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951.

65 Legtöbb szerző feltételezi, hogy az eredeti szövegben Jézus „belsejéről” (= szívéből) van szó.

66 *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 289.

67 Máté és Márk csak a vacsora után, az Olajfák hegyére való kimenetelt követően közöl párbeszédeket. Lukács a vacsora színhelyére teszi a tanítványok vetélkedését (22,19—23) és Péter tagadásának megjövedülését (22,31—38).

68 Az ősi kerigma, amelyet Szent Pál közöl (1Kor 15,3—5), mutatja a halál és a feltámadás meghirdetése közti elválaszthatatlan kapcsolatot. A keresztyén hit elképzelhetetlen a feltámadás hite nélkül.

69 Véleményünk szerint ez a mondás bizonyíthatóan megelőzi a kereszthalál és a feltámadás eseményeit: nem „vaticinium ex eventu”. Jézus péntek délutáni halála és vasárnap reggeli feltámadása nem szolgált szöveg szerinti evidenciát a „három nap és három éjjel” kifejezésre. A szenvedéstörténet eseményei alapján tehát a keresztyén közösség aligha „alkothatott” ilyen szövegű jézusi mondást. Vö.: O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1958, 62.

70 Itt jegyezzük meg, hogy 8,1—11 a házasságtörő asszony története minden bizonnyal nem része az eredeti János-evangéliumnak, hanem külön megőrzött hagyomány Jézusról, amely csak századokkal a János evangélium végső redakciója után kapott benne helyet. Először a latin nyelvű egyházi hagyomány iktatta a János-evangéliumba. Görög kéziratokban csak a 9. század végén válik általánossá. A szöveg azonban ősrégi: a 3. századi ún. *Didascalia Apostolorum* már idézi, feltételezhetően egy 2. századi szír forrásra támaszkodva. A szöveg apostoli eredete és kánoni jellege alig vitatott, csak az kérdéses, hogy mai helyét a János-evangéliumon belül hogyan nyerte. Valószínűleg a bűnbocsánat körüli viták során került a nyolcadik fejezet élére. Vö.: R. E. Brown, *The Gospel According to John*, I (1966) 335—6. Elhelyezése irodalmi szempontból nem a legszerencsésebb, mert a szövegösszefüggést meglehetősen zavarja.

71 A mai kánonkutatás általában felismeri Jn 21-ben mindazokat a törekvéseket, amelyek az újszövetségi kánon kialakulását eredményezték. Vö.: Farkasfalvy Dénes, „Az újszövetségi kánon mint az ökumenizmus példaképe”: *Szolgálat* 47 (1980) 26—34.

NYOLCADIK FEJEZET

AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEI

1. A könyv története és kánoni helye

Mint láttuk, Lukács a keresztény eredetek történetét két kötetben dolgozta fel. Ez a beosztás megfelelt üdvtörténeti teológiájának. A „Krisztus ideje” és „az Egyház ideje” az ő szemléletében külön szakaszt jelentette annak a korszaknak, amit a Messiás eljövedele elindított.

Lukács második kötete az Ősegyház létrejöttét és missziós tevékenységét elsősorban két egyéniség, Péter és Pál köré építi fel. Ezek hithirdető beszédeit is közli. A könyv elején olvassuk Péter pünkösdi beszédét, a végén Pál beszédét a római zsidókhoz. E két apostol számos beszédén kívül Lukács közöl még néhány más hosszabb beszédet; a legjelentősebb Szent István, első vértanú beszéde a Főtanács előtt. Lukács művének második kötete tehát — akárcsak evangéliuma — az apostoli egyházról nemcsak történeteket és tényeket, hanem tanítást is közöl. Minden jel szerint Lukács úgy gondolta, hogy műve minden fontos dolgot előad az apostoli egyházról: történetét és tanítását egyaránt. Az apostoli levelekre, mint az apostoli tanítás hiteles forrásaira viszont mégcsak nem is céloz. Ebből azonban nem következtethető bizonyossággal, hogy nem ismerte őket. Az is feltehető ugyanis, sőt talán valószínűbb, hogy tudott róluk, de használatukat és idézésüket szándékosan elkerülte.

Persze e pontban a kutatók véleménye megoszlik. A fenti vélemény mellett mégis súlyos érvek szólnak. Ha Lukács valóban — ahogy erről művének második kötetében tanúskodik — közelről ismerte Pál apostolt és a Cselekedetekben leírt utolsó útján elkísérte, kizártnak tekinthető, hogy az apostol leveleiről ne lett volna tudomása. Vannak azonban olyanok, akik Pál és Lukács kapcsolatát kétségbe vonják. Azt gondolják, hogy azok a részek amelyek az Apostolok Cselekedeteiben *többes szám első személyben* szólnak, nem a szerző, hanem forrása

nevében értendők. Azaz: Lukács maga nem ismerte Pált, de olyan ember feljegyzéseit használta, aki Pállal együtt utazott, és élményeiről útinaplót hagyott hátra. Ez így nem nagyon hihető: a többes szám első személy használata — ha nem a szerző nevében történik — csak akkor emel a mű hitelén, ha a szerző meg is mondja, ki az a páli útitárs, akitől idéz. Másrészt, ha az Apostolok Cselekedeteit valóban későre keltezzük (pl. a századfordulóra vagy későbbre), amikor a páli levelek összegyűjtése már megtörtént és példányai minden nevesebb keresztény központba eljutottak, a szerző — hacsak nem akar tájékoztatatlannak bizonyulni — nem engedheti meg, hogy a leveleket elhallgassa. Az Apostolok Cselekedeteinek szerzője tehát, akár mint Pál útitársa, akár mint évtizedekkel utána működő író *kell, hogy tudjon a páli levelekről*. Az, hogy hallgat róluk, a mű korábbi keltezése mellett szól: a szerző Pál munkatársa és útitársa volt.

De mégis, miért teszi ezt? A válasz kiolvasható abból, amit a Lukács-féle evangéliumról mondtunk. Ez a szerző az alapos adatgyűjtés és kutatás embere, aki anyagát elrendezve a teljesség igényével lép az olvasó elé. Vagyis: ahogy nem várja olvasójától, hogy azokat a „próbálkozásokat” is elolvassa, amelyek evangéliumát megelőzték, úgy Péter és Pál működésének, tanításának és „kiértékelésének” feladatát is magára vállalja: könyvébe iktatja. A mai kutatók a páli levelek alapján elég sok anyagot voltak képesek összegyűjteni, amelyek az Ösegyház életének belső feszültségeire, főképp a Péter, Jakab és Pál követői között lefolyt versengésre és torzsalkodásra vetítenek fényt. Raymond Brown és John P. Meier közös könyvükben megpróbálták ezeket a korai „egyházpolitikai” feszültségeket felvázolni, amelyek valóban a Galata-levéltől a római levélen és a korintusi leveleken majd Péter két levelén át egészen római Szent Kelemennek Rómából Korintusba írt leveléig végigkísérhetők.¹ A feszültségek központjában könnyen azonosítható probléma áll: a zsidó és nem zsidó keresztények illetőleg keresztény csoportok viszonya. Hogy valóban ez volt az Ösegyház igazi nagy belső problémája, aligha kétséges. Maga Lukács is ennek a problémának biztosít központi helyet. Tehát nem lehet meglepő, hogy éppen azért írja művét, hogy a „nagybecsű Teofil” és kortársai erről a problémáról ne rendszertelen, pontatlan és töredékes értesülések alapján foglaljanak állást, hanem összefüggő és kiegyensúlyozott képet kapjanak. Ezért érthető, hogy Lukács a maga korában még szétszórt — és ma is csak töredékesen ismert — páli levelekre inkább nem utal, hanem maga mutatja be Péter és Pál idevágó álláspontját. Főleg azt kívánja láttatni, hogy a két főapostol *végső fokon*

azonos elképzelések szerint viselkedtek, sőt (ahogy ezt műve kellős közepén, a 15. fejezetben bemutatja), adott esetben a jeruzsálemi egyház fejével, Jakabbal is közös álláspontot tudtak elfoglalni.

Ami a fenti megfontolásokból leszűrődik, talán nem egy olvasót meglep. Ha ugyanis Lukács kétkötetes művét komolyan vesszük, azt kell mondani, hogy ő egyedül próbálta megírni mindazt, aminek írásba foglalására a Gondviselés az ő könyvein kívül még három evangéliumot és egy sereg apostoli levelet szánt.

Az egyházi hagyomány érdekesen bánt Lukács művével. Az első kötet nagyon hamar közhasználatba kerülhetett. Minden okunk megvan arra, hogy feltételezzük: már a 2. század elején használták és köztiszteletnek örvendett. Antióchiai Ignác minden valószínűség szerint idézi. Persze, az ilyen „idézeteket” sosem lehet biztosan szavatolni. Mindig fennáll a lehetőség, hogy egy szerző maga is másodkézből veszi az idézetet, vagy hogy az illető mondatokat szájhagyományból ismeri. Lukács esetében azonban sokkal erősebb — perdöntő — érv áll fenn. Amikor Markion a saját szektáját megalapítja, Lukács evangéliumát választja ki arra, hogy szektájának *egyetlen evangéliuma legyen*. Ezt pedig már Kr. u. 130 körül el kellett döntenie, hiszen Rómába legkésőbb 140-ben már kész rendszerrel érkezett meg. Az ő szentírása két kötetből állt. Az első kötet (az „evangélion”) Lukács evangéliuma volt, de lerövidítve, pontosabban: alaposan „megnyirbálva”. (Rögtön az elején az első három fejezetet kihagyta.) A második kötetet Szent Pál tíz levelének gyűjteménye képezte „apostolikon” cím alatt. Az Apostolok Cselekedeteit és a pasztorális leveleket (1—2Tim, Tit) Markion elvetette. Aligha lehetett azonban Markion az, aki Lukács két kötetét egymástól elválasztotta. A könyveket, amelyekből válogatott, Markion egyházi hagyományból vette át. Saját apja Kis-Ázsiában keresztény püspök volt; nyilván „otthon” kezébe került minden olyan könyv, amely a kis-ázsiai Pontusz³ tartományban egy vidéki keresztény közösség birtokában volt. Ha a 2. század első évtizedeiben Lukács evangéliuma, már *mint evangélium*, használatban volt *kata Loukan* címen, de az Apostolok Cselekedetei még nem minősültek Szentírásnak, Markionnak könnyű volt az evangéliumot elfogadni, a „második kötetet” viszont elvetni. Ezért ismerte már Antióchiai Szent Ignác és Szent Jusztin vértanú is az evangéliumot, de az Apostolok Cselekedeteit egyikük sem idézi. Az ősegyház tanúsága szerint Markion *azért* választotta a Lukács-evangéliumot saját Jézus-történetének alapjává, mert egyedül Pál apostoli tekintélyét ismerte el és Lukács műve mögött Pál apostol tekintélyét vélte felfedezni. A mű második

kötetét azonban — ezt Tertulliótól tudjuk, aki a marcioniták szentírásáról a legrészletesebben tájékoztat — Markion nem tartotta hihetőnek, mert abban a többi apostol, elsősorban Péter, de Jakab is, elismerést és fontosságot kap. Ez a mű tehát nem felelt meg teológiai álláspontjának. Tertullió, aki Markion után fél évszázaddal próbálta a markioniták tanait megcáfolni, valószínűleg nem tudta vagy nem vette figyelembe, hogy Markion idejében a Cselekedetek általában nem volt hivatalos egyházi használatban, tehát Markionnak aránylag könnyű dolga volt. A legrégebbi biztos idézet az Apostolok Cselekedeteiből ugyanis csak a 177—180-as évekből való: a lyoni vértanúk sorsát elbeszélő levél idézi az első vértanú, Szent István példáját (ApCsel 7).³

A fentiekből az következik, hogy Lukács művét az egyházi közhasználat két részletben fogadta el. Nem is meglepő. A korai keresztény liturgiáról szóló értesüléseink szerint, a 2. század elején a vasárnapi összejöveteleken csak az ószövetségből és az evangéliumokból olvastak, tehát az Apostolok Cselekedeteinek egy ideig nem jutott liturgikus szerep. Nyilván ezért is másolták és terjesztették az evangéliumot a Cselekedetektől függetlenül. Következésképpen Lukács második kötetének *szövegtörténete* nemcsak a Lukács-evangéliumától, de minden más újszövetségi iratétól jelentős mértékben különbözik.⁴

Azt is mondhatjuk: Lukács elgondolását az Egyház nem tette magáévá: evangéliumát nem a többi evangélium *helyett*, hanem azokkal *együtt* kezdte használni, a második kötetet pedig hamarosan a Lukács által homályban hagyott apostoli levelekkel, főleg a páli levelekkel kapcsolta egybe. Így kapta az Apostolok Cselekedetei azt a helyet, amit ma a kánonban elfoglal. Mintegy hídként szétválasztja és összeköti az evangéliumokat a levelekkel, felvázolva Pál leveleihez a szükséges történelmi hátteret.

Lukács mindkét könyve akkor vált fontossá az Egyházban, amikor (kb. a 2. század közepétől) a keresztények belső egységét új feszültségek kezdték fenyegetni. Az a kép, amit Lukács az Ösegyházzal festett és átszarmaztatott, hatásos fegyverré vált a gnosztikusok minden alfajával, valamint a markionisták és a montanisták szemben. Az Apostolok Cselekedeteiben a tovább élő Egyház egy történelmi visszapillantás formájában kapott példát és bátorítást ahhoz, hogy ezekkel a tévtanokkal szemben védekezzék.

Említettük a *gnosztikusokat*. A gnosztikus irányzatok a hit történelmi alapjaitól mindig az absztrakció és a rendszerezés — a teológiai spe-

kuláció irányában távolodtak el. Különleges érdeklődéssel használták ehhez egyrészt a páli leveleket, másrészt a János-evangélium hosszú beszédeit. Lukács két műve ezzel szemben mind Jézus, mind Pál működését a történetírási módszereivel próbálta megrajzolni, és — Pál esetében — ennek „a tizenharmadik apostolnak” megtérését és hithirdetését beleszötte az Ősegyház elindulásának általános képébe. A *markionisták* Jézus és a kereszténység zsidó gyökereit próbálták kiirtani. Az Apostolok Cselekedetei viszont egyszerre mutatta be, hogyan hagyta el a keresztény Egyház eredeti jeruzsálemi központját, de mégis mennyire tudatosan és véglegesen vállalta — éspedig Péter és Pál közös örökségeként — az Őszövetséget. A *montanizmus* a keresztény próféták és a püspökök közé próbált éket verni. Lukács műve ezzel szemben bemutatja a Szentlélek közvetlen hatásának lényegbevágó fontosságát a korai Egyház életében, de azt is, hogy a Lélek ilyen működése az apostoli hivatalt fenntartja és támogatja, nem pedig lerontja. Nem csoda tehát, hogy amikor az apostoli levelek (túl-súlyban páli levelek) olvasása része lett az Egyház életének, az Apostolok Cselekedeteinek „Szentírás-volta” — azaz kánoni szerepe — ugyancsak fontossá és hangsúlyozottá vált. A nagy „antignosztikus egyházatyák” (Irénéusz, Tertullian, alexandriai Kelemen) már a 2. század végén elkezdték a Cselekedetek bőséges használatát és az Ősegyházról azt a történeti-teológiai képet fogadták el és vezették be a köztudatba, amit Lukács műve hagyományozott át.

2. A mű célkitűzése

A fentiek már átvezetnek a következő kérdéshez: mi célból írta meg Lukács Teofilosz számára a második kötetet?

A múlt egyik divatos feltevése szerint Pál apostol római fogsága idején Lukács Pál apostol védelmében írta meg kétkötetes művét, hogy bebizonyítsa: sem a jézusi tanítás, sem Pál működése nem foglal magában semmit, ami a Birodalom törvényeit sértené vagy jövőjét fenyegetné. Ezzel próbáltak felelni a kérdésre: ha az utolsó fejezetek leírják Pál kalandos utazását Rómába, miért nem értesülünk belőle Pál perének végkifejletéről — felmentéséről vagy kivégzéséről? A Cselekedetek alaposabb elemzése azonban meggyőző arról, hogy az író egyrészt jelzi, másrészt az olvasó részéről feltételezi Pál mártírhálálának ismeretét. Sőt, a könyv végcélja pontosan az, amivel befejeződik: be-

mutatja az apostol *római* igehirdetésének elindulását, amely most már csak a pogányoknak de Birodalomszerte és világszerte szól.

E két pontot részletesebben is alá kell támasztanunk. Lukács Pál három missziós körútjáról számol be. A harmadik út végén Jeruzsálembe igyekszik; magával viszi azt az anyagi segílyt, amit az általa alapított egyházaktól a jeruzsálemi keresztények támogatására összegyűjtött. Utközben a kis-ázsiai Milétosz kikötőben találkozik az efezusi egyház előjáróinak (preszbitereinek) küldöttségével, akiknek beszédet mond (ApCsel 20,18—35). Ez a beszéd Lukács művében sarkalatos fontosságú. Pál a következőket hangsúlyozza:

a) Útja során a Szentlélek Pál értésére adta, hogy „fogság és megpróbáltatás” vár rá. Hogy pontosan miről van szó, a következő fejezetben derül ki. Útja következő állomásán, Cezáreában egy Agabusz nevű próféta közli a Szentlélek üzenetét: a zsidók Pált Jeruzsálemben „megbilincselik és kiszolgáltatják a pogányoknak” (21,11). Az utóbbi kifejezés („kiszolgáltatják a pogányoknak”) megismétli azt, amit Jézus magáról mondott, amikor harmadszor jövendőlte meg szenvedését: „(az Emberfiát) kiszolgáltatják a pogányoknak”.

b) Pál Milétoszban közli: „nem becsülöm sokra az életemet, csak véghez tudjam vinni pályafutásomat” (20,24), majd Cezáreában még kifejezettebb módon állítja: „kész vagyok arra, hogy az Úr Jézusért Jeruzsálemben nemcsak a börtönt, hanem a halált is elviseljem” (21,13).

c) Istenre bízva „a nyáját”, amelynek élére a preszbitereket „maga a Szentlélek rendelte előjárókul, hogy igazgassák az Isten egyházát, amelyet (Krisztus) saját vérével szerzett meg” (20,28).

d) Előre jelzi, hogy távozása után „ragadozó farkasok” törnek a nyájra, sőt a preszbiterek közt is lesznek olyanok, akik „csalárd beszéddel félrevezetik a tanítványokat”. Vessék tehát emlékezetükbe Pál tanítását (20,29—31).

e) Pál közli — a küldötteknek „ez fáj legjobban”, és ezért sírva ölelgetik —, hogy többé nem fogják viszontlátni.

Pál utolsó megjegyzése jelzi legvilágosabban, hogy Lukács tudja: életében többé Pál nem tér vissza Efezusba — azaz, hogy az efezusi preszbiterek soha többé nem találkoznak vele. De általában helyes a biblikus szakemberek álláspontja: a milétoszi beszéd „műfajilag” az apostoli búcsúbeszéd, azaz az apostolok haláláról szóló keresztény írásművek közé tartozik. Ez a beszéd tehát egy általános „témakört” dolgoz fel, amelynek elemei az apostolokat követő nemzedékváltással kapcsolatban rendszeresen felbukkannak. E témák nagyrésze a milétoszi beszédben mind együtt van: az előjárók, mint apostolutó-

dok fontossága, a „nyáj” hasonlata, az apostolok halálát követő idők veszélyei, mint amilyenek a téves tanítók fellépése, a vezetők részleges hitehagyása és a közösség egységének megrendülése.⁷ Lukács tehát nyilvánvalóan akkor ír, amikor már köztudott, hogy Pál az efezusiakat sosem láthatta viszont, „pályafutását véghezvitte” (ez ApCsel 20,24 és 2Tim 4,7 közös témája) és — Jézus példáját követve — „a pogányoknak átadatulva” vértanúságot szenvedett.

Feltételezhetjük, hogy Lukács műve Pál halála után 15–20 évvel készült, abban az időben, amikor Pál apostol vértanúsága közismert volt.⁸ Ezért nem meglepő, ha Lukács nem beszél Pál perének kimeneteléről, hanem feltételezi, hogy mindenki tudja, mi történt. Pál nyilván egy ideig Rómában szabadon működhetett, de a politikai fejlemények miatt — Néró uralma és keresztényellenes intézkedései — végül is elvesztette perét: hiába fellebbezett a császárhoz, mert elítéltek és kivégezték.

Lukács művének fő célja nem is az volt, hogy Pál személyének igazát védje, hanem bemutassa, hogyan kerül át az üdvösségtörténet központja Jeruzsálemből Rómába, és a zsidóktól a pogányokhoz. Ha felidézzük mindazt, amit Lukács evangéliumának *földrajzi beosztásáról* fentebb felvázoltunk, még inkább kitűnik, hogy Lukács két kötete mennyire egyetlen elgondolást követ. Rövid bevezetés után az evangélium Jézus galileai működését mutatja be, majd egy hosszú utazás keretében a színhely áttevődik Júdeába és Jeruzsálembe, ahol „a történelem közepe” igazán kibontakozik: Jézus meghal a kereszten, feltámad és felmegy a mennybe. Ezt követően az Apostolok Cselekedetei folytonos mozgást ír le, amely az ellenkező irányba mutat. Az Egyház Jeruzsálemben alakul meg, ahol Péter pünkösdi beszéde után az első közösség létrejön. Ettől fogva azonban az események innen egyre nagyobb távolságba viszik el a keresztény hittérítőket.

Péternek pünkösdi, de sokkal inkább a jeruzsálemi Templomban elmondott beszédében (3,12–26), még világos, hogy az apostoli hit hirdetés mindenekelőtt a zsidóság megtérítését célozza:

„Tudom, testvérek, hogy tudatlanságból cselekedtetek... Tartsatok bűnbánatot és térjetek meg, hogy Isten eltörölje bűneiteket, elérkezzék az Úrtól az enyhülés ideje és elküldje Jézust, a számotokra előre rendelt Messiást... Ti vagytok a prófétáknak és annak a szövetségnek fiai, amelyet Isten atyáitokkal kötött... *Miután Isten az ő szolgáját feltámasztotta, először hozzáátok küldte el őt, hogy áldástokra váljék...*” (3,17. 19–20. 25–26).

Nem szoktuk észrevenni, hogy ebben a beszédben Péter az apostoli működést, mint Krisztus *második misszióját*, állítja a nép elé: a feltámadás után Isten ismét küldi Őt, hogy a nép, amely tudatlanságból Jézus megölésében részt vett vagy azt megtörténni hagyta, most felismerje a Messiást és elnyerje a messiási ígéretek. Ez a missziós beszéd világosan állítja, hogy a választott nép egésze itt a Templomban az üdvösség újabb lehetőségének meghirdetését hallja!

A második hithirdetést azonban olyan eseménysor követi, amely az üdvösség üzenetét spirális módon egyre messzebbre viszi, miközben a zsidóság, mint ilyen, a maga hivatalos mivoltában mind élesebben elfordul a krisztusi örömhírtől.

A történet fő állomásai és fordulatai alkotják a mű gerincét. Miután az apostolokat Jeruzsálemben üldözés éri (4,1—22; 5,17—33), Istvánt, az első keresztény vértanút kivégzik (6,8—7,60), a keresztények egy része szétszéled (8,1—3) és a missziós munka — az üldözés következtében is — elindul északra, Szamáriába (8,4—25), egy etiópiai zarándokon keresztül dél felé (8,26—40), keletre Szíriába, egészen Damaszkuszig (erről Saul megtérésével kapcsolatban értesülünk: 9,1—2), végül nyugatra, a tengerpart melléki városokba (Lidda és Joppe, a mai Jaffa: 9,31—43). A missziók terjedése világosan mutatja, hogy a szigorúan vett zsidó etnikai határokat ez a keresztény hittérítés hamar átlépi: a samáriai népesség „félpogánynak” számított, az etióp udvarnok már a palesztinai zsidóság kultúrkörén kívül esett. De legfontosabb a Cezáreában élő Kornéliusz megtérítése, amelyet Péter végez el kifejezett isteni parancsra, amely parancs a mózesi („kóser”) étkezési szabályokat kifejezetten visszavonja (10,12—16). Csak miután Péter a pogány Kornéliuszt megkereszteli, kezdődik a pogánymissziók nagyméretű leírása: a Birodalom harmadik legnagyobb városából, Antióchiából indul el a missziós tevékenység Barnabás vezetésével, akihez a megtért Saul-Pál csatlakozik (11,19—30). Újabb üldözési hullám Jakab (Zebedeus fia) kivégzését, Péter bebörtönzését, majd Jeruzsálemből való távozását eredményezi (12,1—19). Barnabás és Pál első missziós útja (13,1—14,28) a pogány missziók kibontakozásának nyitánya.

Lukács ezután bemutatja az Ősegyház belső krízisének kirobbanását: vajon az új hívőket a mózesi törvény kötelezi-e vagy nem? Az ún. „apostoli zsinat” egy jeruzsálemi konferencia, amelyen a vitát a „farizeusokból megtért” zsidókeresztények szítják (15,5), de Péter, Barnabás és Pál a pogányokból megtért keresztények szabadsága mellett állnak ki. Jakab, mint a jeruzsálemi zsidókeresztény közösség feje,

terjeszti be azt a „minimumot,” amit a mózesi törvényekből meg kell tartani ahhoz, hogy a pogány és zsidó eredetű keresztények egysége megmaradjon. A jeruzsálemi gyűlés, Lukács elbeszélése szerint olyan határozathoz vezetett, amit „az apostolok és presbiterek” írásba foglaltak és a pogányok közül származó keresztények között körlevél formájában kihirdettek.

A zsidó és pogány származású keresztények közti problémának ez a lukácsi feldolgozása vita tárgya a történészek és a biblikusok között. Nem sok kétség fér ahhoz, hogy Lukács a kérdést történelmi távlatból *visszatekintve*, nem pusztán a harminc-negyven évvel korábbi helyzet emlékei alapján dolgozta fel. Máig divatos az ő adatait a páli levelek korabeli, de töredékes és — ezt tudják a Pál-szakértők legkevésbé elfogadni — *elfogult* állításaival összevetni. Ez áll főképp arra, amit a Galatákhöz írt levélben olvasunk. Nyilvánvaló, hogy Lukács elbeszélése és Pál állításai között vastkos hézagok vannak, amiket egyesek — konkrét adatok híján — inkább nem is próbálnak maradék nélkül betölteni, mások viszont Lukács forrásainak vagy értesüléseinek megbízhatósága ellen használnak ki. A páli levelek kapcsán ehhez még visszatérünk. Itt csak a következő adatokat szögezzük le.

a) Lukács világos módon Pált eszményi magasságba helyezi, tehát semmiképpen sem próbálja a kérdést úgy beállítani, hogy Pál alakja megcsorbuljon. Mégis hangsúlyozza, hogy a pogány-keresztények térítését először Péter szorgalmazta, és ő (is) kapott isteni megvilágosítást arról, hogy az üdvtörténet beteljesedése a mózesi törvényhozás bizonyos részét (főképp az étkezési szabályokat) hatályon kívül helyezte. Ha ezekben a dolgokban Pál más véleményt vall és Péter szerepét nem méltatja, ne legyünk meglepődve: minden joga megvolt azt hinni, hogy a pogány származású keresztények felvételére az Egyházba elsősorban ő kapott különleges hivatást, hiszen ezért az ügyért a legtöbbet ő tette.

b) Lukács világossá teszi azt, hogy Péter, Pál és Jakab között az alapkérdésekben megmaradt az egyetértés. Ezt más formában, de azonos értelemben Pál is közli: „Péter, Jakab és János... nekem és Barnabásnak jobbjukat nyújtották” (Gal 2,9).

c) A páli egyházak pénzgyűjtése a jeruzsálemi egyház számára olyan tény, amelyről Lukács és Pál független tanúként számolnak be. Ez igen fontos annak bizonyításához, hogy Pálnak a jeruzsálemi egyházhoz való testvéri hűsége mindvégig megmaradt és a saját egyházait ösztönözte arra, hogy a jeruzsálemi egyházzal a szeretetközösséget fenntartsák. Erőfeszítéseit nem Jakab és a felügyelete alatt álló

egyház buktatta meg, hanem az a zsidó vezetőség, amely a keresztény mozgalmat csírájában akarta megsemmisíteni.

A jeruzsálemi konferenciát Lukács úgy mutatja be, mint Pál további missziós tevékenységének biztosítékát. Az Egyház belső nehézségei persze nem tűnnek el. Pál és Barnabás elválása egymástól, aminek okát Lukács elsősorban Márk viselkedésében látja, csak rövid tárgyi-lagossággal merül fel a 15. fejezet végén, de világos, hogy további feszültségek következnek.

Ugyanakkor Pál további útjai fontos fejleményekhez vezetnek: a Szentlélek ösztönzésére Pál Kis-Ázsiából átmegy Európába. Az eredmény: egyházközségek alakulnak Tesszalonikában, Filippiben. Pál Béreában és Athénben prédikál, végül Korintusban működik másfél éven át. Lukács a második és harmadik út közé iktatja be Apollóról szóló tudósítását, akiről az első korintusi levélből tudunk — sajnos nem sokat. De itt megint világos Lukács megbízhatósága — és személyes távlata, amibe az eseményeket beállítja —, hiszen Apolló valóban fontos személy, akinek működése Pál számára konkurrenciát jelentett (1Kor 1,4—7. 22). A feszültségek okát csak Lukács adatai alapján tudjuk kikövetkeztetni. Apolló a Keresztelő János-féle mozgalom hirdetője volt, akit Pál tanítványai, Priscilla és Aquila vezetnek be a krisztusi hitbe. Amire Lukács rámutat, csak éppen jelzi a súrlódások okait, de mégis érthető: amíg Pál Korintusban működött, Apolló Efezusban prédikált (18,24—28); most, hogy Pál Efezusba utazik, Apolló Korintusban kezd működni (19,1—7). Pál harmadik missziós útjának központja Efezus: több mint két évet tölt itt (19,8—10); fellépései a zsinagógában azonban csak három hónapig tartanak, mert a zsidó közösség nem fogadja be a hitet. Pál ekkor a korabeli filozófusok mintájára „egy bizonyos Tirannusz iskolájában” (ApCsel 19,9; nyilván bérelt helyiségekben, ahogy bölcselek szokása volt) folytatta tanítását. Efezusi működése tehát már a zsidó közösségtől való intézményes eltávolodás jeleit mutatja.

A harmadik út végén Pál ellen a jeruzsálemi templomban tüntetés tör ki. Az apostol fogságba esik. Lukács részletesen adja elő azt a gyakorlati és jogi helyzetet, amibe Pál kényszerült. Egy szélsőséges zsidó csoport merénylettel akarja őt elpusztítani. Fogsága ebben a helyzetben biztonságot jelent számára. A római helytartó székhelyén, Cezáreában őrzik. Ugyanakkor a zsidó vezetőség vádat emel ellene, de Félix, a helytartó, az ügyben inkább nem dönt, talán hogy újabb zavargásokra ne adjon okot, vagy talán inkább — amint ezt Lukács mondja — abban bízik hogy Pál hívei nagyobb összeget ajánlanak fel

Pál kiszabadításáért. Vagyis: a perhalasztás oka korrupció. Így Pál két évig Cezáreában marad. Ekkor Félix helytartót leváltják, helyébe Porcius Fesztust nevezik ki, aki Pált vissza akarja vitetni Jeruzsálembe. Ez Pál számára biztos halál: akkor is, ha nem ítélik halálra, merénylők fognak végezni vele. Ezért Pál, mint római polgár, él azzal a jogával, hogy a Császárhoz fellebbezhet. Rómába viszik. Lukács leírja a kalandos utat, hajótörésüket Málta szigete közelében, majd a megérkezést Rómába. Pált keresztény küldöttség várja. A mű utolsó fejezetében Pál könnyű őrizet alatt ismét hittérítő munkába kezd. Találkozik a zsidó vezetőséggel, akik azonban zömben nem hajlandók elfogadni a keresztény hitet. Pál kimondja a végső szót: „Vegyétek tudomásul, hogy Isten üdvözítő szándéka a pogányoknak szól majd, akik hallgatni is fognak rá.”

Ez az utolsó mondat jelzi, hogy Lukács miben látja mondanivalója végkifejletét: az evangéliumot a zsidóság másodszor is — nemcsak Jézus első prédikációja esetében, hanem az apostoli prédikáció hallatára is — visszautasította. Ezzel kiviláglott az olvasó számára, hogy az üdvtörténet központja immár nem Jeruzsálem, a zsidó főváros, hanem az egész világ (értsd: a Római Birodalom) székhelye: Róma. Az Ószövetség, mint „üdvtörténeti szakasz” véget ért. Ettől fogva az egyetemes üdvtörténet indul el: az Egyház egész világot átfogó misz-sziójának története.

3. A szerző és forrásai

Amint Lukács evangéliumának elemzésekor láttuk, a könyv szerzője Pál apostol tanítványa és útítársa, az Ószövetségben járatos és a hellénista kultúrában művelt, valószínűleg pogány származású görög ember.

Lukács elbeszélése minden bizonnyal többféle forrásból fakad. Ha komolyan vesszük azt a szerepet, amelyet forrásaiban a „szemtanúknak” szánt (Lk 1,2), akkor az ún. „mi-részletek”-et a szerző saját tapasztalatára kell visszavezetnünk. Eszerint Lukács az apostol működésének utolsó éveiben volt Pál tanítványa és útítársa. Az utóbbi időkben Joseph Fitzmyer állt ki a hagyományos felfogás mellett, amely ezeket a részeket Lukács tapasztalatából származtatja.⁹ Nagy felkészültséggel és a lehetőségek alapos mérlegelésével jutott ehhez a következtetéshez. Valóban, minden egyéb elmélet abszurd feltételezésekhez vezetne: azt kellene gondolnunk, hogy a szerző a modern

történeti kritikával „bujócskát” játszik: szellemes módon félrevezeti a gyanútlan modern olvasót, hogy azt gondolja: bizonyos útjain együtt volt az apostollal. Anakronisztikus volna feltételezni, hogy egy ókori szerző ilyen „raffinált” irodalmi fogásokkal próbálja történeteinek hitelességét bizonyítani. A „mi-részletek” tehát mindenképpen egy valószínűsítő útítástól származnak. Akik azt próbálták állítani, hogy ez nem maga a szerző, hanem más valaki, akinek naplójegyzeteit a szerző idézetek formájában használja, nagyobb nehézségekbe ütköztek. Minthogy az az „útinapló” magán viseli Lukács minden stílusjegyét, azt kellett feltételezni, hogy az „útinapló” ugyan nem a szerző saját élményeinek feljegyzése, ám a szerző mégis *átírta* volna a saját stílusában, de az egyes szám első személy megváltoztatása nélkül. Ilyenre azonban senki nem tud példát hozni az ókorból.

A fentiek alapján ApCsel 16,8—10, Pál Troászba érkezése és első útja Európába az első adat, amit Lukács, mint szemtanú ír le. A „mi-részek” 16,11-gyel kezdődnek. Ettől fogva a könyv végéig Lukács Pálnak környezetéhez tartozik. Régi hagyomány szerint Lukács antióchiai származású volt.¹⁰ Ezt rendszerint kétségbevonják azok, akik az Apostolok Cselekedeteinek korábbi részeit, beleértve az ún. „apostoli zsinat” elbeszélését a 15. fejezetben, Pál idevágó utalásaival összeegyeztethetetlennek tartják. A problémának azonban két oldala van. Egyrészt valóban nehéz elképzelni, hogy Lukács a pogánymissziók kezdeteiről első kézből, tehát mint antióchiai keresztény, szerezte volna értesüléseit. Másrészt azonban a könyv egésze újra meg újra mutatja, hogy a szerző ismeri Antióchiát, és annak szerepét a keresztény missziók kibontakozásában igen fontosnak tartja. A legvalószínűbb megoldás az, hogy Lukács ugyan antióchiai volt, de azokban az években, amelyekről Pál a Galata-levélben ír, nem tartózkodott ott, vagy nem volt még keresztény, s ezért annak idején Pált sem ismerte. Tehát a 16. fejezetig másod- vagy harmadkézből kapott töredékes értesülések alapján ír; egyes dolgokat — főleg kronológiai szempontból az érthetőség és összefüggő elbeszélés céljából — ugyanúgy, mint az evangéliumban, átrendez és leegyszerűsít. Így például minden valószínűség szerint a jeruzsálemi apostolgyűléshez kapcsolt két döntés (az, hogy a pogány-keresztényeket nem kell körülmetélni, valamint a zsidó étkezési szabályok alóli felmentés) két különböző alkalommal történt, és csak Lukács az, aki az események egymásutánját nem ismerve — egyidejűvé teszi őket. Óvakodni kell viszont minden olyan elsieltett ítélettől, amely a Lukács által ábrázolt Pál és a levelekből rekonstruálható apostol teológiai felfogásának különbségeit kiélezi.

A figyelmes olvasó tudja azt, hogy Pál ugyanarról a kérdésről egészen másképp írt a galatákhoz, mint a rómaiakhoz. A filippi egyházzal egészen más viszonyban állt, mint a korintusiakkal. Lukács már az öregedő Pált ismerte. Bár az általa „rekonstruált” páli missziós beszédekben sok anyag van, ami Pál egyébként ismert gondolataival egyezik, a beszédek — várható módon — Lukács stílusjegyeit viselik magukon.

Azt viszont nem tekinthetjük meglepőnek, hogy Lukács az apostol működésének egészét egységesen és a többi apostollal is nagyobb egyetértésben mutatja be, mint ahogy az események láncolatán belül bármikor is látszódhatott. Ezért leghelyesebbnek azt tartjuk, ha Lukács látásmódját *eleve* nem zárjuk ki, sőt minden esetben szem előtt tartjuk, amikor Pál életének vagy tanításának bármelyik darabját elemezzük. Lukács bizonyára értékes, de nem minden részletben egyformán részletes és pontos adatokra támaszkodva írta meg művét. A levelek és az Apostolok Cselekedetei egymást nem hazudtolják meg, hanem kiegészítik.¹¹

4. A könyv beosztása és teológiai mondanivalója

A mű belső beosztása a fentiek alapján a következő vázlatban foglalható össze:

- I. Előszó (1,1—3)
- II. A jeruzsálemi egyház (1,4—8,3)
- III. Az egyház Júdeában és Szamáriában (8,4—12,23)
- IV. Pál missziója a pogányok között
 - a) A első út (13,1—14,28)
 - b) Az apostoli zsinat Jeruzsálemben (15,1—35)
 - c) A második út (15,36—18,22)
 - d) A harmadik út (18,23—21,17)
- V. Pál letartóztatása, fogsága, római útja (21,18—28,31)

Az ötödik rész utolsó verseit (28,17—31) utószónak is nevezhetnénk, bár inkább eszmeileg, mint formailag jelenti a könyv záradékát. Pálnak a római zsidósággal való találkozása kétarcú történet. Pál ugyanis drámai módon bejelenti, hogy „a bilincset Izrael reménysége miatt” verték rá. Ez az olvasó számára annyit jelent, hogy Pál egyszerre keresztény és zsidó vértanú. Pál szempontjából a kettő nem vá-

lasztható szét: ő magát továbbra is a választott nép fiának tartja, aki elfogadta — és minden zsidóval el akarja fogadtatni — azt a messiási örökséget, amire Isten a népet kiválasztotta. Amikor azonban következő találkozása visszautasítást eredményez a zsidó vezetőséggel, Pál a zsidó írások alapján (Iz 6,9—10) közli, hogy az evangélium hirdetése immár elválik a zsidóság jövőjétől.

Téves volna azt gondolni, hogy a szerző itt a politikai jövőt vetíti előre, azaz hogy arról beszélne, ami Kr. u. 100 körül történt: a keresztény mozgalom már külsőleg, a hatóság és a közvélemény előtt, elkülönült a zsidóságtól. Vagy azt, hogy a második zsidó háborút (Kr. u. 135) a keresztények már mintegy „kívülről” szemlélték, mint a végkifejtését annak, amit a Messiás visszautasítása eredményezett. Lukács azonban nyilván tud a római zsidók és keresztények közti viszony elmérgesedéséről, amelynek Péter és Pál kivégzésében is része lehetett. Raymond Brown a közelmúltban felújította Oscar Cullman korábban közzétett nézeteit, amely szerint Péter és Pál kivégzésében a római kereszténységen belüli viszályok és pártoskodás, valamint a zsidók és keresztények közti ellenségeskedés fontos szerepet játszott.¹² Ennek valószínűsége megrendítő módon kapcsolja össze a két vezető apostolt, akik annyi emberi gyengeséggel megterhelve, mégis a hűség és állhatatosság példaképeivé váltak.

Lukács azonban nem erről beszél, hiszen az apostolok vértanúhalálának leírására nem vállalkozott. Amit az Apostolok Cselekedetei teológiai programként megvalósít, az a kereszténység üdvtörténeti szerepének helyes felmérése és megvilágítása, éspedig elsősorban a „választott néphez” való viszonyában. Aki Lukács írásművét elfogadja, annak látnia kell, hogy a kereszténység vállalta zsidó gyökereit, hű maradt az „Írásokhoz”, de egyben elfogadta azt aényt, hogy most már elérkezett az óra, amikor az Isten szavát minden ember felé hirdetni kell, s Isten új „gyülekezete” (azaz: ekklesia = egyház) nem maradhat meg egyetlen nép vérségi és kulturális hagyományainak korlátai között. Pál, a hithű farizeus személyében és Izajás próféta szavaival az ajkán lép túl az egyházi hithirdetés a Jeruzsálem központú zsidó üdvtörténet keretein. Ehelyett most egy Róma központú egyháztörténet indul. „Róma” itt még nem a pápaság valamilyen „ideológiáját” jelenti, hanem a világbirodalmat, amely a maga határai között minden népet képes befogadni, anyaként gyermekévé tenni, táplálni és nevelni. Jelzi azt az egyetemességet, amely Lukács távlatában már kidolgozottabb és kifejezettebb, mint az Újszövetség más könyveiben. Most látjuk, mennyire fontos volt Lukács számára, hogy két-

kötetes műve elején, Jézus születésével kapcsolatban Augusztusz császár népszámlálását megemlítsé, amikor is „összeírták az egész földkerekséget”: az „oikoumené” szó, amit itt Lukács használ, mind a mai napig az egyetemesség és egység kifejezésére szolgál (Lk 2,1). Most világlik ki miért kapcsolja össze Jézus fellépését Tiberiusz uralkodásával: már ott is arról az „üzenetről” beszél, amelynek végülis el kell érnie Rómába és ezáltal — Pál élete végén még csak szimbolikusan, de hatásaiban valósággal — a világ minden részébe. Az Apostolok Cselekedetei konkrét tartalommal töltik meg a Máté-evangélium utolsó mondatát: „Menjetekek és tanítsatok minden népet...”

Itt kell szólnunk — a fentiek után elég lesz röviden is — arról a felfogásról, amely mintegy 25—30 évvel ezelőtt, elsősorban német biblikusok körében Lukács teológiája körül felmerült. Elsősorban Ernst Käsemann nevéhez fűződik az a nézet, hogy az Újszövetség utolsó könyvei az eredeti krisztusi tanítást már *katolikus irányban* elferdítve mutatják be. Korábban a protestáns történészek Adolf von Harnack nyomán a katolicizmus kezdeti formáinak megjelenéséért rendszert a 2. század végét, annak egyházi vezetőit okolták, mondván: az eretnekek elleni harcban ők hangsúlyozták a hit „helyett” a „hivatalos tanítást”, az egyéni lelkiismeret „helyett” a tekintélyt, a spontán csoportosulás „helyett” a „szervezetet” és az egyházi hierarchia lépcsőfokait. Käsemann és követői úgy gondolták, hogy mindezt csírájában már Lukácsnál megtaláljuk. Hiszen Lukács írja le az „apostoli zsinatot”, amely felülről dönti el a hitkérdéseket, nála övezi az apostolok tekintélyét olyan méltósággal, amit a püspökök később megkövetelnek maguknak, nála olvasunk arról, hogy azokat a „preszbitereket”, akiket az apostolok önmaguk helyett az egyházak élére állítanak, a Szentlélek választotta ki, röviden: nála jelenik meg „a katolikus és apostoli egyház”, mint Isten üdvtörténeti tervének választott hordozója az egész világon. Käsemann Lukács teológiájának ezt a vonását *Frühkatholizismus*-nak nevezte el; követői aztán apránként felfedezték, hogy Máté evangéliuma és egyéb újszövetségi könyvek (a pasztorális levelek, a kolossziekhez írt levél, az efézusi levél, Péter két levele stb.) is tartalmazzák a *Frühkatholizismus* egyes vonásait. Ma ez a vita többé-kevésbé lezárult. Ha a katolicizmus jellegzetességei Jézus és az apostolok egyházából szerves módon fejlődtek ki, akkor nem sokat lehet a *Frühkatholizismus* ellen mondani. Legfeljebb azt kell hozzátenni, hogy Lukács katolicizmusa Péter és Pál alakjához is fűződik, akiknek működése könyvének főtémáját alkotja, s azt, hogy Lukács fontosnak tartotta leírni, hogyan került át az Egyház központ-

ja Rómába — nem azért, hogy ott hivatalok és hatalmi szervezet jöjjön létre, hanem, hogy innen az egész világ üdvösségét szolgálja. Ez utóbbi szempont ma katolikus és protestáns számára egyaránt fontos: Lukács kifejezetten gondol arra, mi az Egyház Istentől rendelt szerepe és sorsa az apostolok halála után, és erről szóló gondolatsorát Pál római működésének bemutatásával zárja le: „Vegyétek tudomásul, hogy az Isten üdvözítő üzenete a pogányoknak szól, s azok hallgatni fognak rá” (ApCsel 28,28).

Jegyzetek

1 *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York/Ramsey (Paulist Press) 1983.

2 Pontusz Fekete tenger melléki római provincia volt. Tertullián, aki a Birodalom nyugati csücskein, Kartágóban élt, hiába gúnyolódik a pontuszi élet civilizálatlan és maradi voltán. A pontuszi kereszténységnek nagy múltja volt. Péter első levele többek között a pontuszi híveknek is szólt (1Pét 1,1). Lukács szerint Péter püünkösi beszédét pontuszi „jövevények” is hallgatták (ApCsel 2,9).

3 Egyes szerzők ennél korábbinak tartják az *Epistula apostolorum* c. keresztény iratot, amely szintén idézi az Apostolok Cselekedeteit. Ez a mű azonban inkább csak a 3. század elején kelt.

4 A kéziratok és papiruszok tanúsága szerint egészen a 3. századig az Apostolok Cselekedeteit még rendkívül szabadon másolják-javítják, ha kell át is alakítják, megtoldják, vagy kihagynak belőle. Ezért e könyv ún. „nyugati” (nyugati egyházban elterjedt) szövege, amelyet a korai latin fordítások is követnek sokkal több szövegvariánst tartalmaz, mint bármely más újszövetségi könyvé.

5 A megegyezés nem egészen szó szerinti. ApCsel 21,11: „kiszolgáltatják a pogányok kezébe”; az evangéliumok szerint „kiszolgáltatják a pogányoknak” (Mt 20,19; Mk 10,33; Lk 18,32).

6 Szó szerint „megkötözést”.

7 Párhuzamos szövegeket találunk az Újszövetség későbbi könyveiben: Júdas levelében (4—5; 17—19), Péter második levelében (2,1—3; 3,1—7), a pasztorális levelekben, főképp a Timóteushoz írt második levélben (3,1—13). E témával még az illető iratokkal kapcsolatban ismét foglalkoznunk kell.

8 Főleg a második Timóteus-levele gondolunk, amely az apostol vértanúságának állít emléket, és azt a páli levelek gyűjteményéhez fűzi. De gondolhatunk római Kelemen első levelére is (Kr. u. 97), amely kifejezetten említi Péter és Pál mártírságát. Hozzátehetjük még az apokrif „Pál Cselekedeteinek” fennmaradt szövegrészeit, amelyek korai forrásokra épülnek és az apostol mártír-alakja köré épülő legendakör keletkezését tanúsítják.

9 J. Fitzmyer SJ, *Luke, the Theologian. Aspects of His Teaching*, Mahwah (Paulist Press) 1989, 1—27. Fitzmyer álláspontja alaposabban kidolgozva jelent meg Lukács-kommentárja első kötetében: *Luke, I—IX Anchor Bible 28*, Garden City (Doubleday) 1979, 35—53. Elgondolása lényegében követi R. Glover cikkét: „Luke the Antiochene and Acts”: *New Testament Studies* 11 (1964/65) 97—106 és sokban épít Jacques Dupont OSB immár klasszikus művére: *Les sources du livre des Actes*, Bruges (Desclée de Brouwer) 1960; angol fordítása: *The Sources of the Acts*, New York (Herder) 1964.

10 A legrégebbi adat a Lukács-evangélium ún. „antimarcionita előszava”: „Lukas Antiochenus Syrus”.

11 Fitzmyer rámutat arra, hogy pl. ApCsel 18,12—17 szavahihetőségét senki nem vonja kétségbe, pedig kizárólag Lukácstól ismerjük a korintusi zavargásokat Gallio prokonzul előtt. Mióta azonban egy véletlen folytán Gallio prokonzulságáról Delphiben, az Apolló templom romjai közt, emléktábla került napvilágra, annak alapján Pál Gallio előtt való szereplése kronológiailag meglehetősen pontosan azonosítható (Kr. u. 52, január 25. és augusztus 1. között). Ez nagyszerűen beleillik mindabba, amit Pál utazásairól Lukács elmond. A Gallio töredék megtalálása azonban teljesen „véletlen” volt. Vö.: Fitzmyer, *According to Paul, Studies in the Theology of the Apostle*, Mahwah 1992, 44—45.

12 R. Brown—J. P. Meier, *Antioch and Rom*, New York/Ramsey (Paulist) 1983, 124—127. Vö. O. Cullmann, *Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer*, Zürich/Stuttgart (Zwingli) 1952, 120—123. Cullmann arra is gondol, hogy Pál fogsága idején Péter éppen azért jött Rómába, hogy az Egyházon belüli feszültségeket a maga tekintélyével leküzdje. Mindenesetre az ismert Tacituszöveg, amely Néro keresztényüldözéséről számol be, azt jelzi, hogy miután egy csoport keresztényt letartóztattak, „azok vallomása alapján” később „nagy sereg” (*ingens multitudo*) keresztény kivégzésére került sor (*Annales* 15,44). Vagyis a kivégzések egyik oka az volt, amit Mt 24,10-ben Jézus előre jelez: „Sokan el fognak tántorodni hitüktől, egymást elárulják és gyűlölni fogják.”

KILENCEDIK FEJEZET

PÁL APOSTOL ÉS LEVELEINEK GYŰJTEMÉNYE

1. Pál apostol élete

Szent Pálról való ismereteinket két fő forrásból merítjük, az Apostolok Cselekedeteiből és Pál leveleiből. Nem szabad elfelejtenünk, hogy e források egyike sem íródott abból a célból, hogy Pál életrajzát közölje. Pál egyik levelében sem adott magáról „curriculum vitae”-t, hanem csak mindig egy meghatározott kérdéssel kapcsolatban említett egy-egy részletet vagy élményt az életéből. Az Apostolok Cselekedetei sem tartalmazza Pál modern értelemben vett élettörténetét. Lukács célja a keresztény eredeteken belül Pál helyének megjelölése, szerepének Péterrel és más apostoli személyekkel együtt való kiértékelése: őt az Ősegyház szempontjából érdekli Pál, eszerint merít forrásaiból és rendezi vagy értelmezi adatait és beszéli el őket. Pál élettörténete tehát modern rekonstrukció a mai történelmi kritika módszereivel és hiányosságaival.

Az apostol kettős nevét, Pál és Saul (görögül „Paulos” és „Saulos”), elsősorban Lukácstól ismerjük. Az Újszövetségben belül más könyv nem is említi. Az 1. század elején azonban a kettős nevek Palesztinában nem ritkák; Lukács maga is gondoskodott arról, hogy tudjuk: az első keresztények között többen használtak kettős — zsidó és hellenista (görög-latin) — nevet: „János Márk” (13,37), „József-Barzabás Jusztusz” (1,23), „Simeon Niger” (13,1). Pál hellenista neve latin eredetű. „Paulus” latinul kicsit jelent; de a név nem szükségképpen vonatkozik a természetére.

Lukács a könyv elején tudatosan csak a „Saul” nevet használja. Az ApCsel 13,9-ben jegyzi meg: „Saul, akit Pálnak is neveznek”. Ettől fogva aztán a Saul nevet elhagyja és csak Pálról beszél. A névcseré az első apostoli út elején Paphosban történik. Sokan figyeltek arra a körülményre, hogy Lukács akkor kezdi Pálnak nevezni az apostolt, amikor Paphosban *Paulus* Sergius prokonzult megtéríti. Alig lehet

kétséges, hogy Lukácsnál a Pál név használata és a pogány missziók kezdete között összefüggés van. Hogy az apostol Paulus Sergius megtérítése alkalmából vette volna fel a Pál nevet, kérdéses. A Paulus név több római családban felvett név volt, mint „cognomen”, azaz családi név. Pál a nevet sokféleképpen kaphatta még gyermekkorában.

Az apostol leveleiben mindig Pálnak nevezi magát. Nyilvánvalónak tűnik, hogy számára a „pogányok közti” misszió és a „Pál” név használata összefügg; a „Saul” név használatát valószínűleg ezért nem folytatta. Bizonyító erővel hat, hogy Pétert viszont, akit a Galatalevélben a „körülmetelésből” valók apostolának nevez (2,8), sosem hívja „Petros”-nak, hanem mindig az arám Kéfást használja.

Az apostol Lukács szerint Tarsusban született (ApCsel 21,39). Ez a város Ciliciában (Kis-Ázsia) a hellenista műveltség és pedagógia fontos központja volt; Marcus Antonius Kr. e. 66-ban tette „szabad várossá”. Pál hellenista műveltsége felől valóban senki nem kételkedhet. Levelei mutatják, hogy nemcsak a görög nyelvet használta folyékonyan és anyanyelvi szinten, de a hellenista retorika szokásai szerint érvelt, vitatkozott. Bár túlzás volna szónoklástanai képzettséget tulajdonítani neki, egyes levélrészletek — pl. a római levélben — a klaszszikus retorikában jól ismert vitaforma, a „diatribé” szabályait követik. Innen ered a közbevetett kérdések, a rövid visszavágások, meglepő fordulatok egymásutánja (vö.: pl. Róm 2,1—20 szerkezetét).

Ugyancsak Lukács mondja, hogy Pál „római polgár” volt (ApCsel 22,27—28). Ez kiváltságos jogi helyzetet jelentett, amely — Lukács szerint — az apostolt felhatalmazta, hogy fogsága idején a császárhoz fellebbezzék és ügyét áttettesse Rómába. Minthogy Pál ezen kiváltságaira leveleiben sosem hivatkozik, a kritikusok megkérdőjelezték ezt az adatot is. Általában, de Pál esetében különösképpen is, az, hogy ha valami írásaiban *nem szerepel* („argumentum ex silentio”) gyenge érv: Pálnak nincs oka arra, hogy a keresztényekkel szemben római polgár mivoltát megemlítsé. Az igazság az, hogy Pál származásáról nem sokat tudunk; családja Tarsusban hozzájuthatott e kiváltsághoz.

Nemcsak Lukács, de maga az apostol is hangsúlyt fektet arra, hogy Pál hithű, sőt vakbuzgó farizeus volt. E pontban a levelek és a Cselekedetek egyetértenek (23,6; 26,5; Fil 3,6; Gal 1,14). A farizeusok az 1. századi zsidóságon belül különleges szektát alkottak; az evangéliumokban sokszor találkozunk velük. A mózesi törvényt nemcsak szigorúan tartották, de az írott törvény mellett különös fontosságot tulajdonítottak a hagyományoknak, azaz a törvényhez kapcsolt hagyó-

mányos értelmezéseknek, amelyek rendszerint emberi konvenciókat, szokásokat tükröztek. Máté 23. fejezetében Jézus ezt a fajta törvényhűséget pellengérez ki, amely a törvény lelkét a formalista hagyománytisztelet nevében elárulja. Lukácsnál azt olvassuk, hogy „Gamáliel lábánál” tanult (22,3). A híres írástudó, maga is farizeus, tagja volt a főtanácsnak. Pál jeruzsálemi neveltetését a kritikusok egy része megkérdőjelezi,¹ Lukács azonban tudatosan használja az általa ismert adatokat: Saul már István vértanú megkövezésekor, mint fiatalember, (neanias) Jeruzsálemben tartózkodik (7,58), majd keresztényellenes razziákban vesz részt (9,1—2). Pál palesztinai kapcsolatait jelzi az is, hogy kezérei fogsága idején unokaöccse (nővérének fia) értesíti az ellene készülő merényletről. Ez az utóbbi adat teológiailag teljesen „szükségtelen” és nincs semmi érthető oka, hogy Lukács miért „találta volna ki” a hagyomány adatai nélkül.

Az apostol palesztinai neveltetéséről mennyit árulnak el személyes levelei? A kérdés bonyolult, éspedig két okból. Egyrészt a páli levelek a diaszporában — a hellenista világban — szétszórt és részben zsidó, részben nem zsidó neveltetésű vagy teljesen zsidó háttér nélküli keresztényeknek szólnak. Tehát az apostoltól azt kell elvárnunk, hogy a címzettek kultúrájához alkalmazkodjék. Másrészt mindaz, amit a palesztinai farizeus-párti zsidók teológiai fogalmairól tudunk, jóval későbbi (nem is Jeruzsálem lerombolását követő, de Kr. u. 200 utáni) rabbinikus forrásokból származik. Az első ok a legvalószínűbb magyarázat arra, hogy Pál az Ószövetséget legtöbbször (bár nem mindig) az ún. Hetvenes fordítás alapján idézi, hiszen a levél címzettjei is ezt a görög szöveget használták a liturgikus összejöveteleken. A palesztinai zsidóság természetesen mindig a héber szöveget olvasta és magyarázta. A második okra vezethető vissza, hogy Pál teológiai nyelvezete miért üt el attól, amit a rabbinikus irodalomban találunk. A közelmúltban előkerült holt-tengeri tekercsek azonban további elővigyázatosságra intenek. Bebizonyosodott, hogy Pál leveleiben nem egy olyan fogalom és kifejezés szerepel, amely a korabeli Palesztinában közkeletű volt, de későbbi zsidó forrásokból már hiányzik. Így például „a törvény tettei” (*erga tou nomou*) kifejezés, amely szakkifejezésnek hangzik s a Galatákhöz valamint a Rómaiakhoz írt levélben ismételtelen felbukkan (Gal 2,16; 3,2. 5. 10; Róm 2,15; 3,20. 28; vö.: 4,2. 6; 9,11. 32; 11,6), a fennmaradt rabbinikus anyagban nem fordul elő, de a qumráni negyedik számú barlang anyagában héberül és arámul is többszörösen megtalálható.² A qumráni tekercsek párhuzamos szövegeket szolgáltatnak más teológiai fogalmakhoz is, amelyek Pál leve-

leiben eddig egyedülállónak tűntek. Ide tartozik a „megigazulás” valamint az „eleve elrendelés” (predestináció) fogalma, amely Pál teológiájában ugyancsak fontos. Még meglepőbb a páli „titok” (mysterion) fogalmának jelenléte a qumráni teológiában. Bultmann elsősorban ennek a — szerinte jellegzetesen görög és hellenista — fogalomnak használatában látta bizonyítva a kapcsolatot a szinkrétista „misztérium-vallások” és a kereszténység „páli válfaja” között.³ Most már bizonyítható, hogy a misztérium, amelyről Pál a korintusiaknak ír — az a titok, amelynek Pál a hirdetője (2,1),⁴ vagy „a titkok”, amelyeknek „szétosztója lett” (4,1)⁵ — nem hellenista eredetű fogalom. Az Istenben elrejtett üdvösségtervet jelenti, amely megvalósulásának reményét a qumráni szövegek is bőven emlegetik.⁶ Fitzmyer idézett műve felsorol még más fogalmakat és kifejezéseket is, amelyek Pál eszmevilágának palesztinai zsidó gyökereit látszanak igazolni.⁷ A kérdés nem tekinthető lezártnak, hiszen a qumráni adatok inkább az esszénusok, mint a farizeusok tanítását tükrözik. A qumráni leletek tartalmának kiértékelése is messze nem befejezett, és alapos a gyanú, hogy ezeknek az írásoknak a farizeusokhoz, sőt a szadduceus csoportokhoz való viszonya is még további viták tárgyát fogja képezni. Egy következtetés biztos: ma már nem lehet arról szó, hogy Pálra a palesztinai zsidóság teológiai gondolkodása ne lett volna komoly befolyással.

Az apostol születésének évét nem ismerjük. Szent István vértanú megkövezésekor még „ifjú”, Filemonhoz írt levelében „öreg embernek” mondja magát (Fil 9). A biblikusok nagy része István kivégzését Kr. u. 36-ra teszi: ekkor váltották le Poncius Pilátust, és helyébe Vitellius lépett. Két helytartó között könnyen elképzelhető a római rend olyan megrendülése, amely egy nyilvános megkövezést (államilag tiltott önkényes kivégzést: „lincselést”) lehetővé tett. Újabb szerzők azonban Pál megtérését és ezért István vértanúságát is korábbra keltezik. Valóban nincs szükség feltételezni, hogy Pilátus alatt a rend és fegyelem olyannyira szilárd volt, hogy a tömeg lázongását és nyilvános atrocitások elkövetését kizárta volna.⁸ Eszerint Pál esetleg csak 5–6 évvel lett volna Jézusnál fiatalabb. A szerzők nagy része szerint azonban Kr. u. 10 körül (Jézus születése után 12–15 évvel) született.

Megtérése a damaszkuszi úton Lukács könyvében háromszor szerepel. A 9. fejezetben maga a szerző, Lukács adja elő a történetet. Később Pál két beszédét közli, amelyben az apostol maga utal vissza csodás megtérésére (22,3–21; 26,9–20).⁹ Történészek és valláspszichológusok a legváltozatosabb módon próbálták megmagyarázni a történeteket. Újabb szerzők jobbra tudatában vannak annak, hogy ezt

az élményt sem a fantázia, sem az abnormális pszichológia körébe nem lehet utalni. Hogy a damaszkuszi úton „tulajdonképpen” mi történt, végső soron bölcséleti és hit-kérdés: hívó és nem hívó, keresztény és nem keresztény más és más módon fogja az adatokat a realitásra vonatkoztatni.

Pál a Galata-levéiben röviden maga is beszél megtéréséről. Elmondja, hogy kinyilatkoztatásban volt része. Isten megfeszített és feltámadt Fiával, Jézus Krisztussal találkozott. Pál úgy vélte, hogy őt ez a látomás nemcsak Krisztus-hívővé, de apostollá is tette: „kinyilatkoztatatta bennem”¹⁰ Fiát, hogy evangéliumát hirdessem a pogányok között” (Gal 2,16; vö.: 1Kor 9,1). Bár önmagát a „legkisebb apostolnak” nevezi (1Kor 15,9), az apostol címet rendszeresen használja, és ha kell, megvédi. Hogy a látomást követően milyen változásokon ment át, Lukács csak nagyon vázlatosan adja elő. Damaszkuszi keresztsége és az oktatás, amit ott kapott Jézusról, nem magyarázza meg, hogyan és mikor dolgozta fel magában a megtérés villámcsapásszerű élményét. De szűkszavúsága ellenére Gal 1,17 sok mindent érthetővé tesz: „Nem hallgattam testre és vérre, nem mentem Jeruzsálembe sem azokhoz, akik már előttem apostolok voltak, hanem eltávoztam Arábiába, majd visszatértem ismét Damaszkuszba.” A „test és vér” szava — a mennyei kinyilatkoztatással szemben — emberi eredetű tanítást jelent (vö.: Mt 16,17).¹¹ Pál nem emberi forrásból vette hitét és apostoli küldetését (vö.: Gal 1,1), és Damaszkuszból sem először az apostoli tanúkhöz ment, hanem visszavonult Arábiába. Itt az ún. nabateai királyságról van szó, amely a mai Jordánt és Szaúd-Arábia északi területét ölelte fel. Pálnak nyilván magányra és időre volt szüksége, hogy az Írások tanulmányozása alapján teljes mértékben feldolgozza hitét: Jézus a Messiás, aki kereszty és feltámadása által teljesítette be az isteni ígéreteket. Gal 1,18-ban Pál határozottan állítja, hogy Jézus tanítványaival a közvetlen kapcsolatokat csak később vette fel. A tizenkető közül Péterrel, Jánossal és Jakabbal, „az Úr testvérével” ismerkedett meg. A Galata-levéiben apostoli tekintélyének függetlenségét kívánja hangsúlyozni, ezért csak azt tisztázza, hogy a kezdetekben Jézus közvetlen tanítványaival nem volt gyakori kapcsolata. A későbbi levelek azonban jelzik, hogy Pál Jézus életéről, haláláról és feltámadásáról apostoli hagyományt vett át: így beszél az Utolsó Vacsora eseményéről (1Kor 11,23—26), a feltámadt Jézus megjelenéseiről (1Kor 15,3: „átadtam nektek, amit magam átvettem”), sőt a keresztény életmód szabályairól is néha ilyen módon beszél (vö.: 1Kor 7,25; 9,14). Pál tehát — annak ellenére, hogy hitélménye és teológiai látásmódja

egyedülálló természetfeletti eseményből ered — a Jézusról szóló hagyomány ismeretét az apostoli egyháztól merítette és működésében bőségesen használta.

A 19. századnak a keresztény eredetekkel foglalkozó szekularizált tudományos irodalma arra törekedett, hogy Pál megtérését természetes módon próbálja megmagyarázni. Megalapozatlan azonban az a vélemény, hogy az apostol epilepsziában szenvedett. E téves felfogásra ő maga adott alkalmat: „a test töviséről” beszél, amivel „a Sátán angyla” gyötri (2Kor 12,7). Valószínűleg valamilyen testi szenvedésről, esetleg betegségről van szó, de semmi okunk nincs arra, hogy pszichikai betegséget vagy „nyavalyatörést” feltételezzünk. Továbbá a feltételezett epilepszia alapján az Írásoknak a damaszkuszi élményt követően hosszú és alapos tanulmányát, amely egy teológiai rendszert eredményezett, nehéz volna megmagyarázni. Az epileptikus vallási élmény ugyanis nehezen egyeztethető össze a racionális átgondolás és rendszerezés igényével. Egy másik elmélet a pszichoanalízis virágkorában lett divatossá, de népszerűsítő művekben még imitt-amott megjelenik. Ez az elmélet Róm 7,7—8,2-re támaszkodik, amelyet „önéletrajzi” értelemben az apostol ifjúkori lelki válságára vonatkoztattak. Pált a zsidó törvény megtartásának gyakorlati lehetetlensége lelkiismereti aggályokkal kínozza. A dolog odáig fajult, hogy a vakbuzgó farizeus, egy lelki összeroppanás szélén állva, hallucinálásba menekült: a feltámadt Jézussal találkozott, aki a törvény megtartásának elviselhetetlen terhétől felmentette. Az abnormális pszichológia adataival és a tudatalatti hatalmára való hivatkozással ezt a „belső drámát” eléggé meggyőző erővel lehet előadni. Mióta azonban a római levél magyarázóit egyetértének abban, hogy a 7. fejezetben az egyes szám első személy nem Pálra, a szerzőre vonatkozik, hanem a „diatribé”-nek, mint szónoklástani formának velejárója, ez az érv a komolyabb szakirodalomban ma már nem használatos. A levél 7. fejezetét a mai szakirodalom nem tekinti „önéletrajzi” jellegűnek.¹²

Pál megtérése a damaszkuszi úton egy pillanat műve volt, mégis hosszú teológiai reflexzióknak kellett következnie, míg a „Krisztustényt” Pál a maga összes következményeivel feldolgozta. Ő maga azt mondja, hogy arábiai tartózkodása után visszatért Damaszkuszba és csak három év múlva ment Jeruzsálembe, hogy találkozzék Péterrel és a többi vezető apostollal. Damaszkuszi tartózkodásának drámai végkifejletéről szintén ő maga számol be a korintusiaknak. Hogy a lezárt városból megszökhessék, kosárban eresztették le a városfalról, csak így menekült meg (2Kor 11,32—33). Ez Kr. u. 37—39 körül lehe-

tett, legkésőbb 39-ben; IV. Aretász, akire Pál a szövegben utal, 39-ig uralkodott. Ezután Ciliciába (szülőföldjére) és Szíriába ment, s csak tizennégy év múlva találkozott ismét a jeruzsálemi vezetőkkel, elsősorban Péterrel (Gal 1,17—2,10). Lukács is említi Pál damaszkuszi tartózkodását, sőt működését, de a két forrás összehangolása teljességgel lehetetlen. Mindkettő töredékes, mindkettő jelzi, hogy Pál az antióchiai egyház misszióiba kapcsolódott bele, de ennek mikéntjéről nem ad felvilágosítást. Amikor a Galata-levélben Pál azt mondja „Szíriába mentem” (1,17) az antióchiai egyházban való működésére gondolhatunk. A levél következő fejezetében ki is derül, hogy Pál Péterrel Antióchiában különbözött össze („mikor Péter Antióchiába jött”: 2,11), az azonban nem világos, hogy az előtte előadott eseménysornak része-e még ez a történet, vagy talán az antióchiai összetűzés korábbi esemény. Lukács viszont a maga szövegében Pál megtérése után rögtön az antióchiai egyház eredetéről kezd beszélni, de kronológiája kanyarog. Úgy tűnik, hogy szándékos vargabetűvel utal először vissza István vértanúságára s az azzal kapcsolatban kitört üldözésre (ApCsel 11,19). Csak ezután kezd beszélni arról, hogy Antióchiában egy merőben újszerű keresztény csoport alakult a hellenisták soraiból. Mindenesetre Lukács szerint Pált az antióchiai kezdeményezéshez Barnabás toborozta, s ott „egy álló esztendőn keresztül” nagy sereg embert oktattak (ApCsel 11,26).

Ez az antióchiai egyház, amelynek kifejlődéséről Lukács Saul megtérése után számol be, vált a pogányok közötti missziók főhadiszállásává. Az első pogányokat toborzó missziós körút innen indult Pál és Barnabás vezetése alatt. Az időpont Lukács szerint Heródes Agrippa halálának éve, vagyis Kr. u. 44. Erről az első missziós körútról az apostol leveleiben kevés nyomot találunk. ApCsel 14,1—21 szerint azonban Pál ekkor járt Dél-Galáciában, ahol Barnabással Derbé, Lisztra és Ikónium városaiban prédikált. Sokáig a biblikusok nagy része úgy gondolta, hogy ezekben a városokban tértek meg azok a „galaták”, akikhez az apostol későbbi levele szól. A körút után Pál és Barnabás visszatért Antióchiába és hamarosan kirobban az a vita, ami miatt az apostoli zsinatot össze kellett hívni Jeruzsálemben. Ez nagyon jól megfelelni látszik annak, amit a Galata-levélben Pál maga mond el: tizennégy évvel később (ti. megtérése után) Jeruzsálembe jött, hogy ott a főapostolokkal találkozzék, akik a pogánymissziók dolgában egyetértettek vele.¹³ A jeruzsálemi zsinat tehát Pál megtérése (Kr. u. 35—36) után tizennégy évvel, Kr. u. 49—50 körül volt. Ekkor

ugyan Pál megnyerte a keresztény mozgalom hivatalos támogatását, de útjai elváltak Barnabástól.

Pál önálló missziós tevékenysége Kr. u. 50 után bontakozik ki. Tevékenységét Lukács két újabb missziós körútban foglalja össze. Az ún. második missziós út Kis-Ázsián keresztül indul: meglátogatja az első úton alapított egyházakat, majd Galácia északi részén¹⁴ és Frigián keresztül a tengermenti Troászba megy. Útja innen Európába vezet. Lukács először látomást ír le: Pál álmában egy macedóniai férfit lát, aki hazája evangelizálásáért könyörög. A látomás után a szöveg egyes szám első személyben folytatódik, azaz Lukács Troászban csatlakozik Pálhoz: „Troászban tengerre szállva egyenesen Szamotrakiába érkezünk” (ApCsel 16,11). Pál megkezdí európai missziós munkáját. Filippi, Tessalonika, Athén és Korintus a főállomások. Lukács talán Filippiben maradt, mert szövege ApCsel 16,18 után ismét harmadik személyben folytatódik. Mindenesetre Pál főhadiszállása Korintus volt, ahol másfél évig maradt (ApCsel 18,1). A korintusi tartózkodás két szempontból fontos. Itt a zsidók Pált Gallio prokonzul bírói széke elé hurcolták, a prokonzul azonban nem volt hajlandó ügyével foglalkozni. Ez a kis helyi botrány, amit csak Lukácstól tudunk, a történészek számára a páli kronológia legszilárdabb pontja lett. Mint fent említettük, Gallio konzulságáról egy Delfiben talált felirat megemlékezik, s ebből nemcsak Lukács adatainak megbízhatósága, hanem a dátum is megállapítható: Pál 51–52-ben tartózkodott a városban. A másik fontos esemény az első fennmaradt páli levél születése. Pál ugyanis 51-ben Korintusból írta első levelét Tessalonikába. Korintusból Efezusba ment, majd Cezáreán keresztül visszatért Antióchiába (18,22).

Több mint egy évig marad Antióchiában, majd ismét útra indult. Útja ismét Kis-Ázsiába viszi, innen azonban most nem megy tovább nyugatra, hanem a nagy kis-ázsiai központban, Efezusban telepedik meg három évre. A Galatákhoz írt levél itt készül el (54 körül); sokan a filippi levelet és a Filemonhoz írt levelet is ezekre az évekre teszik. E két levél börtönben íródott. Az apostol efezusi bebörtönzéséről nincs adatunk, de 2Kor 8,1–9 jelzi, hogy efezusi tartózkodása alatt „sok üldöztetést”, sőt talán 1Kor 15,32 úgy értelmezhető, hogy itt börtönbüntetést is szenvedett. Valószínűbbnek látszik, hogy filippi levél és alighanem a Filemonhoz írt levél is, csak később íródott, Rómában.

Pál Efezusban hall a korintusi egyház belső viszályairól, és levelek útján próbál a közösséggel szót érteni. Hány levelet írt nekik, nem tudjuk, de a fennmaradt két levél több más levelet is feltételez. Egye-

sek szerint legalább öt levélre került sor, mások hat vagy hét különféle levélre találnak utalást.

Az apostol efezusi tartózkodásának az ezüstművesek vetnek véget, akik Pál sikeres működését saját üzletükre nézve veszélyesnek tekintik (vö.: ApCsel 19,23—20,1). Pál ismét Görögországba megy. E pontban 2Kor 2,12—13 és ApCsel 20,1—3 adatai lényegében megegyeznek. Az apostol három hónapig marad Korintusban. Ekkor, 57 telén, írja levelét a rómaiakhoz. Tavasszal elindul vissza Efezusba. Lukács Filippiben ismét csatlakozik Pálhoz: az elbeszélés ApCsel 20,6-tól ismét többes szám első személyben folytatódik. Ez az út Pál életében sorsdöntő. A római levélből tudjuk, hogy Jeruzsálemben készült, hogy ott a pogánymissziókból összegyűjtött anyagi segítséget az egyház-községnek átadja és a templomban nyilvánosan is bizonyítsa, hogy az ószövetségi törvényt tiszteli, és maga is, mint zsidó, szívesen részt vesz népe vallásgyakorlataiban. Pál azonban láthatólag maga sem számított arra, hogy a zsidókeresztyénekkel maradandó békét tud kötni. A római levelet már azért írja, hogy későbbi missziós tevékenységét a Birodalom nyugati felére helyezze át: ehhez kell neki a római közösség támogatása (vö.: 15,14—29).¹⁵ A miletosi kikötőben az efezusiaktól úgy búcsúzkodik, mint aki már sosem fog Kis-Ázsiába visszatérni (20,25).

A jeruzsálemi út valóban balul üt ki. A Templomban Pált felismerik és zavargás tör ki, mert azzal vádolják, hogy körülmételetlen pogányokat vitt be magával a szent helyre (21,28). Csak a római katonaság közbelépése menti meg életét. Pál a tömeghez beszédet intéz, amelyben elmondja megtérése történetét (22,3—21), a tömeg azonban félbeszakítja. Ezután a Főtanács előtt vizsgálják ügyét, ahol ő a farizeus és szaddúceus párt közti feszültségeket próbálja kiaknázni. A kihallgatás felfordulással végződik, ismét a római katonaság menti meg életét azzal, hogy vizsgálati fogságba viszik (22,30—23,10). A tengerparti Cezáreában a helytartó, Félix, két évig (58—60) fogságban tartja, miközben abban bízik, hogy hívei nagyobb összeget ajánlanak majd fel kiszabadulásáért. Erre nem kerül sor. Amikor új helytartót neveznek ki, Pál élete újból veszélybe kerül: az új helytartó Pált ismét a Főtanács elé akarja állítani. Minthogy egy csoport összeesküvő Jeruzsálemben már vár rá, hogy megölje, Pál csak úgy tudja az életveszélyt kikerülni, hogy, mint római polgár, a császárhoz fellebez (25,9—12). Így kerül Pál Rómába. Útja kalandos: a hajó, amin utazik, Málta szigeténél hajótörést szenved, s így csak hónapok múlva ér Itáliába. A város határában (Tres Tabernae) keresztyének várják az apostolt. Rómában házi

őrizetben tartják, de szabadon járnak be hozzá: apostoli munkát végez. Lukács minden jel szerint fogságában az apostol kísérője; az egész utolsó utazást többes szám első személyben meséli el. ApCsel 27—28-ban a konkrét nevek és adatok valóságos tömegével találkozunk; a személy- és helynevek bősége alapján azt kell mondani, hogy ez a pár hónap Pál életének legjobban tanúsított darabja. Rómába érve Pál — Lukács szerint — két éven át akadálytalanul tanított Krisztusról (ApCsel 28,30); ez a könnyű fogság 61-től 63-ig tartott.

Már korai hagyomány azt állította, hogy Pál a Birodalom nyugati tartományaiiban is apostolkodott. Erre a legkorábbi adat római Szent Kelemené, aki szerint „Nyugat határán” is hirdette az evangéliumot. Azonban minden ilyen állítás könnyen a római levélből származhat, amelyben Pál spanyolországi missziójának tervéről írt (15,28). A terv valószínűleg csak terv maradt, azaz Pál sosem szabadult ki fogságából. Véleményünk szerint Pál levélgyűjteményéből a két utolsó, amit maga az apostol írt, a Filemonhoz és a Filippiekhez írt levél, római fogságában kelt. Bár a filippi levélben sok derűlátás fejeződik ki — az öröm témája különös hangsúlyt kap —, figyelmes olvasással kivehető, mennyire a halállal szembesülve készült ez a levél: „Még ha a hitelekért hozott áldozaton és szolgálaton fölül véretem is ontják, örülök és együtt örövendek mindnyájatokkal” (Fil 2,17).

A keresztények helyzete Néró alatt hirtelen, hacsak átmenetileg is, kritikussá válik. A keresztény közösség belső feszültségei alighanem része a problémának. Pál a filippi levélben beszél azokról, akik „nem tiszta szándékkal hirdetik Krisztust, abban a hiszemben, hogy bilincseimben keserűséget szereznek nekem” (1,18). Minden jel arra mutat, hogy a római levél szerzőjét egy megosztott közösség fogadta Rómában, amelynek egy része nem támogatta az apostolt és nem akarta, hogy az ő pogányok közti missziója, amely a törvény megtartását a hellenista keresztények számára gyakorlatilag sutba dobta, tovább folytatódjék. A hagyomány szerint Néró alatt végül is lefejezték és az Ostiai út mellett — ott, ahol ma a római Szent Pál bazilika áll, „a falakon kívül” — temették el. Halála évét nem tudjuk, de bizonyára 64 (a keresztényüldözés kezdete) és 68 (Néró halála) között történt.

2. A páli levelekről általában

Deissmann, neves Pál-kutató,¹⁶ vezette be a „levél” és az „episzto-la” közti megkülönböztetést. Magyarul ugyan nincs külön szavunk

az „episztolá”-ra, de a fogalom ismert. Vannak ún. „irodalmi levelek”, amelyek nem egyetlen személyhez vagy kis számú címzethez szólnak, hanem, mint irodalmi művek, a nyilvánosság számára készülnek még akkor is, ha valós ügyekről van bennük szó vagy ténylegesen felmerült kérdésekre adnak választ. Az ókor ismerte a levelet, mint irodalmi formát, tehát jogos feltenni a kérdést, hogy Pál levelei milyen értelemben szolgálnak ügyintéző vagy irodalmi célt.

Sajnos ismét úgy vagyunk mint az evangéliumokkal: az apostoli levél különleges műfaj, amelynek kialakulását a keresztény egyházi szervezet és a keresztény hit tartalmi-eszmei lényege tette lehetővé, sőt az adott viszonyok közt szükségessé. Pált az adott helyzet kényszere bírta rá, hogy apostoli szavát és jelenlétét levélírással megsokszorozza. Első fennmaradt levele, az első tesszalonikai levél egy páli egyházköztség tényleges gondjait és szükségleteit próbálja ellátni. A helyzet, amelyben az apostol odautazás helyett levelet ír, minden esetben egy kicsit más. A páli levelek között csak egyetlen személyes levél található, amely eredetileg nem „episztola” módjára született, hanem csak egyetlen személy számára íródott. Ez a Filemonhoz írt levél. Ugyanakkor a személyes levél műfajától legtávolabb esik a római levél: ez esetben az apostol olyanoknak ír levelet, akikkel még nem találkozott, csak találkozni akar. Világos, hogy a római levélben közelíti meg legjobban a „nyílt levél” fogalmát: az apostol ebben a levélben be akar mutatkozni, éspedig nem annyira személyét, mint inkább tanítását illetően.

A 2. század óta az egyház tizenhárom páli levelet tartott számon; tizennegyediként a Héber levelet csak később és tétovázva fűzték a gyűjteményhez. A modern bibliakutatás a levelek hitelességét alaposan „átvilágította”. Ma az irodalomban gyakorlati egyetértés uralkodik hét levél hitelessége körül: római, 1—2 korintusi, galatai, 1 tesszalonikai, filippi, filemoni. A kolosszei levél hitelességét sokan védik, az efezusi levélét kevesebben, de nem kevesen. A 2 tesszalonikai levél is vitás eredetű. Kevés kivétellel minden biblikus szaktudós az ún. pasztorális leveleket Pál tanítványainak tulajdonítja. Ezek — a Timóteushoz írt két levél és a Tituszhoz írt levél — az egyházi fegyelem és az apostoli utódlás kérdéseivel foglalkoznak, címzettjük Pál két legismertebb tanítványa, akiket hiteles leveleiben is gyakran említ.

A filippi, kolosszei, efezusi és a Filemonhoz írt levél feltételezi, hogy az apostol börtönben tartózkodik, ezért „fogságban írt” leveleknek is szokás őket nevezni. Ez az elnevezés zavaró, mert a Timóteus-

hoz írt második levél is börtönben mutatja be az apostolt, mint aki közelgő vértanúságára készül.

A szentíráskiadásokban a levelek sorrendje régi hagyományt követ. E sorrend — kisebb kivételekkel — a 3–4. század óta általános. Az egyházakhoz írt levelek megelőzik a magánszemélyekhez írt leveleket. Az egyházakhoz írt levelek viszont a mai kánonban hosszúsági sorrendben következnek, bár a Galatákhoz írt levél és az efezusi levél hosszúsága majdnem egyforma, és aszerint, hogy a szavak vagy betűk számát tekintjük a sorrend megcserélhető.¹⁷

A páli levelek összegyűjtése, rendezése és elterjesztése az 1. század végén kezdődhetett meg, de erről a folyamatról kevés adat maradt fenn. Már római szent Kelemennek a korintusiakhoz írt levele (97 körül) és antióchiai Ignác (110 körül) említ páli leveleket. Sőt, ami talán fontosabb: ezek a levelek maguk is a páli levelek műfaját *utánozva* íródtak. Ugyanez mondható Szent Polikárp fennmaradt leveléről a filippiekhez (135 körül); ez ugyancsak utal Pálnak a filippiekhez intézett „leveleire”.¹⁸ A páli levelek keresztény irodalmi műfajt teremtettek, s ezért egy évszázadon át a kialakulófélben levő keresztény irodalomban nemcsak olvasmányul, hanem példaképül is szolgáltak.

Péter második levele, amely Kr. u. 125 körül íródott, kifejezetten beszél „Pál minden leveléről” (3,15). Ez annyit jelent, hogy a szerző a páli levelek gyűjteményét ismerte. Sőt az is valószínű, hogy ez a gyűjtemény valamilyen értelemben már kánoni jellegű volt, hiszen 2Pét 3,2 szerint a hit mércéjét az Úr tanítása mellett „a próféták és apostolok” szavai képezik. Ez a formula az Ó- és Újszövetség meghatározásának tűnik.¹⁹ Pál „összes levelei” 2Pét 3,15-ben azt a benyomást kelti, hogy a köztudat szerint az apostol fennmaradt leveleinek összessége a keresztény közösségekben közkézen forog és mértékadóan meghatározza a tanítást. Ennek nagyon meg is felel az, amit Tertullianus Markionról elmond. Markion 130 körül kezdhetett el működését és „szentírásába” Lukács evangéliumán kívül csak Pál leveleit vette fel. Ezt úgy indokolta, hogy csak Pált tekintette igazi apostolnak, míg a tizenkettőt Jézus tanításának meghamisításával vádolta meg. Markion a mai kánon tíz páli levelét ismerte el, a pasztorális leveleket és a Zsidókhoz írt levelet nem vette be kánonjába.²⁰ Mindez arra vall, hogy a páli levelek összegyűjtése és általános használatba vétele már a 2. század első évtizedeire befejeződött.

Pál levelei az antik levélirodalom szerkezetét követik. Kevés kivétellel minden levél négy részből áll:

1. Címzés és köszöntés. Ez a levél szerzőjének vagy szerzőinek valamint a címzettnek, illetőleg a címzetteknek a megnevezését jelenti. Pál „társszerzőként” néha megemlíti egyik vagy másik munkatársát is. Amit a későbbiekben „hiteles” vagy „elsődleges” páli levélnek fogunk nevezni, azoknak mindig ő az irodalmi szerzője. A köszöntésben Pál gyakran a „kegyelem és békesség” kifejezést használja. A „charis” (= kegyelem) hangzásban a hellenista „chaire” (szó szerint: örülj!) köszöntésre emlékeztet, míg a „békesség” a zsidó „salóm” köszöntés fordítása.

2. Hálaadás. Ez rendszerint az „eucharistó” (= hálát adok) szóval kezdődik és a címzettek lelki értékeit és kiválóságait foglalja össze. A korabeli leveleknek ezen általános „alkatrészét” Pál nem egyszer eredeti módon kibővíti és a keresztény liturgiára emlékeztető mondatokban imádságos formába önti.

3. A levél tulajdonképpeni tartalma. A páli levelekben rendszerint a hit-kérdések tárgyalását morális tanítás és intelmek követik.

4. Üdvözllet és áldás. Ezt is Pál gyakran a liturgikus imák alapján sajátjaosan keresztény jelleggel ruházza fel. Ebben a részben gyakran személyes üdvözlleteket is küld az egyik egyházközségből a másikba. Azaz a levelek gyakran keresztények neveinek említésével végződnek.

3. A levelek mint a páli teológia lelőhelyei

A páli teológia rekonstrukciójával régi és új egzegéták és teológusok hivatásszerűen foglalkoznak. De a páli teológia rendszerezése leggyakrabban „vaktában” vagy önkényesen történik. A kérdés *módszertani kidolgozása* még várat magára. Természetesen a maguk nemében kiváló rövidebb-hosszabb művek születtek meg, amelyek legnagyobb része sajnos magyarul nem érhető el.²¹ Az alábbiak néhány vezérfonalat határoznak meg arról, hogyan kell (s hogyan nem szabad) a levelekből Pál teológiai „rendszerét” megalkotni.

a) Pálnak nincs kidolgozott „rendszere”. Ilyesmihez legközelebb a római levélben jutott, de ott is legfeljebb az általános üdvtörténetről adott összefüggő, de se nem teljes, se nem igazán rendszerbe foglalt tanítást.

b) A kiindulópont általában helyesen a római levél, bár ez sem áll minden kérdésre. Mégis a teremtés, az ember hivatása, a bűn és a krisztusi megváltás, Izrael üdvtörténeti szerepe, a krisztusi erkölcs lé-

nyege azok a fő témák, amelyek ebben a levélben kapnak legalapossabb tárgyalást. De már a krisztológia és egyháztan terén a korintusi levelek legalább ugyanolyan, ha nem több hangsúlyt kell, hogy kapjanak, mint a római levél.

c) Nem elhanyagolható a levelek elsődleges vagy másodlagos páli eredete. Véleményünk szerint a kolosszei és efezusi levelek sok páli tanítást tartalmaznak, de irodalmi szerzőjük nem Pál. Helytelen tehát az apostol személyes élményét vagy stílusát „felfedezni” e két levél teológiaiailag igen gazdag anyagában. Ugyanakkor nem várható el, hogy e két levél krisztológiája és egyházana szerves egységet alkosson az elsődlegesen hiteles páli levelek teológiai állításaival. Nem „ellentmondásokról” van szó. Egyszerűen a fogalmak és fogalmazás nem azonos töből ered, tehát e téren el kell ismerni, hogy nem azonos gondolatmenettel találkozunk.

d) Ahol maga az apostol fogalmaz, a szöveget nem a rendszerezés világossága, vagy az előadásmód szabatos volta, hanem a képek villanásszerű egymásutánja, a gondolatsor darabossága, a vitatkozó kedv heve, a részleges és egymást kiegészítő gondolatok sora, sokszor ellentétes oldalakról megközelítő egymásutánja jellemzi. Módszertanilag téves az ellentéteket ellentmondássá merevíteni, egy-egy abszolútnak látszó kijelentést, mint valóban abszolút és kivételt nem tűrő elvet felfogni. A páli gondolatokat csak kiegészítve és helyellközzel megszorításokkal ellátva lehet igazán rendszerbe foglalni.

e) Különböztetni kell Pál eredeti elgondolásai, teológiai konstrukciói és olyan szövegek között, amelyek igazában más forrásból átvett, általános apostoli tanítást tartalmaznak. Példaképpen említhető Róm 1,1—4 vagy Fil 2,6—11. Ezekben a szakaszokban az alapszöveg régebbi hagyományt tükröz, csak egyes kifejezések mutatják, hogy Pál más forrásból eredő gondolatokat mindig úgy tesz magáévá, hogy alakít rajtuk, legalább egy-egy kifejezés, kép vagy meglátás erejéig.

f) Az ún. „argumentum ex silentio” (a hallgatásból merített érv) Pál teológiájának kutatásában igen könnyen tévedéshez vezet. Csak azért, mert Páltól aránylag sok szövegünk maradt fenn, még nem következik, hogy ezekben minden számára fontos dolgot elmondott. Pál nem író volt, hanem előszóval dolgozó hithirdető. Nem könyvsorozatot adott ki, hanem egyházakat alapított, amelyekkel később írásban érintkezett. Pál csak az apostoli egyház keretén belül érthető meg: semmiféle kérdés nincs „elintézve” azzal, hogy egyedül Pált idézzük. Rendszerint minden kérdésben kiegészítik tanítását a szinoptikus evangéliumok, főleg Máté valamint a jánosi iratok.

g) A reformáció óta erős a kísértés, hogy Pált önmagában nézzük, míg a 19. században az terjedt el, hogy a kereszténységet mint „Jézus és Pál koprodukcióját” szemléljük, gyakran a kettőt szembeállítva, mint hegeli „tézist és „antitézist”. Az igazság szerint azonban Pál az ősegyház hitére épít, azt tükrözi, fejleszti tovább vagy tágítja ki, de minden szándéka szerint hű is marad hozzá. Ellenfelei nem Péter, mégcsak nem is Jakab, hanem azok, akik a jézusi tanítás minden újdonságát le akarják bontani, hogy a keresztény mozgalmat a zsidó nemzeti és vallásos hagyományok keretei közt megtarthassák.

h) Végül pedig fel kell ismerni, hogy a jánosíratok éppen olyan vagy még inkább elmélyített, elvont és gazdag teológiai gondolatvilágot hordoznak, mint a páli levelek. Az ősegyházat tehát bizonyos értelemben *teológiai pluralizmus* jellemezte, amelyet nem szabad véka alá rejteni azzal, hogy minden újszövetségi idézetet mint egy 1. századi állítólagos „gondolatrendszer” összetevőjét állítjuk be. Az újszövetség teológiai mondanivalójának rendszerbe foglalása csak úgy hajtható végre, ha közben valami újat teremtünk, amelyen belül a források tartalmának lényeges és belső — de nem szükségképpen már előzőleg is átgondolt és kifejezett — gondolati egysége kinyilvánul.

Jegyzetek

1 R. Bultmann Pál vallási hátterét egyszerűen a „hellenista zsidósággal” azonosítja, s így palesztinai neveltetését téves adatként kezeli. Kevesen jegyzik meg, hogy Bultmann részrehajló ítéletének nagy oka van. Ő Pált, mint a szinkretista misztériumvallásoktól már „megfertőzött” zsidót akarta ábrázolni, akire már neveltetésében a zsidóságtól idegen hellenista gondolatok meghatározóbb hatással voltak, mint a palesztinai hazában ápolt törvény iránti buzgóság. Bultmann így próbálta a zsidó vallás „hellénizációja” jegyében megérteni a kereszténység eredetét. A mai kritikusok e pontban is kezdik magukat Bultmanntól elhatárolni. (Vö.: J. Fitzmyer kiértékelését: *According to Paul*, New York/Mahwah 1992, 18—19; hasonló irányban nyilatkozik W. S. Kurz, *Apostolok Cselekedetei*, Kecskemét/Pannonhalma 1992, 91—92.)

2 Fitzmyer fent idézett könyve (20—24) az adatokat részletesen közli. Sajnos a holt-tengeri tekercsek kiadása körüli viták sok zavaros fogalmat népszerűsítettek. Így pl. J. M. Allegro, a kérdéses szövegek egyik első kiadója, azt a kritikát kapta, hogy az elsőnek megtalált olyan héber szöveget, amely „a törvény tetteit” említi, félreolvasa, mert nem „ma’ase torah” (a törvény tettei) hanem „ma’ase todah” („hálaadás tettei”) áll a kéziratban. A héber R (resh) és D (daleth) valóban nagyon hasonlítanak, ezért meg kellett várni az anyag fényképes kiadását ahhoz, hogy Allegro szövege igazolást nyerjen.

Közben azonban egy sor más szöveget is sikerült elolvasni ugyanezen barlangból, amelyben a „ma’ase torah” („a törvény tettei”) világosan olvasható és többszörösen szerepel.

3 Bultmann jóvoltából lett általánossá az ókor tudósai között (akik nem biblikus szakemberek) az a felfogás, hogy a korakereszténység és a misztériumvallások lényegében hasonló vagy azonos igényeket elégítettek ki. Vö.: pl. a nagyrabecsült és túl fiatalon elhunyt Mócsy András véleményét „Pannónia földjén” c. cikkében: „A kereszténység is csak azért vált uralkodóvá, mert ugyanazt a vágyakozást fejezte ki, amely a keleti misztériumok felé hajtotta az embereket.” Szombathy Viktor (szerk.), *A magyar régészet regénye*, Budapest 1976, 81.

4 E szöveg ideológiai nehézségei elől a magyar fordítások megfutamodtak. BD, SzIT első kiadása és PB a „tanúbizonyosság” vagy „tanúságtétel” szót és nem a „titok” szót használja. Ezzel mindegyik követi a vatikáni és a bezae-i kódex szövegvariánsát, amelyekben „martyrion” áll „mystérion” helyett. BD 1991-es új kiadása körülírással próbálkozik: „amiről Isten tesz tanúságot”. De ez is a szövegkritikailag gyenge lábon álló „martyrion” fordítása, még csak nem is szerencsésebb, mint „az Isten tanúságtétele” a korábbi kiadásokban. SzIT 1979-es javított kiadása végre a helyes szövegformát tükrözi: „Isten misztériumát”.

5 „Úgy tekintsenek bennünket, mint Isten szolgáit és titkainak megbízottait” (BD); „Isten titkainak sáfárait” (PB); „Isten titkainak gondnokait” (SzIT). SzIT jegyzete nagyon egyoldalú, amikor az „Isten titkait” a „kinyilatkoztatott igazságokkal” azonosítja, mintha a „hittitkokról” volna szó s nem arról, hogy az üdvösségtervet Isten Krisztus keresztje által — ami embernek ostobaság, de nekünk Isten bölcsessége és ereje — valósítja meg.

6 A qumráni „misztérium” fogalma mögött az arám „raz” szó használata rejlik, ahogy ezt Dániel profétánál olvassuk: 2,18. 19. 27 stb. Vö.: J. Fitzmyer, *According to Paul*, 26.

7 J. Fitzmyer, *According to Paul*, 26—35. Ugyancsak: J. Fitzmyer, *101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, New York/Mahwa 1992, 125—130.

8 R. Pesch, *Apostelgeschichte* II, 267.

9 Megfontolandó, hogy mind a három szöveg szerzője-kiadója Lukács, aki tehát szándékosan háromféle módon adja elő a történetet, vagyis teljesen tudatában annak, hogy egy történet elmesélése a részletek szintjén változhat, még hogyha maga az apostol beszéli is el.

10 A „bennem” szó szerinti fordítás, amelyet magyar fordításaink (BD, SzIT, PB) hűségesen követnek. Ebben az értelmezésben a „bennem” szó az élmény belső, szubjektív jellegére utal. De mint ún. nyelvi „hebraizmus”-t, lehetne eszközhatározó értelemben is fordítani: „általam”. Ez utóbbi esetben Pál meghívásának apostoli céljáról beszél: Isten általa mutatja meg magát (ti. másoknak). Az angliai kiadású *New English Bible* így fogja fel a szöveget: „to me and through me”.

11 Egyesek szerint ez a kifejezés Gal 2,14-ben szándékosan a Péterrel kapcsolatos hagyományra utal, amelyről Mt 16,17 értesít. Ahogy Péternek sem „test és vér”, hanem az Atya nyilatkoztatta ki Fiát, úgy Pál sem emberi, hanem isteni forrásból kapta apostoli hitét és megbízatását: ő is közvetlen kinyilatkoztatást kapott.

12 Vö.: Farkasfalvy D., *A római levél*, 82.

13 Cadbury nyomán („Paul’s Missionary Journeys as Reflected in His Letters”: *Journal for Biblical Literature* 74 (1955)80—87) Fitzmyer, *According to Paul*, 38—43 megvédi a páli levelek és Lukács műve közti alapvető harmóniát. Egyben azt is állítja, hogy az apostoli zsinat és a Gal 2,1-ben említett utazás Jeruzsálembe ugyanarra az eseményre vonatkozik. A galata levél címzettjei azonban valószínűleg nem az első apostoli körúton megtérített pogány eredetű hívek. Erről a 11. fejezetben többet kell mondanunk.

14 Alighanem ekkor téríti meg azokat a galatákat, akiknek később levele szől.

15 Farkasfalvy D., *A római levél*, 198—199.

16 Paulus, Tübingen 1925.

17 Egy írásmű „hosszát” az ókorban pontosan számon tartották. Ahogy az újságírókat a modern időkben a „flek”-ek száma szerint fizetik, úgy a könyvmásolás költségét a sorok (görögül: stichoi) alapján számítottak ki. A sorokat meghatározott szabályok szerint számolták („stichometria”). Később a kánoni gyűjtemények gyakran közölték — ugyancsak sorok szerint — az egyes könyvek hosszát, főképp azért, hogy ne lehessen őket szándékosan vagy véletlenül megkurtítani.

18 Egyes szerzők a többes számból azt látják bizonyítva, hogy Pál több levelet írt a filippiekhez. Mások szerint Polikárp pongyolán fejezi ki magát. Az sem kizárható, hogy ismert más apokrif leveleket „a filippiekhez” vagy hogy úgy gondolta, hogy Pál levelei minden egyházhoz szólnak. Ez utóbbi a Muratori Kánon álláspontja.

19 Vö.: D. Farkasfalvy, „Prophets and Apostles. The Conjunction of the Two Terms before Irenaeus”: W. E. March, *Texts and Testaments*, San Antonio 1980, 109—134.

20 A források nem annyira világosak, hogy meg lehetne állapítani, miért nem fogadta el ezeket a pasztorális leveleket. A legvalószínűbb az, hogy nem feleltek meg annak a tanításnak, amelyet hirdetett. Markion Lukács evangéliumát is ezen az alapon kurtította meg.

21 A teljesség és szakszerűség látszata nélkül néhányat említünk: C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today*, London/Glasgow 1920 (legutolsó kiadás: 1964); L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres*, Paris/Bruges 1962; J. Fitzmyer *Paul and His Theology, A Brief Sketch*, Englewood Cliffs 1989 (2. kiadás).

TIZEDIK FEJEZET

ELSŐ LEVÉL

A TESSZALONIKAI AKHOZ

1. A címzettek

Tesszalónika, a mai Szaloniki, Makedónia fővárosa volt, kikötőváros az Égei tenger partján. Pál második apostoli útján jutott el ebbe a városba. Az ApCsel 17,1—17 szerint az apostol három szombatot át beszélt a zsinagógában, bizonyítva az írásokból, hogy Jézus a Messiás. Lukács szerint a tesszalónikai zsinagógában Pál fő témája az volt, hogy „a Messiásnak szenvednie kellett és föl kellett támadnia”.¹ Pálnak azonban a zsinagógában nem volt sikere. Igehirdetése elsősorban az ún. „istenfélőkre” — a zsidó vallással szimpatizáló pogányokra — volt hatással, akiknek sereges megtérése a zsidókban féltékenységet keltett. Csakhamar Pál és társai ellen szervezett tüntetés tört ki, Pál szállásadóját, Jázont a városi vezetőség elé állították; Jázonnak gondoskodnia kellett, hogy Pál és munkatársa, Szilás² elhagyja a várost.

A levél röviddel, talán csak néhány hónappal, Pál ottani működése után kelt. Az apostol a levélben maga is elmondja, hogy miután Tesszalónikából eltávozott, Athénbe ment, de visszaküldte Timóteust, hogy hírt kapjon általa a tesszalónikai közösség helyzetéről (1Tessz 3,2).³ Timóteus beszámolója az apostolt nagy örömmel és hálával tölti el.

A levél ebből az érzésből táplálkozik és a páli írásoknak egyik gyöngye. A címzésben Pál mellett Szilvánusz és Timóteus neveit olvassuk, Lukács elbeszélése szerint is ez a három személy prédikált Tesszalónikában (ApCsel 17,4. 14). Hogy a fő szerző Pál, azt már 1Tessz 2,18 sejteti, mert a többes számból itt egy félmondatra egyes szám lesz: „el akartunk menni hozzátok, én Pál ismételten is”. Pár sorral tovább aztán a „tulajdonképeni szerző” azonossága egészen világossá válik, mert bár a többes számú alany megmarad, Timóteust nem zárja magába, hanem *egyedül* Pálra vonatkozik: „Ezért, mivel

nem bírtuk tovább, elhatároztuk, hogy *egyedül maradunk* Athénben és elküldtük hozzátok *Timóteus* testvérünket.” Itt — ha nem tévedünk — Pál érdekes módon úgy próbál a missziós „team” nevében, tehát „kollektív” módon beszélni, hogy közben világos: ő a missziós munkának egyszemélyes feje, és a levélben kifejeződő tekintély is személyéhez kapcsolódik.

A levél szépségét azonban éppen az adja meg, hogy Pál — minden tekintélyi fellépése és öntudata ellenére — az atyai-anyai gyengédség és szeretet nyelvén beszél tesszalonikai gyermekeihez: „Bár mint Krisztus apostolai érvényesíthettük volna tekintélyünket, olyan gyöngédek voltunk hozzátok, mint egy édesanya” (2,7); „mint az atya gyermekét, úgy intettünk és buzdítottunk titeket” (2,11). „Ki volna a mi reményünk, örömünk és dicsekvésünk koronája Urunk Jézus eljövetele napján, ha nem ti? Ti vagytok a mi dicsőségünk és örömünk” (2,19—20).

Ugyanakkor a levél tele van a kiállt szenvedésekre való utalással. Mind Filippiben, mind Tesszalonikában az apostolt társaival együtt tömérdek megaláztatás és üldözés érte, de a hívekben az apostoli igehirdetés nem mint emberi szó, hanem Isten ígéjének csodálatos erejével munkálkodott (2,13).

2. A levél különleges célja és mondanivalója: oktatás a parúziáról

Az apostol nyilvánvalóan azért küldi levelét, hogy a tesszalonikai híveket a hitben megerősítse, személyes kapcsolatát velük még szorosabbra fűzze, s hogy általában kifejezze azt a mély és maradéktalan örömet, amit a városban kialakult keresztény csoport hűsége és jósága táplál benne. Az első fejezetek mutatják, hogy ez az első apostoli levél mindenképpen Pál jelenlétét akarja pótolni.

Másodlagos fontosságúnak tűnik a negyedik fejezet tartalma, amellyel Pál egy neki — akár szóban, akár írásban — feltett kérdésre válaszol. 4,13—18 rövid feleletben válaszol azok aggodalmaskodására, akik attól tartanak, hogy az elhunyt testvérek — akik a földön nem érik meg az Úr második eljövetelét, a parúziát — nem jutnak be az örök dicsőségre. A páli szöveg túl rövid ahhoz, hogy pontosan lássuk, mi adott okot Pál prédikációjában erre a félreértésre. Az mégis világos, hogy Pál úgy prédikált, mint aki feltételezte az Úr második eljövetelének egy nemzedéken belüli bekövetkezését. Hiszen így ír: „mi élők, akik az Úr eljöveteléig megmaradunk” (4,15). Ezt az „Úr tanítá-

sára” alapozza. Vajon mit tanított Pál a tesszalónikaiaknak és honnan merítette az „Úr tanítását”?⁴ A legszembeütőbb párhuzamokat Máté eszkatologikus beszéde (Mt 24—25) szolgáltatja. Ezért tanulságos 1Tessz 4—5 és Mt 24—25 ide vonatkozó darabjait párhuzamba állítani:

1Tessz	Mt
Mi élők, akik az Úr eljöveteléig megmaradunk (4,15; vö.: 4,17).	Nem múlik el e nemzedék, amíg mindez be nem következik (Mt 24,35).
Ami az időt és órát illeti, testvérek, arról szükségtelen írnom (5,1). Hiszen magatok is tudjátok, hogy az Úr úgy jön el mint éjjel a tolvaj (5,2).	Azt a napot és azt az órát azonban senki sem ismeri (24,36). Ha tudná a házigazda, mikor jön a tolvaj, bizonyára virrasztana (24,43).

(Példabeszéd a tűzszűről)

Ne is aludjunk hát, hanem legyünk éberek és józanok. (5,6).	Valamennyi elálmosodott és elaludt (25,5). Virrasszatok tehát, mert nem ismeritek sem a napot, sem az órát (25,13).
---	---

A fenti párhuzamok azt mutatják, hogy Pál az „Úr tanításáról” behatóan prédikált, hiszen most, amikor hívei egy részletkérdésre *visszakérdeznek*, emlékezteti őket arra, amit tanított, vázlatosan összefoglalva a parúziáról szóló jézusi tanítást. Meglepőnek kell-e találnunk, hogy eszkatologikus összefoglalója annyira hasonlít a Máté-evangélium gondolatmenetére? Ha komolyan vesszük mindazt, amit Máté evangéliumának *korai* és *antióchiai* eredetéről már elmondtunk,⁵ akkor inkább várható, hogy Pál, aki erre a második missziós körútjára is Antióchiából indult el és munkatársait is onnan vitte magával, ugyanazt az anyagot használja, mint ami Máténál megtalálható. Valószínűleg a fenti anyag önmagában nem volna elégséges annak bizonyítására, hogy a Máté evangélium akárcsak részleteiben is, már írásban Pál rendelkezésére állt volna. Annyi azonban állítható, hogy Pál hiteles forrásokból szerezte a Jézus-hagyomány anyagát, s ezt hűségesen átadta híveinek.⁶

3. A levél egysége és szöveghűsége

A levél egyetlen részének hitelességét kérdőjelezi meg a mai biblikusok jelentős száma, főleg Németországban. Aki az ApCsel 17,1—7 beszámolójának a tesszalónikai egyház alapításáról hitelt ad, nehezen látja, miért volna kétséges e részlet hitelessége. Aki azonban az Újszövetséget mindenáron „antiszemita” betoldásoktól akarja megszabadítani, nyilvánvalóan megütközik ezen a szövegen:

„Ti, testvéreim, követői lettetek Isten júdeai egyházainak, amelyek Jézus Krisztusban vannak. Hiszen ugyanazt szenvedtétek el saját népetektől, mint azok a zsidóktól. Azok az Úr Jézust és a prófétákat is megölték, s minket is üldöztek. Ezért Istennek nem kedvesek, s az emberek ellenségei. Utunkban állnak, hogy ne hirdethessük az igét a pogányok üdvösségére. Így betöltik bűneik mértékét és teljes erővel rájuk nehezedik az Isten haragja” (2,14—16).

A szöveg kétségkívül kemény. De nemcsak azt kell figyelembe venni, hogy maga Pál is zsidó, hanem azt is, hogy amiképp üldözői, akiket a szövegben egyszerűen „a zsidók”-nak nevez, úgy az üldözöttek, a júdeai egyházak tagjai, szintén fajilag és nemzetileg zsidók. Tehát a szöveg legközelebbi párhuzama ismét csak a szinoptikus hagyományban, pontosabban Máté evangéliumában található: „Ezért küldök hozzátok prófétákat, bölcseket és írástudókat. Némelyeket közülük megölték és keresztfeszíttek, másokat megostoroztak a zsinagógákban és városról városra üldözték. Így rátok száll minden igaz vére, amely kiontatik a földre...” (Mt 23,34—35). Pált éppen tesszalónikai működése előtt és után üldözték városról városra, és pedig „a zsidók”, azaz a zsidóság hivatalos vezetői, akik először Júdeában utána a diaszpórában vetették el a megfeszített Megváltót.⁷ A szövegben tehát nincs semmi anakronizmus, nincs semmi „visszavetített” antiszemita gondolat, amelyet egy későbbi redaktor Pál szájába adott volna. Pál azt a jézusi tanítást hirdette, amit Máténál is olvasunk.

A kéziratoss vagy patrisztikus anyag semmi jelét nem mutatja annak, hogy 1Tessz valaha is ezen versek nélkül közkézen forgott volna: a fenti szakasz minden kéziratban szerepel. Van, aki megjegyzi, hogy 2,14—16 kihagyásával a szöveg „zökkenőmentesebb” vagy „olvasmányosabb”, de ez teljesen szubjektív érv. A szakasz az előző versek gondolatmenetébe logikusan beleillik, legfeljebb annyira szűkre sza-

bott irányban vezeti, hogy a 16. verset követően Pálnak vissza kell kanyarodnia az előző témához. De ha Szent Pál szövegeit a gondolatmenet „zökkenőmentessége” érdekében „átjavítanánk”, leveleinek zömét a könnyebb olvashatóság érdekében teljesen át kellene írni és sok más autentikus részt is ki kellene hagyni. 1Tessz 2,14—16 minden ismert kritérium szerint a levél elidegeníthetetlen része.⁸

4. A levél jelentősége

Mint Pál legkorábbi fennmaradt levele, 1Tessz a bibliakutatásban fontos szerepet játszott és játszik. Ez a jelentőség kettős: kritikai és teológiai.

a) A levél bibliakritikai jelentősége

Minden utalás Pál „teológiai fejlődésére” vagy missziós működésének kezdeteire szükségképpen ennek a levélnek vizsgálatát vonja magával. A páli levelek műfaji meghatározásában is fontos kérdés, vajon 1Tessz „nyílt levél”-e, tehát „episztola”, vagy inkább a magánlevelek mintájára készült. 1Tessz behatóbb vizsgálata mutatja meg, hogy a magán és nyílt levél között éles határvonal meghúzása a páli levelek esetében többnyire lehetetlen. Míg Pál a többes számú alanyhoz az egész levélen át ragaszkodik, tehát a levelet a címzésnek megfelelően maga és társai nevében írja, újra és újra kiderül, hogy a lehető legszemélyesebben szól, és ismételten saját egyéni érzéseit fejezi ki.

1Tessz 2,14—16 eredeti hitelessége ugyancsak igen fontos. Azt bizonyítja ugyanis, hogy az apostol működése — annak ellenére, hogy a Galata-levél szerint az evangéliumnak a „körülmetéletlenek” számára való hirdetésére kapott hivatást (Gal 2,7) — nagyon hasonlított arra, amit Lukács az Apostolok Cselekedeteiben leírt: működését egy-egy városban a zsinagógákban kezdte, s csak a zsidó közösség negatív magatartása bírta rá, hogy rövid időn belül az „istenfélőknek” kezdje hirdetni az evangéliumot. Ezért azonban mind Júdeában, mind a missziós körutakon a zsidó közösségeknek hamarosan „első számú közellenségévé” vált. Viszonya a zsidó vezetőséggel mindinkább romlott, s ez végül egész munkásságának legfőbb akadályává vált.

Amit Pál a parúziáról ebben a levélben mond, a keresztény eredetek történeti feldolgozásában aránytalan fontosságot kapott. A liberális bibliakritika főképp 1Tessz 4,13—5,11-re alapította azt a felfogást,

hogy az első keresztény nemzedék történelmi távlat nélkül a küszöbön álló parúziára alapította életét. Az 1. század keresztény „dogmafejlődését”, főleg a krisztológia és az egyháztan alakulását, az *elmaradt parúzia* okozta csalódásra próbálták visszavezetni. Ez a nézet még mérsékelt fogalmazásban is több tévedést mint igazságot szült. A jelzett szakasz nyilvánvalóan a tesszalónikai hívek kérdésére felel. A felelet feltételezi a kérdést, amelyet azok feltettek, de az nem maradt ránk. Mégis először a kérdést kell rekonstruálni ahhoz, hogy a felelet sajátos nyelvezetét megértsük. A feleletben a „mi, akik élünk” minden jel szerint a kérdés megfogalmazásához tartozik. Feltételezhető ugyanis, hogy a hívek nem absztrakt kérdést vetettek fel, hanem ténylegesen a keresztények közül egyesek Pál ottléte óta elhaláloztak, s a közösség egy része most nem tudja, hogy ezek osztozni fognak-e a parúzia örömeiben. A kérdés tehát valószínűleg így hangzott el: „Ha most a közeljövőben az Úr eljönne, vajon azok, akik elhaláloztak, ugyanúgy részesednének-e a parúzia boldogságában, *mint mi, akik még életben vagyunk?*” Pál tehát a kérdést úgy kezeli, ahogy feltették. Amikor azt mondja: „mi, akik életben vagyunk” (hémeis zóntes), nem azt jelenti ki, hogy saját maga a parúziáig életben marad, hanem megismétli a kérdésfeltevés szövegét. Ezért is fontos, hogy hangsúlyozza azt, amit az evangéliumokban a Jézus-hagyomány ősi rétegeihez tartozik: a parúzia idejét senki nem tudja! Pál más levelei világosan vallják, hogy saját halálával reális módon számol és szembenéz, tehát a parúziáig való életben maradását sosem látta biztosítva.

Van persze a dolognak egy másik oldala: a tesszalónikai levél írásakor Pál természetesnek tartja, hogy bár nem tudjuk az Úr eljövételének idejét, feltehetőleg még belátható időn belül megtörténik. Ezt a feltételezést azonban a későbbi levelek egyre kevesebb biztonsággal, vagy egyáltalán nem mutatják. Pál gondolkodása változik, vagy a neki adott kinyilatkoztatás fénye nő? Egyre megy: ahogy az evangélium terjesztésének problémája kibontakozik, látnia kell, hogy a zsidóság a maga egészében *most még* nem tér meg: először a pogányok fognak megtérni és válnak eszközévé a zsidóság megtérésének. A római levélben (nyolc évvel később) már így látja ezt Pál, és ezért a parúzia egy távolodó horizontra húzódik vissza. Itt nem „az első keresztények csalódásáról” van szó az elmaradt parúzia miatt, hanem a kinyilatkoztatás objektív, tartalmi gazdagodásáról.

b) A levél teológiai jelentősége

Csak néhány szempontra mutatunk rá.

i) Krisztus kereszttje és feltámadása alapvetően fontos. Pál legelső levele és az Újszövetség legrégebbi dokumentuma szerint: „hisszük, hogy meghalt és föltámadt” (4,14), — ez a hitvallások nyelve, Pál itt idéz, tehát hivallási „formulát” használ. Kr. u. 50-ben, mintegy 20 évvel Jézus felfeszítése után, ez a keresztény hit megfogalmazása dióhéjban.¹⁰

ii) A címzés a legrégebbi szöveg, amely a három — a mai szaknyelven — „teológiai erényt” felsorolja: a *hit* tettei, a *szeretet* fáradozásai és a *remény* állhatatossága (1,3).

iii) Talán nem érdektelen, hogy amikor Pál az erkölcsös életéről kezd beszélni, először és elsősorban a szexuális tisztaságot hangsúlyozza: 1Tessz 4,1—8. A római társadalom szelleme olyan volt, mint a mai nagyvárosoké. Az első keresztények számára, akik nagyrészt városlakók voltak, nem falusi népesség, hangsúlyozni kellett — akárcsak manapság — a nemi élet fegyelmét és tisztaságát az őket körülvevő kultúrával szemben. Mai hozzáállásunkat a kérdéshez, még ha helyes is, a nem-keresztények vagy nem-hívók könnyen azonosítják a 19. század puritánizmusának „túlhajtásaival”. Hogy ez legtöbbször elhamarkodott általánosítás, éppen ez a páli levél bizonyítja. Pál viszont nyomban a szexuális élet kérdései után a „testvéri szeretetről” kezd beszélni (4,9—12).

Jegyzetek

1 Akik ezt a témát az első tesszalonikai levélben hiába keresik és Lukács „sematikus” elbeszélését hibáztatják (vö.: R. Collins, „First Thessalonians”: *The New Jerome Biblical Commentary*, 773), téves feltételezésből indulnak ki. Pál zsinagógai beszéde Tesszalonikában sikertelen volt. Míg ő a „szenvedő Messiásról” beszélt, hallgatói fellázították a hatóságokat, mondván, hogy a császár ellen beszél, mert Jézus királyságát hirdeti (vö.: ApCsel 17,7). Akikhez a levél szól, nem a zsinagógában előadott beszéde alapján tértek meg.

2 Ez az a Szilász vagy Szilvánusz, aki Márk és Barnabás helyébe lépve lesz Pál kísérője (vö.: ApCsel 15,40).

3 ApCsel 17,10—15 szerint Pál Tesszalonikából Bereába, onnan Athénbe ment, de Szilvánuszt és Timóteust Bereában hagyta. Pál levele és Lukács elbeszélése lényegében megegyezik, a fő különbség az, hogy a levél a bereai missziót nem említi. Egyes kritikusok Lukács elbeszélését hihetetlennek állítják be, mondván, hogy Pál három hétnél jóval hosszabb ideig működött a vá-

rosban. Lukács azonban csak azt mondja, hogy a zsinagógában három szombaton keresztül prédikált, majd rögtön hozzáteszi, hogy az „istenfélő görögök” alkották a megtért keresztények nagy részét. Ez máris arra utal, hogy Pál nem a zsinagógái beszédeivel, hanem csak azok utáni működésével ért el eredményt, és pedig elsősorban nem-zsidók körében.

4 Az „Úr tanításának” Mt 24-re való vonatkoztatása nem újkeletű. Vö.: B. Orchard, *Thessalonians and the Synoptic Gospels*: *Biblica* (1938) 1—19. Akik Máté evangéliumának eredetét „kénytelenek” (azért, hogy Márktól és Q-tól függjön) a század utolsó 15 évére tenni, ebben nem tudnak egyet érteni. Ugyancsak Pálnál az „Úr tanítását” a parúziáról 1Tessz 4,15—18-ra korlátozzák. Vö.: R. Collins, „First Thessalonians”: *The New Jerome Biblical Commentary*, 778.

5 Lásd fent 51. oldal.

6 1Tessz 4,1 is utal „az Úr Jézus nevében (szó szerint „az Úr Jézus által”) adott utasításokra”, tehát olyan tanításra, amely Jézusra megy vissza. A szöveg így folytatódik: „Isten akarata ugyanis az, hogy szentek legyetek (szó szerint: a ti megszentelődésetek).” Talán Kiv 11,44 és 19,2 az, amire Pál utal („szentek legyetek, mert én is szent vagyok”), de lehet, hogy ezt a jézusi mondatához kapcsolja: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48).

7 Véleményem szerint e pontban derül ki, mennyire nem légből kapott az, amit ApCsel 17,2—3-ban olvasunk. Pál azt hirdette a tesszalonikai zsinagógában, hogy a Messiásnak szenvednie kell; a helyi zsidóság ezt a messiásfogalmat vetette el, majd a saját messiási várakozásaik alapján vádolták meg Pált azzal, hogy Jézust, mint királyt hirdeti, s evvel „a császár parancsai ellen” lázít. Ez valóban a Jézus elleni hajsza megismétlése volt.

8 Vö.: R. F. Collins, *Apropos the Integrity of 1Thess: Ephemerides Theologicae Lovanienses* 65 (1965) 67—106. = *Studies on the First Letter to the Thessalonians, Bibliotheca Eph. Theol. Lov. LXVI* (University Press) 96—135.

9 A liturgiában elterjedt cím: „a pogányok tanítója” (*doctor gentium*) csak a pasztorális levelekben jelenik meg: 1Tim 2,7.

10 Vö.: még 1Tessz 5,9.

TIZENEGYEDIK FEJEZET

LEVÉL A GALATÁKHOZ

1. A levél címzettei és keltezése

Aki Pál egyéniségét — szenvedélyes, öntudatos, merész és teremtő személyiségét — akarja megismerni, elsősorban ehhez a levélhez fordul. Keltezése körül a bibliakritika már megharcolta harcait. 30—40 évvel ezelőtt a biblikusok nagy része korai dátummal látta el, feltételezve, hogy Pál első missziós körútja után, közvetlenül az apostoli zsinatot követően 49 körül íródott. Eszerint a levél címzettjei a dél-galáciai római városok lakói lennének (pisidiai Antióchia, Iconium, Lystra, Derbe), akiket Pál és Barnabás közösen térített meg (vö.: ApCsel 13—14).

Közelebbi vizsgálat nem erősíti meg ezt a feltételezést. Már a levél címzésében a „galaták” kifejezés aligha utalhat római városok kozmopolita lakóira, hanem azokra „galatákra”, akik kelta azonosságukat, sőt talán kelta nyelvüket is megtartották és Galácia északi részét lakták. Galácia ugyan egy római tartomány neve is volt és ilyen értelemben egészen a tengerig lehúzódott, de nevét a kelta eredetű galatáktól kapta, akik a tartomány északi részét lakták. Az apostol északgaláciai missziós munkájáról az Apostolok Cselekedetei csak kétszer emlékezik meg. Pál második körútján a dél-galáciai városok meglátogatása után Frigián és a *galaták földjén* ment keresztül (ApCsel 16,6). Harmadik útján ezt a vidéket ismét meglátogatta (ApCsel 18,23). Lukács tehát tudja, hogy Pál a nemzetiségileg „galata” népesség között is munkálkodott, de erről a misszióról vagy nem voltak részletesebb adatai vagy szándékosan nem kívánt további részletekbe bocsátkozni.¹

E helyzet talán Lukács idejében már a múlté volt, de nem annyira távoli múlté, hogy Lukács — ha tudott is róla — tanácsosnak láthatta az egész Egyház előtt nem kitergetni. Mindenesetre a levél egyértelműen jelzi, hogy az apostol működése itt komoly akadályokba ütkö-

zött. Pál távozása után más misszionáriusok érkeztek és „egy másfajta evangéliumot hirdettek”, amely súlyos zavart okozott. Az új hithirdetők működése nemcsak Pál szavahihetőségét veszélyeztette, de szembeszállt azzal a keresztény életformával, amelyre ő — mint kifejti: Péterrel, Jakabbal és Jánosssal egyetértésben (vö.: Gal 2,9) — galáciai híveit oktatta. Ezek a „hamis testvérek” (Gal 2,4) Jakabra hivatkozva (vö.: Gal 2,12) a mózesi törvény megtartását követelték, holott Pál világossá tette előttük, hogy az üdvösség a hitből és nem a törvényből fakad.

Pál hallatlan erős nyelvet használ. A 3. fejezet bevezető szavainak keménységét — nem lenne túlzás azt mondani: durvaságát — a mai olvasó alig érzékeli. „Ti oktan galaták” — mondja, s ez olyasmi, amit ha manapság egy politikus mondaná nyilvánosan, azonnal „faji” vagy „nemzetiségi megkülönböztetéssel” vádolnák. Kb. olyan jellegű kitérés ez, mintha érvelés közben azt mondanánk: „ti buta parasztok” vagy „svábok” vagy „tótok”: a szidalmazó kifejezésben az „ostoba” és a „galata” szó egybekapcsolódik. Csak egy nagyon szerető és nagyon elkeseredett apa részéről tudunk ilyen gorombaságot a *megsértett szeretetnek* betudni. Ő mondhatja kamasz fiának: „te ostoba kölyök, hogy lehetsz olyan korlátolt, hogy az első jött-ment szavának hitelt adsz szemben azzal, amit én mondtam neked?!” A „galaták” szó erejét — és funkcióját — veszti, ha e mondatban nem nemzetiségi hovatartozásra utal. Dél-Galácia városlakóinak ilyen szidalom nem járhatott ki, ott ugyanis mindenki — Pál híveit beleértve — bevándorlott görög volt, nem „galata”.

A levél így csakis az apostol harmadik útján íródhatott. Hogy pontosan mikor, nem tudni, de alighanem röviddel azután, hogy Észak-Galáciát másodszor meglátogatta, vagyis a harmadik apostoli körút elején, valamikor 52 és 55 között, valószínűleg a korintusi levelek, és biztosan a római levél előtt. A levélben ugyanaz a szenvedély lobog, mint a korintusi levelekben. Csak a téma más, az apostol harci kedve azonban hasonló. Az általa megtérített híveket ugyanabban a személyes, helyenként személyeskedő modorban korholja, miközben szó-párbajt vív minkenkivel, aki konkolyt hullatott vetésébe, vagy az „evangélium igazságát” (Gal 2,5. 14) veszélyeztette.

2. A levél keletkezésének körülményei

A fentiek alapján világos, hogy Pál szorult helyzetben írja a levelet. A szokásos „hálaadás” hiányzik a levélből. Már az első vers támadó éllel indul. Pál a maga apostoli tekintélyét olyan erőteljesen védi, hogy nyilvánvaló: ami történt, az ő apostoli voltát vonta kétségbe és hithirdetésének valóságát kérdőjelezte meg. Hogy *pontosan* mi történt, nehéz rekonstruálni. Az apostol mindenestre nem „hálát ad” a galaták hitéért, hanem meglepetésének, sőt rosszallásának ad kifejezést („csodálkozom”: 1,6), hogy hívei egy „más evangéliumhoz” pártoltak át. Mielőtt ennek a „más evangéliumnak” a mibenlétét tárgyalná, két dolgot közöl: egyrészt ilyen „más” evangélium — attól különböző, amit ő hirdet — nem létezik, csak hamisításnak lehet az eredménye, másrészt, mégha égből alászállott angyal is hirdetné, átkozott („anathema”) legyen, mert isteni kinyilatkoztatást hamisít meg. Ezek nagyon-nagyon kemény szavak.

A levél további, izzóan szenvedélyes soraiból azután két probléma kristályosodik ki. Az egyik az, hogy az új hithirdetők megpróbálták tekintélyét aláásni. Arra hivatkoztak, hogy ő nem tartozik az eredeti apostolok közé, a hit igazságát és az apostoli küldetést „másodkézből” kapta. A Krisztus-hit dolgában tehát nem az ő, hanem a jeruzsálemi apostolok szava a mérvadó, elsősorban Péteré és Jakabé. Pál erre így felel: őt, Pált is közvetlen isteni hívás választotta ki, kinyilatkoztatásban volt része, amikor a damaszkuszi úton a feltámadt Jézus megjelent neki. Tehát az ő tekintélye semmivel sem kisebb, mint a többi apostolé (vö.: 1,13—16). E pontban Pál az ő sajátos „ugrásszerű” logikai lépéseivel, mintegy „ellenpontos módszerrel” bizonygatja igazát. Előbb túllő a célon, mert azon erősködik, hogy nem hallgatott emberi tanúságtételre — ahogy ő mondja: „testre és vérre” (2,16) — sőt nincs is szüksége arra, hogy a többi apostol támogatását megkapja. Az emberi tekintély mit sem számít, mert „Isten nem személyválogató” (2,6). Később azonban mindent megtesz, hogy bebizonyítsa: „akik őt időrendben megelőzték az apostoli hivatásban”, és „oszlopoknak” számítanak, tehát Péter, Jakab és János, őt mindenben biztosították támogatásukról és az egyetértés jeléül jobbukat nyújtották (2,8—9). Rögtön ezután kiderül, hogy a vitatéma nem új, hiszen a mózesi törvény megtartásáról vita tört ki már Antióchiában, s ő, Pál nyilvános szemrehányást tett Péternek, aki ugyan vele elvben egyetértett, de a mindennapi gyakorlatban nem viselkedett következetesen.

A baj tehát nyilvánvalóan a galaták közt agitáló zsidó-keresztények tevékenységéből fakadt. Gyökerében nem újkeletű probléma. Az Antióchiából kiinduló misszióscsoport ezzel a kérdéssel otthon sem tudott igazán dűlőre jutni, azaz: elvben igen, de gyakorlatban nem. Most tehát megint egy soha nem oldott vitakérdés mérgesedett el. Aki az Apostolok Cselekedeteit ismeri, nyilván elcsodálkozik: hát nem oldott meg mindent az a bizonyos „apostoli zsinat” öt-hat évvel a galáciai események előtt? A válasz csak az lehet, hogy — amiként ez a történelemben oly gyakran megismétlődik — minden csak elvileg, a „tárgyalóasztal” körül oldódott meg. Pál is azt mondja, hogy közte és apostoltársai között nincs elvi különbség. A problémák azonban gyakorlatilag megoldatlanok maradtak, ahogy ezt további megfontolások is eléggé valószínűvé teszik.

Pál, amikor a maga igazát elmondja, betekintést enged azokba a belső feszültségekbe, amelyek a zsidó és pogány háttérű keresztényeket egymástól elválasztották. Hogy ellenfelei milyen „ideológiai alapon” követelték minden Krisztus-hívőtől a mózesi törvény megtartását, nehéz volna kibogozni. Csak Pál álláspontját ismerjük első kézből. A helyzet azonban rengeteg gyakorlati problémával volt megterhelve. A zsidó vallási szabályok a zsidóságból megtért híveket arra kötelezték, hogy a hellenista társadalmi szokásoknak ne hódoljanak és főleg étkezési tilalmak miatt a pogányokkal közös lakomákon és összejöveteleken ne vegyenek részt. Ezen a helyzeten nagyon nehéz lehetett változásokat eszközölni: a zsidók a hellenista világban elkülönült társadalmi csoportban éltek, csak hitehagyott zsidók „olvadtak bele” a pogány környezetbe. A keresztények nyilván nem ezek közül kerültek ki. Pál azonban nem gyakorlati módon nyúl a kérdéshez, hanem azt mélyebb síkra teszi át, még inkább az „elvek” oldaláról fogja fel. Elvi alapon tör lándzsát azon „szabadság” mellett, amelyet Krisztus evangéliuma hozott a megtért pogányok számára (2,4; 5,1).

A helyzet drámai voltát a történelmi távolság nem engedi eléggé látni. Valójában Pál két kő között őrlődik. Egyrészt látja, hogy amennyiben ellenségei a pogány-keresztényeket a mózesi törvény elfogadására rábírják, egész életműve kockán forog: „hiábavalóan fáradozott vagy fáradozik” (2,2). Másrészt tudja jól, hogy a Krisztus-hitet nem lehet a zsidó alapoktól, Ábrahám kiválasztásától, s az ahhoz kapcsolódó üdvtörténettől elválasztani. A zsidókeresztények — helyesen — Krisztust, mint minden ószövetségi ígéret beteljesítőjét fogadják el és hirdetik a pogányoknak. Az apostol kénytelen a dolgok

alapjáig lenyúlni. Nem az a kérdés, hogy tartsuk-e vagy ne tartsuk a törvényt, hanem hogy miből fakad az üdvösség. Ha a törvény megtartásából, akkor Krisztus hiába halt meg, ha viszont a Krisztus-hitből (tehát Krisztus halálából, amellyel a hit és keresztség útján azonosulunk), akkor a törvény rákényszerítése a pogány eredetű hívekre nemcsak céltalan és oktalan, de Krisztus keresztségének megvetését, semmibevételét jelentené. Az apostol tehát a keresztség evangéliumához menekül. A Galata-levél csodálatos erővel hirdeti meg nemcsak a hit, de a Kereszt egyedül üdvözítő mivoltát. Az apostol nemcsak azt mondja: „ha a megigazulás a törvény által megy végbe, akkor Krisztus hiába halt meg” (2,21), hanem azt is újra és újra hangsúlyozza, hogy aki keresztyén, az „Krisztussal együtt keresztre van feszítve” (2,19). Pál maga sem dicsekszik másban, csak Krisztus keresztségében, aki által meg van feszítve a világ számára, s a világ is az ő számára (6,14). Az apostol keresztség-misztikája ebben a szenvedélyes levélben úgy ragyog, mint lobogó tűz közepében az izzó parázs. Miközben harcol, vitatkozik és vádol, mint lelkeket mentő apostol, végletekig menő szeretetét igazolja: minden, amit el kell szenvednie, számára ugyancsak a Krisztus keresztségében való részesedést jelenti. Most, hogy a galaták Krisztus-hite forog kockán, Pál a szülőanya gyötrelmében részesedik, mert gyermekeit újra kell szülnie a hitre (4,19). Az Egyházat felbomlással fenyegető krízis és botrány közepette Pál nemcsak elvben, de belső megrendüléssel és aggódo szíve minden kínjában a „kereszt botrányánál” (5,11) keres menedéket.

3. Pál „szintézise” — a levél tanítása

A galáciai egyházak zavarai vezették Pált arra, hogy írásban először vázolja fel egy olyan kereszténység teológiáját, amely a zsidó alapokat elismeri, sőt isteni eredetűnek tekinti, de azt mégis meghaladja, mert, mint az üdvösségtörténet megelőző szakaszát, csak viszonylagos érvényűnek tartja, tehát relativizálja. A Galatákhoz írt levélben Pál teológiai gondolkodásának szinte minden lényeges összetevője gyökerében megtalálható:

a) Az Ábrahám kiválasztásán nyugvó Ószövetség teológiája egyetlen nagy képpen fejeződik ki. Ábrahám két fia a „törvény szolgaságát” és „krisztusi kegyelem szabadságát” fejezi ki. A történelmi Jeruzsálem az első szakaszt, a mózesi törvényhez kapcsolódó vallást jelzi, a keresztyének a következő szakaszt jelentő „mennyei Jeruzsálem-

hez” tartoznak, ez az ő „édesanyjuk”, amelyhez hittl kapcsolódnak, de csak a jövőben lesz teljesen az övék (vö.: 4,21—31).

b) Az ószövetségi törvény így egy nagyobb üdvtörténeti keretbe illeszkedik, amelynek kulcsalakja azonban nem Ábrahám vagy Mózes, hanem Krisztus. Pál számára ugyanakkor fontos, hogy az egész üdvtörténet egységét bemutassa: már Ábrahám is, akárcsak a keresztyének, *a hitben* talált megigazulást (3,6—18) és a mózesi törvény is *a hit üdvösségrendjét* készítette elő: „a törvény nevelőnk volt”, az volt a feladata, hogy Krisztushoz vezessen (3,24).

c) Krisztus eljövetele „az idők teljességében” (4,4) történt. Pál tehát — még ebben a legradikálisabb levelében is — megőrzi azt a gondolatot, amely a Máté-evangéliumban kap legtöbb hangsúlyt, hogy a Krisztus-hit a törvényt nem törli el, hanem beteljesíti.

d) Az apostol órási öntudattal állítja saját apostoli hivatásának minden emberi tekintélytől független és eredeti mivoltát. Azonban egy pillanatig sem felejt el, hogy ami Krisztus földi életében és főként kereszthalálában történt, annak ismeretét azoktól vette át, akik „előtte apostolok voltak.” A tizenkettőtől átvett kérügmának nem egy nyomát találjuk a levélben. Szemük elé állította a megfeszített Jézus Krisztust — írja —, s ez csak úgy képzelhető el, hogy a szenvedéstörténetet előadta nekik. Az, hogy Istenhez a Lélekben Krisztus imájával kiáltunk „Abba Atyánk” (4,6), ismét konkrét részlet arról, hogy Krisztus hogyan beszélt és cselekedett. Az „Abba” ugyanis jellegzetesen jézusi arám szó,³ amellyel Istent, mint atyját szólította és minket is ebbe a „fiúságba” vezetett be.

e) Végül az apostol mindent elkövet, hogy miközben a mózesi törvény kötelmeinek hatályát tagadja, a keresztyén ember erkölcsét, mint „a Lélektől” ihletett, de meghatározott magatartási formákat követelő életformát foglalja össze (5,1—6,10). Ezzel szintézisének szerves részévé teszi a krisztusi erkölcsant, s a szabadságot a szabadoságtól világosan elhatárolja.

4. A levél jelentősége

Már a 2. század első felében a Galata-levél tartalmi és stílusbeli sajátosságai miatt nagy hatással volt az egyházi gondolkodásra. Markion a maga nemcsak zsidó-, de ószövetség-ellenes eretnek nézeteihez ebben a levélben talált tápot, sőt talán indíttatást is. Két pontban nyilvánvalóan a Galata-levél szolgáltatta a „bizonyítékot” Markion

tételeihez. Egyfelől Péter és Pál antióchiai összetűzését túlozta el Markion odáig, hogy Pál és a tizenkettő között teljes meghasonlást feltételezett, és azt tanította, hogy Jézust eredeti apostolai mind elárulták és utána tanítását meghamisították. Szerinte egyedül Pál tartotta meg „az evangélium igazságát” vagy „tisztaságát”. Másrészt Markion Gal 1,6-t szó szerint értelmezte és az „evangélium” szó későbbi használatát (írott evangéliumok) vette alapul. Ezért számára csak egyetlen „evangélium” lehetett hiteles: az, amit Pál is elismert, vagyis a Lukács evangélium, amely Pál egyik követőjének műve. A Galata-levél tehát a páli életmű egészétől elválasztva igen hamar az egyházi egységet veszélyeztető mozgalmak kezében fegyverré vált.

A levelet azonban az egyház későbbi évszázadai a sokkal higgadtabb tónusú római levéllel együtt értelmezték. Ebben főképp Szent Ágoston, a páli megigazulás-tan első nagy tanulmányozója és továbbfejlesztője adott példát. Mint közismert, Luther tanai is inkább a római levélre, mint a Galatákhoz írt levélre támaszkodnak. Később a bibliakritika 18–19. századi kifejlődése adott a Galata-levélnek új fontosságot. Hegel hatása alatt a történészek a keresztény szintézist megelőző tézis/antitézis feszültségét keresték a történelmi adatokban. Péter és Pál összetűzésének adatai a Galata-levélben és a mű sodró erejű polemizálása adott ehhez legtöbb anyagot. Mind a mai napig az ikonoklaszta-beállítottságú biblikus szerzők, ahogy az evangéliumok közül Márkot, úgy a páli levelek közül a Galata-levelet választják alapokmányul a keresztény eredetek rekonstruálásához. A módszer e pontban is helytelen. Az apostol egy különleges helyzetben, érzelmileg felhevülten írta ezt a levelet, amelyet tárgyilagosan csak a többi adatok birtokában lehet felmérni és értelmezni. A hegeli történelemszemlélettől függetlenül, a fő probléma ténykérdés: vajon Péter és Pál a keresztény eredetekben valóban két ellentétes irányzatot képviseltek?¹ E tényre Pál maga is nemet mond, hiszen antióchiai összetűzését Péterrel nem eltérő elvi felfogásuknak, hanem Péter következetlen viselkedésének rója fel. A lukácsi szintézis történetírói szemmel bírálható, de nem hanyagolható el. Ő pedig azt állítja, hogy Péter már Pál előtt isteni indíttatásra elkezdte a pogányok közti missziót és a mózesi étkezési szabályok felfüggesztése mellett foglalt állást. Bár a Galata-levélben Pál önmagát nevezi annak, aki a körülmetéletlen pogányok megtérítésére kapott hivatást, ahogy Péter a „körülmetéltek közt” (2,8), ilyen éles szembeállítás csak a vita hevében, tehát a Galata-levél kiélezett összefüggésében, volt elfogadható s történelmi távlatban Péter és Pál apostoli szerepének egymáshoz való

viszonyát pontatlanul határozza meg. Szélesebb áttekintésben a páli levelek maguk is mutatják, hogy Pál sosem fordított hátat saját zsidó eredetének, sőt síkra szállt a zsidóság megtérésének prófétai ígérete mellett (vö.: Róm 10, 25—32). A pogányok közti apostolkodás feladatát sosem tekintette elválaszthatónak a zsidók közti térítéstől (vö.: Róm 1,14—16).

Ismét csak nagyobb távlatban azt kell mondanunk, hogy éppen a kereszt teológiáját illetően forr össze Péter és Pál apostoli munkája, élete és halála. A Galata-levél mellett az Újszövetség könyvei között is éppen Péter első levele az, amely hasonló mélységgel és lelkesedéssel hirdeti a kereszt titkát és misztikáját.

Jegyzetek

1 Feltételezésünk az utóbbi. A galatákhoz írt levél egy olyan helyzet emléket őrizi, amilyenről Lukács nem szívesen emlékezne meg.

2 Az Istennek ezzel az arám szóval való megszólítása sok és hosszadalmas tanulmány tárgyát képezte. Az alapvető munkát Joachim Jeremias végezte el, első cikke erről 1953-ban jelent meg: „Kennzeichen der ipsissima vox Jesu”: J. Schmid—A. Vögtle (szerk), *Synoptische Studien A. Wikenhauser zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht*, München 1953, 86—93. Jeremias elképzelését követi Kereszty Rókus magyar krisztológiai munkája: „Krisztus” *Teológiai vázlatok*, Budapest 1983, II, 284—5. Árnyaltabban fogalmazza meg ugyanezt angol nyelvű művében, *Jesus the Christ, Fundamentals of Christology*, New York, 1991, 115—117. Jeremiás cikkeit nyelvtörténeti és archeológiai vita követte, amely máig sem ült el. A palesztinai arám nyelv Jézus korában beszélt dialektusának egyik legjobb szakértőjének J. Fitzmyrnek állásfoglalása lényegében Jeremias tételének ad igazat, bár módosításokkal és további nyelvészeti adatokkal: „Abba and Jesus’ Relation to God”: *À cause de l’Évangile: Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont OSB à l’occasion de son 70^e anniversaire*, Paris 1985, 15—38. Bár egyesek szerint a nagy szemita nyelvész, James Barr cikke [„Abba Isn’t Daddy”: *Journal of Theological Studies* 39 (1988) 28—47] tökéletesen megcáfolta Jeremias állításait, Fitzmyr fenti cikkét 1993-ban ismét kiadta: *According to Paul, Studies in the Theology of the Apostle*, New York/Mahwah 1993, 47—63.

³ A kérdés még durvább megfogalmazása az, amely Jézust és Pált teszi meg a tézis és antitézis vezető alakjainak, annyira megalapozatlan és elavult, hogy itt nem szükséges vele foglalkozni.

TIZENKETTEDIK FEJEZET

A KORINTUSI LEVELEK

A) ELSŐ LEVÉL A KORINTUSIAKHOZ

1. Korintus és az ottani keresztény közösség

Korintus városa ősi görög eredetű, de ezt a régi várost a rómaiak Kr. e. 146-ban lerombolták. Korintus fontossága és nagysága egyedülálló földrajzi fekvéséből eredt. A város arra a földnyelvre épült, amely a Peloponnészoszi félszigetet a kontinenssel összeköti. A Kis-Ázsiából jövő hajókat rakományaikkal együtt a keleti öbölben fekvő kikötőből kerekeken szállították a nyugati öbölbe, s így lényegesen megrövidült a hajóút Kis-Ázsia és Itália között. Ugyanakkor a város az észak—déli kereskedelemnek is csomópontja volt. Korintust tehát mind a görög, mind a római uralom idején gazdagság, fényűzés és a különböző eredetű és nyelvű népek tarka forgataga jellemezte.

A lerombolt várost Julius Cézár építtette fel, mint főleg szabadoskból alakult római kolóniát, amely igen rövid idő után visszanyerte a régi város hírnevét és fontosságát. A régebbi irodalomban elterjedt felfogás, amely szerint Korintus „a bűn városa” volt, túlzó, mert felszínes, pontatlan adatokra támaszkodik. A régi Korintusban Aphrodité (Vénusz) templomában valóban ezer prostituált várta az átmenő forgalom kereskedőit, matrózait, minden fajtájú és rangú férfait, hogy „az istennőnek áldozzanak”. A templom kultusza azonban a rómaiak idejében nem kapott ugyanolyan fontosságot, és visszaszorult. Ugyancsak azok a kifejezések és szólások, amelyek a város nevét szexuális kicsapongással kötötték egybe („korinthizesthai” = paráználkodni, „korinthia koré” = prostituált), csak a Kr. előtti 4. század athéni íróinál találhatók, az újszövetségi iratok születése idején már nincsenek használatban s a népnyelvbe valószínűleg sosem mentek át. Korinthus tehát nagy és forgalmas kikötő volt, a világ egyik nagy „útkeresztződése”, de erkölceiben nem volt rosszabb vagy jobb, mint más hasonló kikötők és világvárosok.

Pál Korintusba második missziós útján 51—52-ben érkezett Athénből.¹ A korinthusi egyház kezdeteiről az Apostolok Cselekedetei meglehetősen tartalmas anyagot nyújt (18,1—17). A korintusi levelek, valamint más, független történelmi adatok Lukács szavahihetőségét igazolják. Pál Korintusban találkozott egy Pontusból (Kis-Ázsia) származó zsidóval, Aquilával, aki Claudius császár rendelete miatt hagyta el Rómát. Ez a rendelet, Sallustius szerint Kr. u. 49-ben kelt. Eszerint Aquila „friss menekült” — vagy inkább áttelepült — zsidó volt Korintusban. Sátorszövessel foglalkozott, azzal a mesterséggel, amelyben Pál is járatos volt (ApCsel 18,3). Feleségével együtt, akit Lukács Priszkillának, Pál pedig a rövidített névvel Priskának hív, Pál hűséges híve és munkatársa lett. Mind Pál, mind Lukács szerint az apostol Aquila és Priszka házában lakott és műhelyében is segített (ApCsel 18,3 és 1Kor 16,19).² A másik korintusi adat, amelyben Lukácsot független források megerősítik, Gallio prokonzul neve és működése. Mint korábban említettük,³ Gallio prokonzulságáról a delfi templomromok közt felirattöredék került elő. Ennek alapján kell Pál első korintusi működését az 52-es évhez kapcsolni. Ezen kívül napfényre került a korintusi zsidók zsinagógájának egy feliratos köve (küszöbe) is, amely megerősítette a feltételezést, hogy Korintus vegyes népessége jelentős zsidó közösséget foglalt magában.

A levél magyarázatát illetően fontos az is, hogy egy Apolló nevű keresztényről Pál levelezése valamint Lukács könyve hasonló adatokat közöl, sőt egymást kiegészíti. Lukács szerint Apolló Pál után hirdette az igét Korintusban. E tény az első korintusi levélben jellegzetes „páli módon” tükröződik. Lukács még csak nem is sejteti, hogy Apolló és Pál tanítványai egymást közt versengtek volna. Pál leveléből azonban kiderül, hogy Korintusban a keresztények egy része Pál, más része Apolló, egy további része Péter, sőt egy csoport egyszerűen Krisztus tanítványának nevezte magát (1,12). A levélben Apolló neve ismételtelen felmerül, mint aki a közösség életében fontos személyiség (3,4—5; 3,22; 4,6; 16,12). Lukácstól tudjuk, hogy Apolló alexandriai zsidókeresztény volt, aki nyilván az ottani zsidóság műveltségével érkezett, s így nemcsak új stílust hozott, de más távlatból fogta fel a krisztusi hit egyetemes küldetését. Alexandria a hellénista zsidó gondolkodás központja volt, ahol a Bibliát görögül, a Hetvenes fordítás szövege szerint olvasták. Itt íródott a Bölcsesség könyve, a hellénista zsidó teológia egyik legjelentősebb alkotása. Pál gondoskodik arról is, hogy ne túlozzuk el a közte és Apolló között kialakuló feszültséget. A levél végén ugyanis közli, hogy Apolló Pállal együtt Efezusban tar-

tózkodik, s Pál maga biztatja Apollót, hogy látogasson el ismét Korintusba. Ez mindenesetre azt látszik bizonyítani, hogy az apostol készséggel elismeri Apolló korintusi szereplésének fontosságát. A maga apostoli tekintélyéből azonban egy jottányit sem enged. A korintusi egyházat „én ültettem, Apolló öntözte” — mondja —, de persze mindketten csak az Úr szolgái: „Isten adta a növekedést” (1Kor 3,6). Apolló szerepe Korintusban és Pállal való kapcsolata sok mindent érthetőbbé tesz a korintusi levelekben; e kérdésre még visszatérünk.

Arra nincs biztos adatunk, hogy Péter (a Pálnál szokásos arám formában: „Kéfás”) járt volna Korintusban, s ottani személyes szereplése hozta volna létre a „Péter-pártiak” csoportját. 1Kor 1,12 csak arra enged következtetni, hogy a közösség egyes tagjai Péterre hivatkozva alkottak különálló csoportot. Ez a hivatkozás úgy is elképzelhető, hogy az eredeti tizenkettőre vagy magára Péterre, mint a Jézus-hagyomány letéteményesére vonatkozott anélkül, hogy magát Pétert ismerték volna személyesen. Hiszen Péter neve és tekintélye része volt az apostoli körügymának. 1Kor 15,3—9 világosan mutatja, hogy a fel-támadt Krisztus megjelenéseinek hagyományos listázása mind Péter, mind Jakab nevét tartalmazza, Péterrel a lista élén. Pál a listát, mint hagyományt idézi („azt hagytam rátok, amit magam is kaptam”). Tehát Péter neve és az „eredeti apostolok” fogalma a páli prédikációknak is elengedhetetlen része volt. Ugyancsak 1Kor 9,5—6 jelzi, hogy Péter missziós körútjainak ténye és módja (feleségével és más asszonyok kíséretében) ugyancsak közismert volt Korintusban, de nem szükségképpen azért, mert Péter maga ott is járt; esetleg csak azért, mert a különböző keresztény központokkal a korintusiak kapcsolatban voltak. Ez utóbbi feltételezés egyébként kézenfekvő: Korintus rendkívül forgalmas közlekedési csomópont volt.

Mint a város jellegéből elvárható, a korintusi egyház összetétele társadalmi osztályok szempontjából is vegyesnek bizonyult. Amit Pál az eukarisztikus szeretetlakomákról ír, mutatja, hogy nemcsak a zsidók és a görögök, de a gazdagabbak és a szegényebbek is hajlamosak voltak az elkülönülésre és evvel egyes híveknek botrányt okoztak (1Kor 11,17—34).

A vagyonosabb korintusi hívek egyikét idézi a közelmúltnak egy archeológiai lelete. A római levél végén szereplő Erasztuszról van szó. Pál ugyanis ezt a levelet Korintusban írta, s a levél végén ezt olvassuk: „üdvözl titeket Erasztusz, városi kincstárnok” (16,23). Minden valószínűség szerint erre a személyre vonatkozik az az 1. századbeli latin felírás, amely egy tér kövezetét szegélyezte: „ezt (a köveze-

tet) aedile tisztsége folytán Erasztusz saját költségén készítette”.⁴ A vagyonosabb hívek közé tartozott a zsinagóga feje, Kriszpusz is, aki Lukács szerint egész házanépével megkeresztelkedett (ApCsel 18,8). Ezt Pál szavai is megerősítik, mert felsorolja azok között, akiket ő maga keresztelt meg (1Kor 1,14). Két korintusi keresztény nőről is tudunk, akik minden jel szerint tehetősek voltak. Pál azt mondja, hogy a korintusi egyház dolgairól „Kloé emberein keresztül” értesült (1Kor 1,11). „Kloé emberei” alighanem a Korintus és Efezus közti kereskedelmi forgalomban vettek részt. Kloé eszerint kereskedelmi vagy hajózási vállalkozás tulajdonosnője, munkafelügyelője volt. A római levél végén (16,2) pedig egy Főbé nevű egyházi „diakónusról” (így, hímnemben!) olvasunk, aki Kenchréa-ban, Korintus kikötővárosában élt és az apostol levelét vitte Rómába. Sokak feltételezése szerint Efezuson keresztül utazott. Neve felszabadított rabszolgára vall. Akár mint alkalmazott, akár mint gazdag szabados, lehet hogy ő is kereskedelmi ügyben indult útnak.⁵ A korintusi keresztények minden bizonnyal kisebb alcsoportokra oszlottak és a vagyonosabb tagok otthonában gyűltek össze az eukarisztia ünneplésére. Ezért a tehetősebb hívek nagyobb felelőséggel tartoztak a közösség felé.

2. A levél történeti háttére

Ez a levél majdnem olyan hosszú, mint a római levél. Minthogy azonban — a római levélthöz eltérően — páli közösséghez szól, ez a páli levél közül a legtöbb anyagot Pál és az általa alapított hitközségek kapcsolatáról.

Az apostol a levél elején bevallja, hogy a korintusi keresztények legfőbb problémáiról mintegy hallomásból, „Kloé emberei útján” értesült. Mindenekelőtt a közösségben fellépett pártoskodás bántja. A helyzet nem hasonlít ahhoz, ami a Galata-levélből kitűnik, messze nem is annyira veszélyes vagy kiélezett. Azzal azonban, hogy a hívek Pál, Kéfás, Apolló, sőt egyszerűen Krisztus pártján állónak nevezik magukat, jelzik, hogy a keresztény tanítás különféle hirdetőiről és változatairól tudnak, s ennek megfelelően versengenek illetőleg csoportokra oszlanak. A Kéfásra való hivatkozás a zsidókeresztény gondolatok és szokások behatolását jelentheti, hiszen Gal 2,8 Pétert a körülmetéltek apostolának nevezi. Pál legfőbb gondja az, hogy hívei „ugyanazt vallják” (1Kor 1,10), tehát a hit egysége és a közösség békéje. Nem bocsátkozik vitás kérdésekbe, hanem Krisztus keresztyére hi-

vatkozva követeli az egység helyreállítását: egyedül Krisztus halt meg értük, tehát a hithirdető apostol személye, vagy az, hogy ki keresztelte meg őket, másodrangú, lényegtelen: Krisztusban mindannyian legyenek egyek.

A helyzet igazi felmérése azonban nem ilyen egyértelmű. 1Kor 5,9 jelzi, hogy *ez nem az első levél*, amelyet Pál a közösségnek írt. Az előző levélre csak utal, tehát az sem világos, hogy erkölcsi problémákon kívül mi más indította a korábbi levél megírására. 1Kor 7,1 viszont arra utal, hogy *a közösség is küldött előzőleg levelet Pálnak*. Amit tehát a Szentírásban mint „első korintusi levelet” őrizünk, *egy korábban megindult levelezés első fennmaradt darabja*, amelyből sajnos az előző levelek tartalmát csak nagyon hiányosan lehet rekonstruálni. A korábbi levél feltételezhetően elveszett, bár, mint látni fogjuk, más feltételezések is lehetségesek.⁶ Mindenesetre 1Kor 2,1 arra utal, hogy a fennmaradt első korintusi levél nem sokkal Pál első korintusi működése után íródott.⁷ A legkorábbi dátum 54, vagyis egy évvel Pál másfél éves korintusi tartózkodása után.⁸ De valószínűbb egy későbbi időpont, 56–57, amelynek feltételezését Lukács adatainak és a második korintusi levél keltezésének összehangolása kívánja meg.⁹

Pál a kereszt teológiájából kiindulva beszél a hívek egységéről, de messze túlmegy azon, amit a Galata-levélben a megfeszített Krisztusról mondott. A levél első négy fejezete egy kis „rögtönzött egyháztani összefoglaló”. Mindezt idézőjelben mondjuk, mert, hiszen ami rögtönzésnek tűnik, Pál többéves munkájának és elmélkedésének a gyümölcse. Másrészt az „ekkléziológiának” (az Egyház teológiájának) igazában bölcsője ez a levél, amit „összefoglalónak” csak a magunk visszatekintő távlatából lehet nevezni. Fontos azonban felismerni, hogy Pál egy konkrét problémával szembesülve nem elégszik meg felszínes válasszal, hanem teológiailag magalapozott és egyszerre több irányban továbbfejleszthető, sokszínű választ ad. Ezért lettek levelei a teológiai *gondolkodás* és lelki *indítások* fontos kiinduló pontjává; ezért kaptak akkora jelentőséget a kereszténység történetében.

Az apostol magát és apostoltársait egy krisztológiától vezérelt egyházképbe állítja bele. Nem az a fontos, ki vet, ki öntöz — hanem ki adja a növekedést (1 Kor 3,6). Ilyen összefüggésben Pál a maga fontosságát is teljesen félre tudja állítani: az apostol csak Krisztus szolgája, megbízottja, kincseinek letéteményese és kiosztója (oikonomos) (4,1). Sőt odáig megy el, hogy a maga szerepét vagy jó hírnevét, sorsát és életét szívesen feláldozza híveiért: „Úgy látom, hogy Isten minket apostolokat utolsókká tett s mintegy halálra szánt...” (4,9). Ez a gon-

dolatmenet lassanként a keserű öngúny hangját veszi fel: „Mi oktalannok vagyunk Krisztusért, ti okosak Krisztusban; mi gyöngék, ti erősek...” (4,13). Ez a „tiráda” végül is a fájdalom csaknem szélsőséges kitörésében fejeződik ki: „Szinte salakja lettünk ennek a világnak, mindennek söpredéke mostanáig” (4,13). E ponton azonban a megsebzett, aggódó szeretet leveti a gúny és önkínzás álarcát és az atyai szeretet szenvedélyes kicsordulásában folytatódik: „Nem azért írom ezt, hogy megszégyenítselek titeket, hanem hogy mint kedves fiaimat intselek. Ha tízezer tanítótok volna is Krisztusban, atyátok nincs sok. Jézus Krisztusban az evangélium által én nemzettek benneteket” (4,14–15). Pál helyes értelmezéséhez szükséges, hogy ezt a gazdag érzelmi skálát, amelyen mondanivalóját mindig mint *személyes* üzenetet fejezi ki, tekintetbe vegyük. Az érzelmi fűtöttség s az apostol állandó személyes önállítása teszi érthetővé a szövegekben azt is, hogy ismét és ismét ellentétes gondolatokkal és feszülésekkel találkozunk. Pál elismeri, hogy személye nem fontos, — de íme kiderül, hogy mennyire fontos: ő adott életet (természetfeletti életet!) a korintusi híveknek, persze nem saját erejéből, nem saját érdeméből, hiszen Krisztus életét adta, Krisztus evangéliumának volt az eszköze. Ám mégis, mint eszköz oly feltétlenül fontos volt ő számukra, amilyen feltétlen az ő szeretete is gyermekei iránt. Pál egyéniségének roppant bonyolult és gazdag képét talán a korintusi levelek tárják fel leginkább. Ugyanakkor ezek a levelek intenek arra is, hogy ne próbáljuk az apostol gondolati és érzelmi világát kiragadott szövegek alapján rekonstruálni. Szinte minden állítása — főképp ha szélsőséges — feltételez egy másik ellentétes irányban ható, „antitézisként” fogalmazott mondatot. Ezért aztán Pál valódi mondanivalója sosem fejeződik ki higgadt, tárgyilagos összefoglalásokban, vagy elszigetelhető mondatokban, hanem egymást keresztező állításokban, amelyek egymást hol mérsékelik, hol ellenvetések és megszorítások közé ékelik, de minden esetben az olvasó érzelmi világát hatékony erővel megmozgatják.

A 4. fejezet után a levél különleges problémákat vet fel, amelyekről Pál vagy „Kloé embereitől”, vagy a korintusi közösségből kapott híradás útján értesült. Fennáll az a lehetőség, hogy a levél azért ilyen hosszú, mert több elveszettnek hitt levél anyagát is későbbi kiadók beledolgozták. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a páli levelek megőrzésének és összegyűjtésének „őstörténetéről” szinte semmi adatunk nem maradt fenn. Mindenesetre a levél különösebb belső logika nélkül újabb és újabb témákat érint. Az 5. és 6. fejezetről még csak feltételezhető, hogy az előző témák „doktrinális anyagához”, mint „erkölcsi

buzdítás” kapcsolódik, ahogy ez más páli levelekben is megfigyelhető. A 7. fejezettől fogva azonban Pál egymástól világosan elkülönített témákat tárgyal, amelyek a pogány városok társadalmi életének különféle erkölcsi problémáit (7. fejezet), a bálvány kultuszokból fakadó kérdéseket (az áldozatok húsát szabad-e fogyasztani; mi lehet ilyen tilalom valódi oka: 8—11. fejezet), majd a keresztyén istentisztelettel kapcsolatban felmerülő különböző nehézségeket (11—14. fejezet) tárgyalja pontról pontra. Meglepő módon az utolsó fejezet (15,1—58) ismét alapvető hitkérdésekkel foglalkozik Jézus feltámadásától a holtak általános feltámadásának kérdéséig. A 16. fejezet az apostol utasításait tartalmazza a jeruzsálemi hívek javára szóló gyűjtésről, majd az ő személyes terveit foglalja össze és végső intéseket, köszöntéseket tartalmaz.

A bibliakritika manapság a legegyszerűbbnek azt tartja, ha ezt a tizenhat fejezetből álló levelet egyetlen irodalmi egységként kezeljük, amit Pál a hozzá érkező nyugtalanító hírek miatt és egy vagy több levélben feltett kérdések megválaszolására írt. Mint gyakorlati megoldás, ez a feltételezés nagyobb nehézséget nem jelent. Csupán az nem érthető, hogy az apostol intő-oktató szavainak tónusa miért változik oly gyakran a levélben, s hogy miért nincs igazában egységes szerkezet, amely a hosszú levél áttekinthető vázlatát alkotná. Joggal felmerül a gyanú, hogy *mindkét korintusi levél* formája, amelyben jelenleg őket birtokoljuk, inkább a korintusi egyház liturgikus gyakorlatának, mint az apostol eredeti leveleinek felel meg. Az egyházi közösség Pál halála után —vagy már korábban— alapító apostoluk leveleinek szövegét az Eukarisztia közös ünneplésekor rendszeresen olvasni kezdte, s e célból állították össze Páltól származó leveleiből ezt a két „perikópa-sorozatot”, amelyet azután más egyházak is lemásoltak és közösségben olvasni kezdtek. A levél szerkezetét illetően tehát azt a *hipotézist* látjuk legvalószínűbbnek, hogy a két levél több páli írásmű anyagából alkotott összeállítás, amelynek eredeti formáját ma már lehetetlen volna rekonstruálni. A szöveg stílusa és tartalma semmi alapot nem ad arra, hogy bármelyik rész páli hitelességét kétségbe vonjuk, csupán a szerkesztés lazasága és az egymástól független témák nagy száma, valamint a levél hangulatának jelentős hullámlása ad okot arra, hogy azt gyanítsuk: azok, aki felismerték, hogy az apostol írásait meg kell őrizni az utókor számára, Pál számos Korintusban megőrzött levelét dolgozták egybe és az evangéliumok perikópás besorozásának megfelelően közösségi olvasásra egybe másoltatták, hogy alkalmasak legyenek liturgikus használatra. Minthogy az „utókor” a

korintusi közösségtől vette át e két levél szövegét, a ránk maradt szövegtörténeti hagyomány szükségképpen egységes módon őrzi ezt a másodlagos, már liturgikus használatra kidolgozott formát. Ezért feltételezésünknek nem mond ellent az a tény, hogy a szöveghagyományban semmi jele nincs annak, hogy e levelek bármilyen más beosztásban, összeállításban vagy téma-sorrendben léteztek volna.¹⁰

3. A levél vázlata és teológiai tartalma

Habár a levél belső beosztását semmi irodalmi szerkezet nem indokolja, aránylag könnyen tagolható részekre. Ez a tartalomjegyzékszerű témasor valószínűleg segíti az olvasót, hogy áttekintse e hosszú levél mondanivalóját, s maga ítéljen, vajon mindez valóban egyetlen eredeti levélből származik vagy több páli levél egybekapcsolásának az eredménye. Az alábbiakban Murphy-O'Connor vázlatát követjük, aki mint a jeruzsálemi École Biblique tanára s mint amerikai domonkos és amerikai körökben is elismert biblikus szaktudós, mind a francia, mind az amerikai szakirodalmat közéről követi.¹¹

I. Bevezetés: köszöntés és hálaadás (1,1—9)

II. Pártoskodás a közösségen belül (1,10—4,21)

- A) A különféle csoportok (1,10—17)
- B) A kereszt egyesítő ereje (1,18—31)
- C) Pál igehirdetésének ereje (2,1—5)
- D) Az igazi bölcsesség, mint a Lélek ajándéka (2,6—3,4)
- E) A hithirdetők helye és szerepe Isten tervében (3,5—4,5)
- F) Alkalmazás a korintusi helyzetre (4,6—13)
- G) Az apostol atyai szerepe és Timóteus küldetése (4,14—21)

III. A korintusiak erkölcsi problémái (5,1—6,20)

- A) A vérfertőző esete (5,1—8)
- B) A parázناسág veszélye általában (5,9—13)
- C) Pereskedés a keresztények között (6,1—11)
- D) A nemi erkölcs tisztaságának fontossága (6,12—20)

IV. Válaszok különféle kérdésekre (7,1—14,40)

- A) Családi és társadalmi helyzet (7,1—40)
 - a) A házasság viszonya (7,1—9)
 - b) A házasság köteléke és a válás (7,10—16)
 - c) A keresztények társadalmi helyzete (7,17—24)
 - d) A családi helyzet (7,25—40)

- B) *A pogány környezethez fűződő kapcsolat* (8,1—11,1)
 - a) Az áldozati hústól való tartózkodás (8,1—13)
 - b) Pál példája: jogait nem gyakorolja (9,1—27)
 - c) A vakmerő bizakodás veszélye (10,1—13)
 - d) A pogány áldozati hús és az eukarisztia ellentéte (10,14—22)
 - e) A gyengék és aggályosok tiszteletben tartása (10,23—11,1)
- C) *Az istentisztelettel kapcsolatos kérdések* (11,2—14,40)
 - a) Ruházat (11,2—16)
 - b) Az eukarisztikus lakoma (11,17—34)
 - c) A Lélek ajándékai (12,1—11)
 - d) Hasonlat az emberi testről (12—31)
 - e) A szeretet: a legkiválóbb út (13,1—13)
 - f) Prófétálás és nyelveken való beszéd (14,1—25)
 - g) A lelki ajándékok a közösségben (14,26—40)
- V. A feltámadás (15,1—58)**
 - A) Az apostoli hagyomány Krisztus feltámadásáról (15,1—11)
 - B) Ha Krisztus föl nem támadt: a tagadás értelmetlensége (15,12—28)
 - C) További érvek a feltámadás mellett (15,29—34)
 - D) A feltámadt test természete (15,35—49)
 - E) A test átalakulása: győzelem a halál felett (15,50—58)
- VI. Befejezés (16,1—24)**
 - A) Gyűjtés a jeruzsálemi hívek számára (16,1—4)
 - B) Pál útitervei (16,5—9)
 - C) Végső intések (16,10—18)
 - D) Üdvözlések (16,19—24)

4. A levél teológiai jelentősége

A levél teológiai tartalmát összefoglalni csak egy kommentáron belül lehetséges. Megkísérélhetjük azonban a legfontosabb teológiai témák és kijelentések ismertetését.

Első helyen áll a „kereszt teológiája”, amely ebben a levélben valóban mint Pál tanításának központja és súlypontja áll. Az első négy fejezet fő kérdése a korintusi egyházon belüli csoportok versengése. Pál a Galata-levéiben felfedezhető egyenességgel és bátorsággal szinte „torkon ragadja” a problémát: „Vajon Pált feszítették keresztre érte-tek?” (1,13). Az olvasó rögtön megérti, hogy ugyanez a kérdés felte-

hető Kéfásról, Apollóról vagy bárki másról, s ezzel azonnal minden „apostol” vagy igehirdető egyformán másodrangú szerepet kap Krisztus után. Az apostol azonban itt — szemben a Galata-levéllal — „a kereszt bölcsességéről és ostobaságáról” mint ellentétpárról kezd beszélni, szembeállítva az emberi bölcsességgel, amely Isten előtt ostobaság. A „kereszt evangéliumának” ez a kiértékelése valószínűleg azoknak szól, akik Apolló-pártiak. Pál ugyanis megvallja, hogy „nem bölcsességgel” — azaz nem kora filozófiai elitjének elvárásai szerint — adta elő mondanivalóját, mert „nem akart köztük másról tudni, csak a keresztrefeszített Krisztusról”. Apolló, mint alexandriai zsidó, bősséggel meríthetett az ottani hellenista zsidóság kulturális hagyományaiból. Elsősorban szellemi színvonalával vált — bizonyára akarat ellenére — Pál vetélytársává. Ez idő tájt Alexandria zsidósága Philó nevével és hírével dicsekedhetett, aki a hellenista filozófiát zsidó vallásos hagyománnyal ötvözte. Philó neve és írásai pogány filozófusok figyelmét is magukra vonták. Apolló ékesszólása és tudása (vö.: ApCsel 18,24) minden valószínűség szerint ezt az alexandriai szellemi háttérrel tükrözte. Pál azonban óvja a korintusiakat attól, hogy a kereszténységet mint „filozófiát” — bölceleti iskolát — próbálják megérteni. Miután már a Galatákhhoz írt levélben a zsidósággal szemben megfogalmazta a „kereszt botrányát” (Gal 5,11), most a korintusi pogánykeresztényeket intve, a „kereszt ostobaságának” fogalmát állítja fel, hogy kimondja örökérvényű tömör mondatait:

„A zsidók csodákat követelnek,
a görögök bölcsességet keresnek,
mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük,
aki a zsidóknak botrány,
a pogányoknak oktalanság,
de a meghívottaknak, zsidóknak és görögöknek egyaránt,
Krisztus: Isten ereje és bölcsessége.” (1,22—24)

Ehhez a Krisztus-tanhoz kapcsolódik Pál Egyház-tana. A hívő ember nem emberi kiválósága teszi Isten előtt kedvéssé, hanem a kereszt megváltó ereje. Ugyanígy az Egyház vezetői sem emberi tulajdonságaik szerint ítélandók meg, hanem „úgy tekintsenek minket mint Krisztus szolgáit és Isten titkainak megbízottait”. Sőt az apostolt igazán a szenvedés és üldöztetés teszi Krisztushoz hasonlóvá és Krisztus keresztjének hiteles hirdetőjévé.

A hívő egyesülése, igazi azonosulása Krisztussal jelenti Pál teológiai gondolkodásának középpontját. Bár a kérdést rendszerbe foglalva sosem adja elő, mégis ez az a gondolat, ami szinte minden kérdésben érvei gerincét képezi. Amikor pl. a paráznság (elsősorban a prostitúció) ellen hadakozik, végülis így fogalmazza meg a végső érvet: „Nem tudjátok, hogy testetek Krisztus tagja? Leválaszam talán Krisztus tagját és egy parázna nő tagjává tegyem?” Csak ezután utal a Szentírásra, amely szerint a nemi egyesülésben „a kettő egy testté lesz” (1Kor 6,15—17; ószövetségi utalás: Ter 2,24). A Krisztushoz való tartozás az apostol szemében az élet minden síkján alapvető változást hoz magával. A test, mint a Szentlélek temploma, megszenteli a házasságot, sőt az egyén társadalmi helyzetét is. Szinte sohasem idézett vers: „Ha körülméletl kap meghívást, ne akarjon körülméletlennek látszani, ha viszont körülméletlen, ne metéltesse magát körül” (7,18). Más szóval: aki zsidónak született és nevelkedett s úgy lett keresztény, ne próbálja elvetni vagy megtagadni a múltját, aki pogányból lett keresztény, ne próbáljon zsidókereszténynek látszani. Mindenki fogadja el azt a helyzetet és sorsot, amit Isten kimért neki és azon belül keresse a megszentelődést. Pál ezt még a rabszolgára is kiterjeszti: nem az a fontos, hogy az emberek szemében rabszolga vagyok-e vagy szabad, hanem az, hogy „Krisztusban” mi vagyok. Az apostol paradoxonokkal gazdag nyelven: „Aki mint rabszolga kapta hivatását az Úrban, az az Úr szabadosa, aki viszont szabad emberként kapott hivatást, Krisztus rabszolgája” (7,22).

Ebben a levélben fejti ki Pál először tanítását az Egyházzal, mint Krisztus testéről. Az ide vonatkozó szöveg a 12. fejezetben (12,12—31) a lelki adományok különféleségéről szóló tanítással együtt (12,1—11) nagyon közel áll azokhoz a problémákhoz, amelyekről az első négy fejezetben olvasunk. Hiszen a levél kiindulópontja a hívek közti „versengés” és csoportokra bomlás, amelynek mérgét csak az Egyház egységéről szóló tanítás ellensúlyozhatja. Mégis az első fejezetekben Pál a hívek csoportosulását — akár a vezetőkhöz való kapcsolódás szerint (Pál, Apolló, Kéfás), akár társadalmi háttér alapján (szabad vagy rabszolga; görög vagy zsidó) — elutasítja és elveti. A Krisztusban való egység szempontjából mindegy, hogy valaki görög vagy zsidó, szabad vagy rabszolga, Páltól vagy mástól kapta-e a keresztiséget. Itt, a 12. fejezetben azonban Pál egy olyan tanítást közöl, amely az Egyháznak lelki adományok és feladatok szerinti rétegződését mint *értéket* kezeli. A test egységének hasonlatából indul ki és az Egyházat mint a különféle feladatokat szolgáló szervek egységét ábrázolja:

„A test ugyan egy, de sok tagja van” (12,12); „Ti Krisztus teste vagytok s egyenként tagjai” (12,27). A kegyelem tehát, ami az egy Istentől, az egyetlen Krisztuson át és ugyanazon Lélek éltető hatása nyomán (vö.: 1Kor 8,6) az Egyház minden tagjára kiárad, nem egyenlő módon és mértékben, hanem az *egyénnek* juttatott isteni ajándékok szerint illeszt be minden tagot Krisztus testébe. Míg tehát a levél eleje a *helytelen sokféleség* ellen harcol, a 12. fejezet egy *olyan sokféleséget tárgyal, amely a Szentlélek adományainak gazdagságából fakad* és az Egyházban a szolgálatok és szerepek sokféleségére vezet. A „sok szervből álló egyetlen test” eredetét tekintve ókori hasonlat (gondoljunk a római történelemből ismert Menenius Agrippa meséjére), amely főleg a sztoikus bölcsélet hatása alatt lett népszerű, de páli használatá túllép a hagyományos értelmezésen és mind az egység, mind a sokféleség terén mélyebb valóságra utal. Az „egyetlen test” magának Krisztusnak teste, akivel nemcsak a hit révén, nemcsak lelki módon, hanem az Eukarisztiában szentségi módon és valóban — testi módon véve az ő testét — egyesülünk. A 12. fejezet egyháztana kifejezetten visszautal a 10. és 11. fejezet eukarisztikus tanítására: „S a kenyér, amit megőrünk, nemde Krisztus testében való részesedés? Mert egy a kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérben részesedünk” (10,17).

A levél eleje és vége tehát kettős „pólust” jelent. Az eleje az egység jegyében íródott, az utolsó fejezetek viszont — anélkül, hogy bármit is elvonnának az első fejezetek tartalmából — a sokféleség teológiai megalapozására irányulnak. Ugyanakkor, míg a levél eleje elsősorban a keresztt „ostobaságát és gyengeségét” (Isten bölcsességét és erejét) méltatja, az utolsó fejezet Krisztus feltámadását és abban való részesedésünket — a feltámadást mint a megváltás forrását¹² — tárgyalja. A 15. fejezet különösen értékes szakasza 15,3—11, amelyben az apostol hagyományos „kerügma-szöveget” (egységesített hithirdetési formulát) közöl. Ez a szöveg jelenti Jézus feltámadásáról a legrégibb írásos emléket, amelynek dátumát ismerjük. A szövegben tanúsított hitvallás-forma azonban jó pár évvel a levél előtt már megszületett, tehát Jézus feltámadása után legfeljebb 20 évvel fogalmazódott meg. Ugyanakkor a fejezet többi verse a legkorábbi apologetikai és elméleti megfontolásokat tartalmazza a feltámadásról, amelyek természetesen elsősorban Pál kortársainak gondolkodását tükrözik, de áttételesen eligazítást adnak a modern ember számára is a test feltámadásával kapcsolatos kérdésekre.

Ez a rövid vázlat talán elég arra, hogy megsejttesse, milyen gazdag és tömör teológiai anyagot foglal magában az első korintusi levél, amelyet csak egy részletesebb kommentár tud méltóképpen előadni.

B) MÁSODIK LEVÉL A KORINTUSIAKHOZ

1. Két különálló levél; mindegyik történeti háttére és mondanivalója

Már az első korintusi levéllel kapcsolatban felvetettük a mű egységének kérdését. Az első levél négy első fejezetének háttérét azonban nagyobb nehézségek nélkül sikerült megállapítani. Mint láttuk, a levél további fejezetei ugyan biztosan páli eredetűek, de könnyen elképzelhető, hogy más levelekből származó anyagot is tartalmaznak. Ugyanakkor az is világos, hogy Pál kettőnél többször küldött levelet a korintusi közösségnek. Elsősorban ezért valószínű, hogy a közösség e leveleket témák szerint rendezve és használva, különféle levelekből vett szövegeket egybeötvözt. Ezeket a megállapításokat kell figyelembe vennünk akkor is, amikor a második korintusi levéllel foglalkozunk.

A második korintusi levél eleje nem egy utalást tartalmaz azokra a körülményekre, amelyek között a levél — legalábbis annak eleje — megszületett. Pál egy előzetes levelére is utal (2Kor 1,4; vö.: 7,8), amelyek azonosítása nem könnyű. Ezt a levelet Pál saját szavai szerint „sűrű könnyhullatások között” írta. 1Kor azonban nem tekinthető ilyen levélnek, legalábbis a levél egésze semmiképpen sem mondható csupa könnyes szónak. Ezért a szerzők jelentős része úgy gondolja, hogy Pál „könnyek közt írt levele” elveszett, tartalmáról csak feltételezéseink lehetnek. Ugyanezek a szerzők általában azt is feltételezik, hogy az első korintusi levél sikertelen volt: a közösség megoszlása és pártoskodása tovább romlott. Most már Pál levelén is vitáztak, marakodtak. Mások úgy gondolják, hogy a „könnyek közt írt levél” fennmaradt a második korintusi levél végén (2Kor 10—13), ahol Pál valóban rendkívül erős hangon szól. Így például kemény szavakkal engedelmességet követel azoktól, akik őt személyében támadják: „Készen állunk arra, hogy minden engedetlenséget megtoroljunk...” (10,6). Egyetlen vádsorozatban felemlgeti a közösség minden hibáját: „Bárcsak ne volna köztetek civódás, irigykedés, harag, egyenet-

lenkedés, rágalmazás, árulkodás, gőg, pártoskodás, hogy amikor újra odajutok, Isten meg ne alázzon nálatok, és siratnom ne kelljen azokat, akik vétkeztek, de bűnbánatot nem tartottak az elkövetett tisztátalanság, paráznság és szemérmelenség miatt”. Ezt a feltételezést nem lehet egészen kizárni, de az újabb kommentárok elvetik.¹¹

Az események láncolata talán a következő módon rekonstruálható. Az első korintusi levél valószínűleg nem sok eredményt hozott. Pál ezért Tituszt Korintusba meneszti „könnyek közt írt levelével” (2Kor 7,5—7; 12,18), amely részben vagy teljesen elveszett. Közben azonban Pál efezusi működése valamikor 56—57-ben — éppen eredményessége miatt — zavargásokat idéz elő az efezusi kézművesek között (ApCsel 19,23—40) s ő ezért kénytelen elhagyni a várost. Troáson át Macedóniába távozik (ApCsel 20,1). Ott találkozik Titusszal, aki jó híreket hoz Korintusból. Az ezekből merített vigasztalás indítja arra, hogy saját viszonyát most már (mint hiszi) véglegesen tisztázza a korintusi egyházzal. Így kerül megírásra 2Kor 1—9 (2KorA), amelynek alapvető hangulatát az első versek hálaadásában kifejezett „kölsönös vigasz és megvigasztalódás” gondolatai adják. A szövegből kiderül, hogy a jeruzsálemi híveknek szervezett gyűjtés, amelyet az első korintusi levél szorgalmazott, kb. egy éve sikeresen folyik (2Kor 8,10; 9,2; vö.: 1Kor 16,1—4). Eszerint a levél kb. egy évvel az első levél után, tehát Kr. u. 57 körül Macedóniában, a legelterjedtebb felfogás szerint Filippi városában íródott.

Az események fenti „rekonstrukciója” azt a felfogást tükrözi, hogy Pál az első és második levél között Efezusból nem látogatott el Korintusba. Ennek feltételezésére nincs szükség: 2Kor 10—13 egy későbbi külön levelet alkot (2KorB), s Pál következő, (2Kor 12,14-ben harmadiknak nevezett) korintusi útjára az összes utalás ezekben a fejezetekben található (12,14 és 13,1—2). 2Kor 2,1 viszont csak egy ilyen út *szándékáról* beszél, amire 2Kor 1—9 megírásakor még nem került sor.¹⁴

Az eseményeknek ez a sorbaállítás két dolgot tesz sokkal világosabbá a levél szövegében. Az „üldöztetés, amely az apostolt Ázsiában érte” (2Kor 1,8), az efezusi ezüsművesekkel kapcsolatos zavargásból fakadt, amelynek során Pál minden bizonnyal életveszélybe került.¹⁵ Az is világossá válik, hogy a levél utolsó három fejezete már egészen más korintusi helyzetet feltételez: itt más „ellenfelekről” és vitás kérdésekről van szó, mint akár az első korintusi levélben, akár az első kilenc fejezetben. Végül Pál életének kronológiájába így könnyebben beiktatható Illíriában, vagyis a mai horvát—dalmát vidéken kifejtett

missziós tevékenysége, amelyről az Apostolok Cselekedeteiben Lukács nem szól, de a római levélben említés történik (15,19).¹⁶

A második korintusi levélben tehát különbséget kell tennünk a két rész 2Kor 1—9 (2KorA) és 2Kor 10—13 (2KorB) között. 2KorA lényegében folytatja azokat a problémákat, amelyekről az első korintusi levélben olvasunk. Az apostol ugyan tovább fejtegeti a maga álláspontjának tisztázását, de gondjai láthatóan megoldódtak: „Nem hiteteken akarunk uralkodni, hanem örömtöknek vagyunk munkatársai; ti azonban a hitben szilárdan álltok” (1,24). Arra törekszik, hogy most már teljesen a kiengesztelődés szelleme uralkodjék közte és korintusi hívei között (2,5—11). Közben folytatja gondolatait az apostoli hivatásról (3,1—4,6) és Isten erejének az emberi gyengeségben való megnyilatkozásáról (4,7—18). Az apostol „halálélménye”, amelyen Ázsiában keresztülment (2Kor 1,10) saját sorsát új színben állítja be; ebből az élményből fakadnak a haláláról írt rövid, de nagyon tartalmas sorai (5,1—10). E higgadt modorban előadott tanítást követően költőien túlradó képekbe vált át és ellentétpárokban fejezi ki eszményét és tapasztalatát az apostoli életről:

„Mint ismeretlenek, de mégis jól ismertek,
mint halálráváltak, de mégis élők,
mint akik megverettek, de meg nem haltak,
mint szomorkodók, de örvendezők,
mint szűkölködők, de sokakat gazdagítók,
mint akiknek nincs semmijük, de mindenük megvan” (6,3—10).

Az apostol „kinyitotta szívét” — most ugyanezt várja a korintusiaktól is (6,13). Szinte a modern pszichológia módszereivel megy végig a lelki szomorúság, gyász és aggodás érzelmein, hogy megmagyarázza (magának és híveinek), mennyire közös javukra szolgált mindaz a megpróbáltatás, amit azután — Titusz látogatása nyomán — a megvigasztalódás és kiengesztelődés élményei követettek (7,2—16). Ezután a jeruzsálemi híveknek szóló gyűjtésről ír és a hívek támogatását kéri Titusz és társai számára, akik nyilván e levél vivői. Végül ismét a gyűjtésre buzdítja a közösséget (8,1—9,15).

A 10. fejezet új hozzáállással, teljesen más hangnemben kezdődik. 2KorB stílusát és tárgyát illetően jobban hasonlít a Galatákhöz írt levélhez, mint a korintusi levelezés többi részéhez. 2KorA és 2KorB összehasonlítása alapján azt kell mondanunk, „Korintusban történt valami”.¹⁷ Hogy pontosan mi, a 9. fejezet elején még nem világos; va-

lószerűleg a két levél összeötvözése miatt az első néhány mondat, esetleg egy hosszabb bevezetés hiányzik ebből a „második” második korintusi levélből. A 11. fejezetben azonban a probléma lényege felszínre bukkan.

Úgy látszik, hogy Korintusban is megjelentek azok, akik az apostol tekintélyét elkezdték aláásni, és más módon kezdték tanítani az evangéliumot. Talán Korintusban is olyan kereszténységet akartak elterjeszteni, amely a mózesi törvényt kötelezővé teszi. Ez tenné érthetővé, miért jelennek meg most és itt a Galata-levél jellegzetes kifejezései: „más evangélium, mint amit elfogadtatok” (11,4), vita arról, ki igazán Krisztus apostola („fő-fő apostolok”: 11,5; „álapostolok, csak tettetik magukat Krisztus apostolainak”: 11,13; 12,12), majd a „szolgaságra vetés” (11,20), amely alighanem a mózesi törvény megtartásának bevezetését jelenti itt is, és végül az ószövetségi hagyományokhoz való viszony kérdése: „Zsidók ők? Én is az vagyok! Izraeliták? Én is. Ábrahám ivadékai? Én is.” (11,22; vö.: Gal 1,14).

A kommentátorok nem tudják biztosan megállapítani, hogy az apostol miféle személyek ellen foglal állást. Egyesek arra gondolnak, hogy már 2KorA is utalt ezekre a hamis misszionáriusokra. Ugyanis 2Kor 3,1—4-ben az apostol olyanokra panaszkodik, akik ajánló levelekkel érkeznek és ajánló leveleket kérnek, míg ő, Pál, a korintusi híveket nevezi a maga „ajánlólevelének”. Fontosabbnak látszik az a körülmény, hogy Pál ezúttal ismét — a Galata-levélhez hasonlóan — saját küldetésének természetfölötti eredetét kezdi felemlíteni. Ahogy Gal 1,11—14-ben a neki juttatott isteni kinyilatkoztatásról szól és utal azokra az időkre, amikor még Krisztus egyházának üldözője volt, most még részletesebben beszél természetfeletti elragadtatásokról és kinyilatkoztatásról, amely kiválasztott voltát és Istentől kapott közvetlen meghívását igazolják (12,1—4). Ezt közvetlenül megelőzi egy érdekes utalás damaszkuszi élményeire. Az eset híres lehetett, mert emlékéet Lukács is megőrizte (ApCsel 9,25—28). A levélben azonban Pál maga a megtérését követő damaszkuszi eseményeket „gyengeségének” tudatában adja elő, míg Lukácsnál a bravúros szökés különös oltalom és isteni kiválasztottság jele. Egyáltalán, amikor Pál 2Kor 11,23—29-ben az Egyházért vállalt szenvedéseit felsorolja, azt gondolhatnánk, hogy az üldöztetések bátor vállalásával „dicsekszik”. Mondja is 11,20-ban, hogy oktanul cselekszik, amikor ezeket az „érdemeit” felsorolja. De vajon miért jelentene „gyengeséget” az a tény, hogy Damaszkuszban kosáron eresztették le a városfalról, s csak úgy tudott elmenekülni? Két válasz lehetséges. Talán ellenségei hánytor-

gatták fel, hogy annak idején az üldözéstől elmenekült. Vagy talán ez a kis epizód emlékezteti az olvasót mindarra, amit Pál életében Damaszkusz jelentett — arra, hogy ő az Egyháznak maga is üldözője volt. Pál itt alighanem megint tűzvonalba került: akik most az ő múltját szájukra veszik, a tizenkettővel és Péterrel hasonlítják össze. Főként a Máté-evangéliumban fennmaradt jézusi mondásra gondolhatunk ismét, amely szerint Péter hite „nem test és vér” alapján, hanem a mennyei Atya kinyilatkoztatása nyomán keletkezett (Mt16,16). Ezzel az „apostol-eszménnyel” hasonlítják össze Pált, akinek ebből a szemszögből kell ismét bizonyítania — úgy mint a Galata-levéliben —, hogy ő is egyenértékű Péterrel. A mózesi törvény tartásáról azonban 2KorB-ben kifejezetten nem esik szó, a megigazulás teológiai nyelve sem merül fel. Talán azért, mert a korintusi hívek szinte kizárólag pogányságból megtért keresztények lehettek. Vagy talán — s a kérdésre megint csak a páli levelek összegyűjtésének története adhatná meg a választ — azért, mert a római levélből, amit talán 2KorA és 2KorB között írt, éspedig Korintusban, hagyott egy példányt a korintusi egyházközség számára. Vagy — hogy a találgatást folytassuk — talán Terciusz, a korintusi hívő, akinek Pál a római levelet diktálta, saját közössége számára is lemásolt egy példányt, s ezért a korintusiak erről a témáról más páli iratot, ha volt is, nem őriztek meg. Ezért mindenképpen nagy a valószínűsége annak, hogy Pál ellenségei, akik ellen 2KorB-ben hadakozik, lényegében ugyanolyan zsidókeresztények, mint azok, akik ellen a Galata-levél irányult.

Mindenesetre ami 2Kor-ból fennmaradt (ne felejtjük el, hogy ez csak egy levéltöredék), olyan vádakra felel, amelyek Pált mindenekelőtt *személyében* támadják meg. Ezekkel szemben bizonyítja apostoli méltóságát, azután — mint mondja — „oktalan módon” felsorolja mindazokat a szenvedéseit, amelyeket mint apostol elviselt, majd a kegyelmeket, amelyekben mint kiválasztott apostol részesült. Az apostol azonban gyengeségeivel is dicsekszik. A kereszt evangéliumát hirdetve tudja, hogy a kereszt botránját magán kell hordoznia. Ezért hozza fel azt a nagyon is dicstelen históriát, amely az ő damaszkuszi menekülését tartalmazza: így kezdte apostoli pályafutását: elfutott az üldözők elől. Vagy pedig — vegye mindenki úgy, ahogy akarja — így oltalmazta meg őt az Isten, hogy rögtön megtérése után ne kerülhessen börtönbe és bitófára.

Pál még egy gyöngeségével dicsekszik, amely az ókortól fogva fogas kérdés maradt a kommentátorok számára: „Hogy a kinyilatkoztatások nagysága önhitté ne tegyen, tövist kaptam testembe, a Sátán

angyalát, hogy szüntelenül zaklasson s el ne bízzam magam. Háromszor kértem az Urat, hogy szűnjék meg, de azt felelte: Elég neked az én kegyelmem, mert az erő gyöngeségedben lesz teljessé” (2Kor 12,7—9). A „tövisre” háromféle magyarázat létezik, egyik sem bizonyítható: *a*) valamiféle visszatérő betegség, *b*) egyfajta természetes fogyatékoság (beszédhiba, dührohamok, kísértések stb.); *c*) az ellenérzés és ellenségeskedés, amelyet fellépése mindenütt kiváltott. Az első tűnik legvalószínűbbnek, hiszen az ókori hiedelmek a fizikai rosszat a szellemi-lelki rosszal („Sátán angyala”) rendszerint összekapcsolták. A 18—19. század óta a Pál-kutatók pszichológiai betegségekre gyanakszanak (skizofrénia, epilepszia vagy más bonyolultabb diagnózis). Egyikre sincs se bizonyíték, se cáfolat. Olyan pszichológiai betegségben biztosan nem szenvedett, amely az apostol hallatlan fizikai szívósságát, gazdag és robusztus érzelmvilágát, valamint a leveleiből kivilágló magas szellemi képességeit kizárta volna. Józanabb történészek visszatérő fizikai betegségekre (pl. malária) gyanakodnak, amely azt is megmagyarázná, miért írja a Galatáknak: „először a test erőtlenségében hirdettem köztetek az evangéliumot” (Gal 4,13). Talán hasonló helyzetre utal 1Kor 2,3-ban is, mondván: „gyöngeségen”, azaz betegen hirdette nekik Krisztust.

2. A levelek belső beosztása

Az első levél: 2KorA

I. Bevezetés (1,1—11)

- a) Üdvözlét (1,1—2)
- b) Hálaadás (1,3—11)

II. A félreértések tisztázása (1,12—2,13)

- a) Útiterveinek változtatása (1,12—22)
- b) Ok: szerető kímélet (1,23—2,11)
- c) Útja Troáson át Macedóniába (2,12—13)

III. Az igazi apostol szolgálata (2,14—6,10)

- a) A mózesi és az apostoli szolgálat szembeállítása (2,14—4,6)
- b) Isten ereje az apostol gyöngeségében (4,7—5,10)
- c) Kiengesztelődés Krisztusban (5,11—6,10)
 - i) Kiengesztelődése a korintusiakkal (5,11—15)
 - ii) Krisztus: minden kiengesztelődés forrása (5,16—21)
 - iii) Az apostol mint a kiengesztelődés eszköze (6,1—10)

IV. Viszonya a korintusiakkal (6,11—7,16)

- a) A kölcsönös bizalom helyreállítása (6,11—74)
- b) Kölcsönös megvigasztalódás (7,5—16)

V. Gyűjtés a jeruzsálemi híveknek (8,1—9,15)

- a) Macedónia példája (8,1—5)
- b) Biztatás nagylelkűsége (8,6—15)
- c) Titusz és társainak ajánlása (8,16—9,5)
- d) A bőkezűség jutalma (9,6—15)

A második levél: 2KorB**I. Teljes engedelmességet követel (10,1—18)**

- a) Az engedetlenség következményei (10,1—6)
- b) Az apostol tekintélye (10,7—11)
- c) Az apostol ócsárlóinak bírálata (10,12—18)

II. „Oktalan” dicsekvése (11,1—12,10)

- a) Dicsekvésének oka (11,1—6)
- b) Anyagi függetlensége és önzetlensége (11,7—15)
- c) Önigazolásának igazolása (11,16—21a)
- d) Dicsekvéseinek sorozata (11,21b—12,10)
 - i) Származása, szenvedései, gyöngesége (11,21b—33)
 - ii) Kinyilatkoztatások (12,1—10)
- e) Összefoglalás (12,11—13)

III. Útitervek és intelmek

- a) További anyagi függetlensége (12,14—18)
- b) Erkölcsi megtisztulásuk szigorú elvárása (12,19—13,10)

IV. Befejező üdvözetek (13,11—13)**3. A két levél teológiai tartalma**

A levél történeti háttéréből könnyen érthető, hogy ebben az iratban nem várhatjuk egyetlen teológiai téma kidolgozott tárgyalását sem. A két levél azt tükrözi, hogy Pál és a korintusi közösség viszonya hogyan javul és romlik ismét. Míg az első korintusi levél még az evangelizációhoz tartozó hitkérdések tárgyalásával van tele, ez a két irat csupa „személyes üggyel” van megterhelve.

A második korintusi levél (levelek) szövegét az első korintusi levélhez leginkább az apostoli méltóság témája kapcsolja. Míg azonban az első levélben az apostol saját szerepét teológiai (krisztológiai és egy-

háztani) szempontból elemzi és védi, itt túlteng az apostol önvédelmének személyes jellege: hol szenvedésekkel teli életét írja le, hol megsebzett önérzetét és megalázott szeretetét önti ki, végül arra kényszerül, hogy anyagi dolgokban tanúsított tisztességét, sőt a szükségénél is messzebbmenő önzetlenségét részletezze. Ha a Galata-levél egy harcias, igaza tudatában vitatkozó, szenvedélyes és szenvedélyesen szerető Pált ábrázol, az első korintusi levél pedig a viszályok és versengések fölé emelkedő apostolt mutatja be, itt egy megkínzott ember lelke tárul elénk.

A halálélmény, amin Efezusban átment, nyilván mélységesen meg rázta Pált. Halálának gondolata ezért az első részben vissza-visszatér: 1,8—11; 4,7—12; 5,1—10. A második részben viszont egyetlen visszapillantásban saját apostoli életét, mint egyetlen nagy halálveszélyt írja le (11,22—33), amelyet a testi-lelki gyengeség naponkénti megtapasztalása csak tetézett (12,7—10). Ezekben a szövegekben Pál elsősorban mint a vértanúság felé menetelő apostoli lélek példaképe áll előttünk. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy Pál most már reálsan tekint közeledő halálára, és a közösségek földi jövőjével saját halálán túl is számol. Ez már nem a „közeli parúzia” elképzelése. Várja, hogy a „földi sátor” — a test hajléka — leomoljon és hazajusson az Úrhoz (5,1. 9). Ezek a versek, amelyekben egyéni haláláról úgy beszél, mint ami esetleg küszöbön áll, az *egyéni eszkatológia* hitét a kereszténység számára évszázadokra megfogalmazta. Egyrészt világosan beszél arról, hogy a testi halál „hazavisz az Úrhoz” (5,8), a halál után „megjelenünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy ki-ki megkapja, amit testi életében megérdemelt” (5,10). Ezzel megalapozza mindazt, amit a keresztény hagyomány a különíteletről és a *lélek* halál utáni sorsáról tanít. A liberális egzegézis a lélek halhatatlanságának gondolatát továbbra is próbálja Pál szövegeiből kiküszöbölni vagy legalábbis gyengíteni. Ezért fontos 5,1—10 pontos fordítása és a különböző képek dialektikájának visszaadása: földi és égi hajlék, a test mint öltözet, amit levetközzünk, hogy újra magunkra öltösk, a sátor lebontása és egy új hajlék felépülése, a hit és látás ellentéte, az Úrhoz való „hazaköltözés” s a testi életből való „kiköltözés”. A bibliakritika ugyanis vaskos előítéletekkel van tele, s az egyén halál utáni sorsáról szóló keresztény tanítást (az egyéni eszkatológiát) lassú és fokozatos történeti dogmafejlődés eredményeként szeretné elkönyvelni. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Pál a maga zsidó és farizeusi háttere alapján már megtérése előtt hitt a halál utáni (egyéni, feltámadást megelőző) örök életben s e hitet konkrét fogalmakban rendezni tudta. Minderre éppen a fenti szakasz

a legfontosabb forrásunk. E szakasz pontos fordításának és értelmezésének ezért fontos dogmatikai és apologetikus jelentősége van.¹⁸ Ugyanakkor el kell ismerni, hogy Pál zsidó hátterét — annak fogalomvilágát — még mindig nem ismerjük eléggé, mert a holt-tengeri tekercsek nagy része kiadatlan és teológiai kiértékelésük késik.

2KorA-ban Pál apostol Krisztus keresztyének teológiáját újabb vonásokkal gazdagítja. Amikor felismeri, hogy a „külső ember” állandó „romlása” egyidejűleg a belső ember szüntelen „megújulását” eredményezi, a kereszt titkával egyesült ember lelkiségéről kezd beszélni. Pál itt valóban a maga testi-lelki gyötrődését és — bátran kimondhatjuk — tönkremenését úgy ábrázolja, mint a földi élet lerombolódásának és az örök életnek e halandóságon belül való megtapasztalását. Ahogy ezt az eszmélődést lezárja, fejezi ki legvilágosabban, hogy megtanulta saját sorsának földi fordulatait az örök élet távlatából szemlélni: „Csak ne a láthatóra, hanem a láthatatlanra szegezzük tekintetünket. A látható ugyanis ideigtartó, a láthatatlan viszont örök” (4,17—18).

Régi és újabb egzegéták próbálkoztak azzal, hogy ezt és a fent idézett szövegeket az egyéni örök életről vagy a lelki halhatatlanság reményéről egy plátói nyomokon járó bölcselkedés hatásának tudják be. Ma az „élvonalbeli” bibliakritika a páli szövegeket inkább próbálja minden bölcséleti tartalomtól megfosztani és az egyéni „eszkatológiát” Pál zsidó hátterű gondolatvilágából kiküszöbölni. Mindkét fajta „redukcionizmus” meghamisítja a szövegek igazi tartalmát s elfeledkezik az őket bevezető krisztológiai utalásokról, valamint az aposzotol egyéni, személyes élményeinek valóságáról. E szövegek valódi teológiai közege az a páli Krisztus-misztika, amelyre őt a megfeszített és megdicsőült Krisztussal való személyes találkozás tanította.

2KorA másik nagy alapélménye „a vigasztalódás”, amire szinte nincs elég markáns kifejezésünk. Itt ugyanis nemcsak „felszáradt könnyekről”, elfojtott siránkozásról és emberi kibékülésről, vagy fellelegző megkönnyebbülésről van szó. Pál, akit az efezusi halálveszély és a korintusi helyzet reménytelené válása egy időben rázott meg, a második korintusi levél előtt a „vigasztalás Istenével” is találkozott. Egyrészt valódi lehetőséggé vált számára a halál, másrészt látjuk, mennyire nem tud betelni azzal, hogy az Isten győzelme most hirtelen és váratlanul kinyilvánult (vö.: 2,14), mert a sötétségből egyszerre „világosságot támasztott” (4,6). Miközben őt „váltig halálra szánták”, Jézus élete is megnyilvánult (4,11). Felujjong tehát: „Vigasztalás tölt el és minden bajom közt túlárad bennem az öröm” (7,4).

A korintusi viszály megoldása úgy áll előtte, mint a Krisztusban való „kiengesztelődés” elsőprő erejének bizonyítéka. Mint említettük, a korintusi levelezésben Pál a „megigazulás” (dikaiosyné) kifejezést nem használja. E kérdés az első korintusi levélben fel sem merül. Itt azonban Pál a megigazulásról új módon, a „kiengesztelődés” (katallagé) teológiai fogalmának használatával ír. Ez a szó első közelítésre a „megigazulással” egyenértékűnek tűnik. A szakasz utolsó verse hidat is alkot a „megigazulás” szókincséhez: a kiengesztelődésben „Isten igazságának részeseivé válunk” (5,21).¹⁹ De ide tartoznak még e szakaszban más fogalmak is: „Isten... *nem számítja be bűneinket*” (5,19; vö.: Róm 4,9—10²⁰), mert „új teremtmény” leszünk, s ami „rég”, az elenyészik (2Kor 5,17—18; vö.: Róm 6,4—7). A „kiengesztelődés” fogalmának bevezetése a páli szoteriológiába nemcsak szóhasználat kérdése. A kiengesztelődés ilyen használatát ugyanis az Ószövetség nem ismeri. A Hetvenes fordításban a megfelelő görög rokonszavak egyrészt ritkák (vö.: Sir 44,17; 2 Makk 5,20), másrészt a haragvó Isten kiengesztelését jelentik emberi kezdeményezésre. Pál szerint azonban Isten volt az, aki „Krisztusban kiengesztelte önmagával a világot” (2Kor 5,19), azaz Ő maga békíti ki önmagával az ellene szegülő embert. J.-F. Collange, a második korintusi levél egyik kiváló ismerője, hívta fel a figyelmet arra, hogy a megváltás titka nem véletlenül kapja ebben a levélben a „kiengesztelődés” nevet. Hiszen az egész írásmű Pál és hívei kibékülésével, annak kínos-keserves, de mindvégig örömteli, vigasztaló szakaszaival foglalkozik. Így válik a „kiengesztelődés” — akárcsak a megbocsátás — a kereszténységben olyan fogalomká, amely leginkább segít megláttatni, hogy az Isten és ember közti megbékélés kiengesztelődést követel embertársainkkal is.²¹

A második korintusi levél (2KorA) fontos feladatot tölt be, amikor a jeruzsálemi gyűjtéssel kapcsolatban az anyagi javak teológiáját megalapozza. Pál nemcsak nagy általánosságban biztat arra, hogy a hívek bőkezűek legyenek. Érvelése teológiai mélységeket ér el. Krisztus keresztyére utal ismét: „Hiszen ismeritek Urunk Jézus Krisztus jótékonyágát. Ő, a gazdag, értetek szegénnyé lett, hogy szegénysége által meggazdagodjatok” (2Kor 8,9). Nem kétséges, hogy Pál maga is tudott és beszélt Jézus szegénysorsú földi életéről (újabb kis bizonyíték, hogy a földi Jézust nem hagyta ki hithirdetéséből). De valószínűleg itt a kereszten való kifosztottságára is gondol (vö.: Fil 2,7: „kiüresítette önmagát”). Hiszen ez a szegénysége tett minket gazdaggá — isteni életének részesévé. Később, az első rész végén, a bőkezűsége, mint Isten iránti hálaadásra buzdít, amely nyomán öröm fakad (9,6—15).

A levél második részének teológiai mondanivalóját meglehetősen elfedi a szenvedélyes vita, amellyel az apostol most már harmadszor védi meg apostoli küldetésének hitelességét. De nemcsak történetileg, hanem dogmatikailag is fontos, amit 10,12–17 kifejez. Az apostol itt olyan problémákat fogalmaz meg, amelyekből később az egyház-jog tetemes része kifejlődött: „nem dicsekszünk mértéken felül, hanem hatáskörünk mértéke szerint” (10,13). A „hatáskör mértéke” nehezen visszaadható görög kifejezést fordít: „metron tou kanónos”, nyilván az apostoli tevékenységnek törvényes mértékét jelenti. Ezt Pál szerint a Korintusba betolakodó hithirdetők átlépték, amikor tekintet nélkül az ő apostoli jogaira az őáltala alapított egyházban hirdetni kezdték az evangéliumot. A 15. vers ironikusan arra utal, hogy a betolakodott prédikátorok „azzal dicsekednek, amit más végzett el”. Itt a későbbi egyháznak „jurisdikció”-jának fogalma forog téten. Pál az apostoli egyháznak azt a belső rendszabályát képviseli, amely szerint az apostol az általa megszervezett egyháznak a térítés jogán pásztora, és ezt a szabályt („a hatáskör mértékét”) más misszionáriusoknak tiszteletben kell tartaniuk. Tévedünk tehát, ha azt gondoljuk, hogy a páli egyházakban a „karizmák” annyira szabad teret kaptak, hogy az apostol elképzelése szerint mindenki, aki az isteni indításra hivatkozva a maga módján „agitálni” akart, egyenlő jogokat élvezett. A római levélben ugyanezt az álláspontot képviseli, amikor kijelenti: „Becsületbeli dolognak tartottam, hogy ne ott hirdessem az evangéliumot, ahol Krisztus neve már ismert, nehogy idegen alapokra építsek” (15,20).

2KorB rövid, de összefüggésekben gazdag szakaszt tartalmaz a 11. fejezet elején, amelyben Pál a korintusi egyházat menyasszonyhoz, Krisztust vőlegényhez, önmagát násznagyhoz — vagy inkább a menyasszony apjához — hasonlítja, aki a menyasszonyt a vőlegényhez vezeti és felelősséggel tartozik a menyasszony szűzességének megőrzéséért. Ahogy Évát a kígyó (3,3), a korintusi egyházat a hamis apostolok el akarják csábítani. Pál a korabeli zsidó egzegézist követve Éva bűnét (elcsábíttatását) paráznasággal azonosítja, s ezért a „hamis evangélium” (Krisztusról szóló tévtanok) hirdetését, mint Krisztus szűzi mátkájának elcsábítását írja le. Az apostol a párhuzamot nem magyarázza meg részletesen, de a 14. versben röviden visszaül erre az Éva—Egyház párhuzamra. Ott ugyanis a „hamis apostolokat” ismét a Sátánhoz hasonlítja, aki nemegyszer a „világosság angyalának (Lucifer) álcázza magát” azért, hogy bűnre csábítsa az embert. A zsidó egzegézis szerint Éva elcsábítása esetében is ez történt.²³ Pál ebben

a szövegben kifejezésre juttatja, hogy nemcsak ismeri, de hithirdetésébe beleszótt az Ősegyház hagyományos tanítását Krisztus és az Egyház, mint vőlegény és menyasszony viszonyáról, amely (őszövétségi alapokon) az evangéliumokban és a Jelenések könyvében ismételtelen kifejezésre jut. Erre a témára való megjegyzései 2KorB-ben oly rövidek, hogy nyilvánvaló: a téma maga a korintusi hívek közt jól ismert, elég csak utalni rá. Valószínűleg Pál eredeti gondolata volt a „csábító angyal” és a „hamis apostol” azonosítása. Ha ebben a távlatban most visszanyúlunk és újra elolvassuk Gal 1,8 szavait, az is érthető lesz: „ha akár egy *angyal* az égből más evangéliumot hirdet, mint mi hirdettünk, átkozott legyen”. A kép, amit e vers felidéz, valószínűleg ugyanaz, mint 2KorB-ben: „a más evangéliumot” égből származó, de bukott angyal hirdeti, aki a világosság angyalának csak *által* *cázza magát*, amikor az „alapostolok” formájában fellép. Ez a tevékenység elcsábításhoz hasonlít, az eredeti evangéliumtól elpártoló keresztény pedig úgy viselkedik, mint a szűzi menyasszony, aki vőlegénye hűségét elhagyva szüzességét veszti. Ez a kép az ősegyházban fellépő eretnek tanításokról a páli gyökerekből tovább fejlődött és később szinte „klisé” lett: a későbbi újszövetségi iratokban, mint látni fogjuk, többször használták, majd a korai patrisztika közkincsévé vált.

Említésre méltó még 2Kor 13 rövid utalása arra a bírói fellépésre, amellyel Pál az engedetlen korintusi híveket fenyegeti (13,1—6; vö.: 10,5—6). Pál közismert zsidó bíraskodási elvet idéz, amely MTörv 19,15-ön alapszik és két vagy három tanú vallomását kívánja meg minden ítélethez. Az Újszövetségben elsősorban Mt 18,16 képez párhuzamos szöveget.²³ Arról van-e szó, hogy Pál mihelyt Korintusba érkezik, bírói eljárásba akar fogni? Lehet. Egyes kommentátorok szerint Pál azzal, hogy a „két vagy három tanú” említése után nyomban a maga *harmadik* látogatásáról szól, látogatásait azonosítja „két vagy három tanúnak”.²⁴ Ez valószínűtlen, hiszen „tanúk” személyek és nem levelek vagy látogatások. A mai liberális teológia által felállított „egyházvezetés” eszményével Pál eljárását talán nehéz kibékíteni, de aligha kétséges, hogy Pál már megérkezése előtt fenyeget: büntetéseket fog velük szemben foganatosítani, ha megérkezéséig meg nem javulnak, azaz fel nem hagynak mindazzal, amit 2Kor 13,19—21 bűnlisztáján felsorolt. Ezért kéri, hogy vizsgálják meg hitüket, s ezért húzza alá (erre kellene az egzegézisben is jobban figyelni), mint apostoli tekintélyének utolsó állítását, hogy „belőlem Krisztus szól” (13,3), amiképp az őket elcsábító „alapostolokból” a Sátán szava szólt.

2KorB tehát nemcsak az apostol önvédelméről szól és nemcsak „oktalan dicsekvésének” dokumentuma, hanem az apostoli bíraskodás elvét is — nem első és nem egyetlen esetben (vö.: 1Kor 5,3—5) — tudatosan és bátran kimondja. Mindezt azonban nem a hatalma bizonyítására, hanem a a hívek érdekében teszi: „Nem hiteteken akarunk uralkodni, hanem örömetöknek vagyunk munkatársai” (2Kor 1,24).

Jegyzetek

1 A Gallio prokonzulságát bizonyító delfi felirattöredék szerint Gallio 52 júniusa és 53 júniusa között viselte e tisztséget Korintusban. Mintegy másfél évi tartózkodás után (vö.: ApCsel 18,11) Pál legkésőbb 53 nyarán elhagyta a várost.

2 1Kor 9,12-ben közli, hogy bár apostoli és hithirdetői szerepe megengedné, nem él azzal a jogával, hogy eltartassa magát a közösséggel.

3 Lásd fenn, 232. oldal.

4 „...Erastus pro aedilitate s(ua) p(ecunia) stravit”. Vö.: C. Furnish, *II Corinthians, The Anchor Bible 32A*, 25; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Wilmington 1983, 37. A tisztség, amit Erasztusz betöltött Róm 16,23 szerint, görögül „oikonomos”, aminek jelentése kincstárnok, nem „aedile” azaz építésvezető vagy épületfelügyelő. Az Erasztusz név azonban meglehetősen ritka s a városi tisztségviselők rendszerint egy „szamárlétrán” emelkedtek fel, vagyis az „oikonomos” az „aedile” tisztségét is valamikor viselte. Ezért igen valószínű, hogy ugyanarról az Erasztuszról van szó a feliratban és a páli levélben. Ugyanerre a személyre található utalás 2Tim 6,4-ben: „Erasztusz Korintusban maradt”. Mint látni fogjuk, 2Tim minden bizonnyal Pál halála után keletkezett és általában olyan személyekre tartalmaz utalást, akik Pál halála után az általa alapított egyházakban jelentős szerepet játszottak. Esetleg résztük volt a páli levelek összegyűjtésében is.

5 Az apostol arra kéri a keresztényeket, hogy bármi szükségben legyenek Főbé segítségére (16,3). Főbé útjáról Efezuson keresztül vö.: Farkasfalvy D., *A római levél*, Eisenstadt, 1983, 201.

6 Mint szinte mindent, e korábbi levél rekonstrukcióját is a szakirodalomban többször megkísérelték, de mindeddig nem sok sikerrel. Egyes szerzők úgy vélik, hogy a levél, amire Pál 1Kor 5,9-ben visszaüt, a második korintusi levélbe beiktatva, részben fennmaradt: 2Kor 8,1—24. Itt ugyanis az apostol a jeruzsálemi hívek számára indított gyűjtésről beszél, amelyről már 1Kor 16,2 tanúsága szerint ebben a korábbi levélben is szó volt. A feltételezés bizonyítására ez az érv nem elég, hiszen az apostol a gyűjtésről írhattott több alkalommal is.

7 Alább ugyan megkérdőjelezzük az egész levél eredeti egységét, de az első négy fejezet irodalmi egysége nem vitatható. Ezért amit itt a keltezésről mondunk, esetleg nem az egész levélre érvényes, hanem csak az első négy fejezetre.

8 Vö.: F. Murphy-O'Connor, „The First Letter to the Corinthians”: *NJBC*, 1988, 799. J. Fitzmyer szerint 57-ben íródott. Minthogy ApCsel 20,31 szerint Pál három éven át működött Kis-Ázsiában, s ebből több mint két évet Efezusban (vö.: ApCsel 19,1), a levél keltezését mindenképpen 54 és 57 közé kell beiktatni.

9 A 2Kor első fele (az első kilenc fejezet) minden jel szerint *egy évvel 1Kor után* íródott, éspedig Macedóniában, *röviddel* azután, hogy Pál elhagyta Efezust. Ez annyit jelent, hogy az első korintusi levél Pál efezusi működésének utolsó évében keletkezett.

10 A szövegkritika az újszövetségi szövegek alakulásának és rögződésének első két századáról csak nagyon keveset tud. Csak a közelmúltban kerültek elő — éspedig nagyon kis számban — olyan papiruszkódexek, amelyek az újszövetségi szövegek 2. századi formáira valamelyest fényt vetnek. E téren tehát sok a tapogatózás. Egy pontot — csak mint példát — érdemes felvenni. A legújabb kutatások megerősítették azt az aránylag régi ötletet, hogy 1Kor 4,6 (BD: „Csak ne többet annál, ami írva van.”) valószínűleg egy másolótól származó „glossza” (széljegyzet), ami véletlenül került bele a szövegbe. Szó szerint ezt mondja „a ne azok fölé, ami írva van”. Ennek így persze nincs értelme, ezért próbálgatják így-úgy fordítani, mint ahogy pl. a BD-fordítás is hozzá. Azonban az egész szövegen belül e fordításnak sincs semmi értelme. Egy meglepően szellemes feltételezés szerint viszont eredetileg egy olyan kézirat széljegyzete volt ez a mondat, amelyből a *következő* mondatban szereplő „ne” (görögül „mé”) szócska kimaradt. A másoló, aki beletoldotta a „ne” szócskát, rögtön odaírta a lap szélére: „a ne szó afölé kerül, ami (itt) van írva”. A betoldásokat ugyanis az ókori szövegekben rendszerint a sor *főlé* írták. Ha elfogadjuk ezt a magyarázatot, amelyet legutóbb J. Strugnell [*Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974) 555—558] is meggyőzően bizonyított, akkor meggondolandó a következő tény: ezt a „félreértést” minden fennmaradt kézirat kivétel nélkül megőrizte. Vagyis: ez a kis adat is azt bizonyítja, hogy a kézirat anyag *egésze* már egy „átdolgozott” vagy talán inkább „feldolgozott” szövegformától függ, s nem az eredeti formában megőrzött levelek lemásolásából ered.

11 Az alábbi vázlat lelőhelye: *The New Jerome Biblical Commentary*, 799—800.

12 „Ha Krisztus nem támadt fel, akkor hitetek ostobaság és még bűneitekben vagytok” (1Kor 15,17).

13 Talán a legalaposabb köztük, legalábbis az irodalmat legteljesebben ismerteti, Victor Furnish, *II Corinthians*, *The Anchor Bible* 32A, Garden City, 1984.

14 2Kor 2,1-ben a „palin” (ismét) szó szerepe a mondatban nem egyértelmű. De valószínűleg egy újabb út szándékáról van szó, amelyre 2KorA és

2KorB között került sor. Eltér ettől a magyarázattól J. Fitzmyer, „Paul”: *New Jerome Biblical Commentary* 1336, valamint V. Furnish, *II Corinthians* 140.

15 Lukács ugyan nem említi, de lehet, hogy Pál egy ideig börtönben volt.

16 Pál életének kutatói és a római levél kommentátorai ezt a verset gyakran avval magyarázták, hogy Pál túloz, vagy pedig Illíriáról csak mint működésének (külső) határáról beszél, de nem mondja, hogy a dalmát tengerparton is működött. Magam is korábban ezt a véleményt vettem át: Farkasfalvy D., *A római levél*, Eisenstadt 1983, 193.

17 E kifejezés Márai Sándor nagyszerű regényének címére utal: „Rómában történt valami.”

18 PB fordítása lényegesen pontosabb, mint BD vagy SzIT. A Szent István Társulat új fordítása reménytelenül összezavarja a „beöltözést” és a „beköltözést”, ami aztán 2Kor 5,2—4 egyébként is homályos fordulatait végleg érthetlenné teszi. Így veszti értelmét a mondat: „ha beköltözünk, többé nem lát-szunk ruhátlanunk” (3. vers). Az eredeti szövegben ugyanis vagy a „beöltö-zünk” vagy talán inkább (a kéziratok más csoportja szerint) „levetkőzünk” („ekdysamenoi”, nem pedig „endysamenoi”) volna a helyes ige. E vers fordít-ását egyébként szövegkritikai bizonytalanság is nyomorítja. Mindemellett PB valószínűen helyesen fordít: „Ha le is kell vetkőznünk, ne bizonyuljunk mezítelennek.”

19 A római levélben ez még világosabb: „Mennyivel inkább meg fog men-teni a haragtól most, hogy vére által megkaptuk a *megigazulást*. Mert ha ak-kor, mint ellenségei, *kiengesztelődöttünk* Fia halála által, most, hogy már *kien-gesztelődöttünk*, sokkal inkább meg fogunk menekülni élete révén.” (5,9—10).

20 A „logizesthai” ige speciális teológiai értelmet kap, ahogy ezt megfelelő helyen kifejtettük. Vö.: Farkasfalvy D., *A római levél*, 45—47. A Vulgata ezt az igét a latin „imputare” (beszámítani) használatával fordítja. Itt, 2Kor 5,19-ben katolikus bibliánk szó szerint le is fordítják: a fenti idézet BD szövegét köve-ti. De mihelyt a római levél 4. fejezetéről van szó, ugyanazon fordítások pon-tatlanná válnak. Pedig a megigazulásról szóló katolikus-protestáns ellentétek tárgyi alapja ma már nagyrészt elavult. Mégis a római levél katolikus fordítá-sai a „logizesthai” pontos lefordítását elkerülik. BD kezdeményezésére a „megigazulásra szolgált” fordulat jelenik meg, mint teológiailag „semleges” kifejezés. SzIT követi ezt. Így a magyar katolikus bibliákban a hit „beszámítá-sáról”, amely „megigazulást” eredményez egyetlen jegyzetre sincs szükség, s a lutheri probléma ott marad a szöveg alatt, ahová a fordítások besöpörték. PB Róm 4,9—10-et kiválon fordítja.

21 Vö.: J. F. Collange, *Énigmes de la deuxième épître aux Corinthiens. Étude exégétique de 2Cor. 2:14—7:4*, Cambridge 1972, 268—9.

22 Furnish idézi Pálnál későbbi rabbik hasonló szövegeit. De már Énok első és második könyve, amely az 1. századból való, hasonló gondolatokat tükr-öz (1Énok 69,6; 2Énok 31,6): Évát a paradicsomban (bukott) angyal csábítja el. Az „Ábrahám Apokalipszise” című szintén 1. századi zsidó irat Ádámot és Évát egy „szárnyakkal fedett” angyali lény társaságában ábrázolja, s a

„gyümölcs” (szőlőfürt), amit az angyal kezében tart, az első emberpár fékevesztett nemi ösztönének jelképe. (J. H. Charlesworth, *The Old Testament Apocrypha*, Garden City 1983, 700.) Vö.: V. Furnish, *II Corinthians*, 487, 495, 510.

23 Vö.: még Mk 15,56; Jn 8,17; Zsid 10,28; 1Jn 5,8.

24 V. Furnish, *II. Corinthians*, 575—576.

TIZENHARMADIK FEJEZET

A RÓMAI LEVÉL

1. Általános megjegyzések

A római levél a páli levelek között több okból különleges helyet foglal el és különös figyelmet igényel.

Ez Pál leghosszabb terjedelmű, legalaposabban megszerkesztett, és — legalábbis az utolsó négy-öt évszázadban — leggyakrabban idézett, legbősebben magyarázott levele.

Helye a páli levélgyűjtemény élén talán már a 3. századra megy vissza. A 200 körül keltezhető ún. Muratori-féle kánonban a páli levelek felsorolása a korintusi levelekkel kezdődik, Markion viszont (feltehetően már fellépésekor, tehát 140 körül) ideológiai okokból a Galatákhoz írt levelet tette az általa „apostolikon”-nak nevezett páli levélgyűjtemény élére. Lehet, hogy egy ideig Kis-Ázsiában az efezusi levél volt a levelek élén. Mindenesetre a fennmaradt első teljes bibliák tanúsága szerint a 4. században a páli leveleket hosszúságuk szerint rendezték a kánonban, s így a leghosszabb levél került az élre.

A levél azonban mindenképpen egyedülálló, mert Pál egyedül ezt a levelét írta olyan egyházi közösségnek, amelyet nemcsak nem ő alapított, de személyesen nem is ismert. Ennek következtében ez a levél sosem utal olyasmire, ami a közösség és Pál viszonyát érintené, ugyanakkor minden részében azt a célt szolgálja, hogy Pál személyét és tanítását a római keresztény közösség előtt hiteles módon bemutassa. Ez tehát az egyetlen levél, amelyben Pál azt várja el, hogy a *korabeli keresztény olvasó* annak minden mondatát értse még akkor is, ha Pállal nem állt előzőleg személyes kapcsolatban. Vagyis: nem utal korábbi levelekre, korábbi kapcsolat során kifejtett gondolatokat vagy feltett kérdéseket nem feltételez. Paradox módon, mégis ez Pál legnehezebb levele. Ennek értelmezése adott alkalmat a legtöbb vitára és nézeteltérésre a kereszténységben belül.

Téves volna azt gondolni, hogy a levél Pálnak valamiféle „summa theologica”-ját tartalmazza. Sok olyan gondolata van, amely más levelekben részletesebb tárgyalást kap, a római levélben pedig alig vagy egyáltalán szóba sem kerül. Ilyen pl. az Eukarisztia teológiája az első korintusi levélben, a halál teológiája a második korintusi levélben vagy a parúzia teológiája a tesszalónikaiakhoz írt első levélben. El kell azonban kerülni azt a túlzást is, amely a mai egzegéták között gyakoribb, ti. hogy Pál *minden* levele véletlen körülmények szülötte, tehát még a római levél sem tekinthető tudatos teológiai írásműnek. Ellenkezőleg, éppen a római levél jelent kivételt. Amikor Pál elhatározta, hogy a római közösségnek levelet ír, azt is eldöntötte, hogy — a személyéről és felfogásáról szóló hírekkel szemben — közlésezi és megvédi álláspontját, amelyet az Egyház akkori legnagyobb problémájáról, a zsidókból és pogányokból megtért keresztény hívők viszonyáról kialakított. Ehhez azonban számot kellett adnia maga előtt is teológiai gondolkodásának számos alapkérdéséről. Azokat rendszerbe szedve és érvekkel ellátva, ki kellett fejtenie álláspontját a krisztusi üdvösségről, hogy aztán levezethesse belőle mindazt, amit Krisztus és a Törvény viszonyáról hirdetett.

A római levél irodalmi műfaját tekintve is egyedülálló. Nemcsak hogy nem magánlevél, de az ún. „episztolákhoz” sem mindenben hasonlítható, hiszen nagyon kérdéses, hogy csak egyetlen meghatározott közösség számára íródott-e. Sokan gondolják, hogy Pál e levél megírásakor komolyan gondolt arra is, hogy a jeruzsálemi zsidókeresztény köröknek tárgyilagosan és hitelesen — saját megfogalmazásában — előadja álláspontját mindarról, amiről több volt a szóbeszéd és másod-, harmadkézből továbbadott „propaganda”, mint a jól megalapozott ismeret. Mint látni fogjuk, vannak jelek arra, hogy a római levelet nemcsak a rómaiak kapták meg, de megkapták egy időben az efezusi egyház tisztségviselői is. Minden további nélkül feltételezhető — mert Pál és a helyzet ismerete alapján kézenfekvő —, hogy Pál ezt a monumentális szintézist nem rejtette véka alá, hanem Korintusban, ahol írta, szintén hátrahagyott egy példányt. Az a tény, hogy egy számára ismeretlen egyházközség számára írta, joggal felkelti a gyanút, hogy nyílt levéllel van dolgunk, amelyben Pál barátai és ellenségei előtt egyaránt összefoglalja teológiai eszmevilágát. A szó valamilyen értelmében tehát ez az irat több mint levél, inkább az „értekezés” és a „kiáltvány” vagy az öntisztázó-önigazoló („*apologia pro vita sua*”) könyv sajátságos keveréke.

2 Történeti háttér

A római levelet Pál harmadik missziós útjának végefelé 57–58 körül írta, valószínűleg Korintusban. Mindkét korintusi levél után íródott, tehát Pál harmadik korintusi tartózkodása idején, amiről 2KorB-ben olvasunk.

A római keresztény közösség eredetéről keveset tudunk, pedig fontos volna rekonstruálni, hogy kik és mikor vitték az evangéliumot a birodalom fővárosába. Suetonius szerint Claudius császár a zsidókat, akik egy Chrestus nevű személy felbujtására állandóan forrongtak („Chresto impulsore assidue tumultuantes”), kitiltotta Rómából (Vita Claudii 25,14). Ezt az adatot a mai irodalom nagy része Krisztusra vonatkoztatja. Egyrészt a „Chrestus” névben görög hosszú é (éta) szerepel, amelynek í-vel való kiejtése az ókorra megy vissza, tehát „Christus”-nak hangzott, ugyanakkor „Chrestus” elterjedt rabszolganév volt, amely félreértésre adott alkalmat: abban a korban, amikor a rabszolgák mindennemű mozgolódása félelmet keltett, igen könnyű volt feltételezni, hogy a „Chrestus/Christus” körüli nyugtalanságot egy felszabadított vagy szökött rabszolga okozta. Az Apostolok Cselekedetei szerint Pál első útján Korintusba érve ott találja Aquilát és Priskát, akik Claudius dekrétuma miatt hagyták el Rómát. Ők nyomban házukba fogadják az apostolt, tehát minden bizonnyal már keresztények voltak.¹ Ez a házaspár Pál bizalmasaivá vált: 1Kor 16,19 szerint az apostollal együtt vannak Efezusban: onnan küldik üdvözlétüket a korintusiaknak. Házukban egy keresztény gyülekezet tartja összejöveleteit. Róm 16,3-ban viszont Pál küld számukra üdvözlétet, valószínűleg Korintusból és feltételezhetően nem Rómába, hanem vissza Efezusba. Claudius rendeletéről egy aránylag késői forrás, amely azonban valószínűleg jóval korábbi forrásokat használt, a Kr. u. 5. századi történész Orosius azt mondja, hogy a 49. évben kelt. Ezt más forrásból nem tudjuk ellenőrizni, de nagyon megfelel annak, hogy Pál nem sokkal Gallio prokonzulása előtt, tehát 51-ben érkezett először Korintusba. Ha 49-ben a zsidók Krisztusról olyannyira veszekedtek, hogy a zavargások miatt Claudius száműzte őket Rómából, a kereszténységnek legkésőbb a 40-es évek elején meg kellett érkeznie a fővárosba. Nem valószínű, hogy keresztények Rómában csak mintegy véletlenül és szórványosan éltek volna, inkább az hihető, hogy a római zsidók között tudatos térítómunka folyt: így lett Aquila és Priszka kereszténnyé, de a keresztény misszió egyben a zsinagóga oldaláról jelentős ellenállást váltott ki. Mindenesetre az

1. századi zsidó temetkezési helyek mutatják, hogy Rómában Pál korában nagy zsidó kolónia élt, ami a kereszténység korai megérkezését nagyon valószínűvé teszi.

Van olyan hagyomány — sajnos homályos és csak nehezen kiértékelhető —, amely szerint Péter 42-ben Rómába érkezett és így ő lett volna a római kereszténység alapító apostola. Péter római tartózkodása, főképp római halála ma már általános vélemény katolikusok és nem katolikusok között egyaránt. De Péter ilyen korai missziós tevékenysége Rómában szilárd történeti érvekkel nem bizonyítható.

Vajon mit tételez fel a római kereszténységről 57—58 táján a római levél? A bevezetésben található ősi krisztológiai összefoglalás, amelyről már fentebb szoltunk (Róm 1,1—4), azt a benyomást kelti, hogy Pál olyanoknak ír, akik a hitet antióchiai forrásból fogadták be. A „dávidi Messiás” említése az első mondatban annyira *nem a páli hithirdetés* jellegzetessége, hogy itt nyilván egy más, eredetében (ha talán tagságában már nem is) zsidó-keresztény eredetű közösséget köszönt, jelezve, hogy Krisztusra vonatkozólag velük azonos nézeteket vall. Tehát az első római térítés valamilyen értelemben (esetleg csak közvetve) mégis a Péter-féle missziós tevékenység eredménye, amennyiben komolyan vesszük Pál négy évvel korábbi kijelentését: „Aki ugyanis Péterrel munkálkodott a körülmetéltek közt végzett apostolkodásban, velem is munkálkodott a pogányok között” (Gal 2,9).² Vagyis, amíg Pál missziós körútjait járta, Péternek a diaszpóra-zsidóság körében végzett munkája Rómában is keresztény közösséget hozott létre. Ez eredetileg elsősorban zsidókból valamint ún. prozelitákból és „istenfélőkből”, tehát ilyen értelemben pogány eredetű személyekből toborzódott, akiket a Krisztus-hit felvétele előtt már a zsidósághoz sok kapcsolat kötött. A Claudius-féle rendelet azonban a zsidó születésűeket eltávolította a fővárosból, s így a nem-zsidó elem egyre nagyobb tért nyert. Amikor Pál a levelét írja, Claudius rendelete már a múlté, hiszen Pál maga is csak így készülhet Rómába. Ennek ellenére az elmúlt évek története alighanem a pogányokból kikerült keresztények számát szaporította, bár a közösség szellemi-lelki hagyománya továbbra is zsidókeresztény maradt. Ez magyarázza meg legjobban a római levélben feltételezett olvasóközönség kettős arculatát. Pál olyanoknak ír, „akik ismerik a törvényt” (7,1),³ de az első három fejezet mérlege azt mutatja, hogy az olvasók többsége pogányokból megtért keresztény. Pál úgy ír, mint aki „görögnek és barbárnak egyaránt adósa” (1,14). „Görög és barbár” jelenthet bárkit, aki nem-

zsidó származású. Úgy tűnik tehát, hogy Pál főképp pogányokból toborzott keresztényekhez szól.

A levélből kiderül, miért fontos, hogy felvegye velük a kapcsolatot. Amit kifejezetten mond, önmagában is elégséges ok, de amit ezen kívül a korábbi levelekről kiderítettünk, az még súlyosabbá teszi az apostol helyzetét és megérteti, miért tervezi, hogy áttegye főhadiszállását Rómába. Róm 16,14—32 szerint Pál már bejárta a keleti részeket „Jeruzsálemtől Illíriáig”, és most azzal, hogy Jeruzsálembe viszi a görögországi és kis-ázsiai hívek adományait, szereplését ezeken a tájakon befejezettnek tekintí. Nyugaton is működni akar, ehhez van szüksége a római egyház támogatására. A helyzet igazában egy kissé bonyolultabb, bár nem várhatjuk el, hogy ezt írásban elemezze a római hívek számára. Mint a második korintusi levél utolsó darabja mutatja, Pált az Egyházba is beszüremkedő ellenségei nem hagyják békében működni: a végén még Korintusban is sikerült felszítaniuk ellene egy rágalomhadjáratot. Jeruzsálemi útjának az volt a célja, hogy a szeretetadományok segítségével bizonyítsa a keresztény egységet: azt, hogy az általa alapított egyházak a jeruzsálemi keresztényeket testvéreiknek tekintik s készek értük anyagi áldozatra is. A helyzet azonban nem biztató, s ezt Pál átlátja és kifejjezi: „Kérlek titeket, testvéreim... támogassatok értem mondott imádságokkal az Istennél, hogy megszabaduljak a judeai hitetlenektől és a szentek szívesen vegyék Jeruzsálemnek tett szolgálatomat” (16,30—31). A „hitetlenek” itt nem a pogányokat jelentik, hanem azok a zsidók, akik a Krisztus hitet nem fogadták el, vagy ha keresztények lettek is, nem a hitben, hanem a mózesi törvények megtartásában keresik az üdvösséget. Pál ezeket nem azonosítja a „jeruzsálemi egyházzal” („a szentekkel”), de világos, hogy ott nagy befolyást tulajdonít nekik és ezért útja sikerében bizonytalan.

Az a helyzet, amely a római levél keletkezését indokolta, éveken keresztül — legalább a Galata-levél keletkezése óta — alakulóban volt, de csak a második korintusi levél második fele (2KorB) után, 57—58-ban ért meg arra, hogy Pál cselekedjék. Az összegyűjtött adományokat el kellett szállítani Jeruzsálembe. Az apostol aligha gondolta már, hogy a páli egyházakban folytatott gyűjtés a szorosan vett karitatív célon túl is eredményt ér el, vagy legalábbis kételkedett, hogy az ellene folytatott hajsztát meg fogja állítani. Hiszen a saját személye elleni tevékenységeket nem annyira a jeruzsálemi zsidókeresztények, hanem az akkoriban egyre erősödő zelóta zsidó hazafiak, a később ki-robbanó zsidó háború ösztönzői tartották mozgásban, azok megállí-

tását Jakabtól és híveitől nem is nagyon várhatta. Talán maga is látni kezdte, hogy a helyzetet elsősorban a személye elleni gyűlölet rontja, s ezért jobb az Egyháznak is, ha az eddigi misszió területétől, mint aki dolgát elvégezte, búcsút mond. A józan megfontolás mindenképpen ezt javasolta. Ezért már az első korintusi levélben kijelenti, hogy az ő feladata az igehirdetés, nem a keresztelés és az egyházak szervezetének kiterjesztése (1Kor 1,17).

Ha viszont nyugatra indult, és immár Antióchia helyett új főhadiszállást kellett keresnie, sürgőssé vált, hogy felvegye a római közösséggel a kapcsolatot. Róma és Korintus között a kapcsolat szoros volt. Ehhez járult a tény, hogy bizalmas hívei, Aquila és Priszka jól ismerték a római helyzetet. Ők vele együtt voltak először Korintusban majd Efezusban. Tőlük tudhatta meg, hogy római utazása előtt milyen módon kell bemutatkoznia, azaz milyen vádakát és félreértéseket kell eloszlatnia ahhoz, hogy jóindulattal fogadják. Így születhetett meg benne a terv, hogy egy hosszabb levélben adja elő nézeteit a keresztény hit és a mózesi törvény, azt is mondhatnánk a keresztény *hit* és a zsidó *vallás* viszonyáról. Így lett a római levél a páli megigazulástan részletes és rendszeres kifejtése, s egyben a legelső keresztény teológiai írásmű, amely elméleti megalapozást ad a keresztény hitnek.

3. A levél egysége

Az első tizenöt fejezet egységéhez és páli szerzőségéhez nem fér kétség. A kánoni szöveg utolsó három versének (16,25–27) hitelessége vitatott. Egyes régi kéziratokból hiányzik, mások 14,23 után vagy a 15. fejezet végén hozzák. A legrégebbi kézirat, (P⁶ egy papírusz kódex fennmaradt darabja a 2. század végéről) szintén a 15. fejezet végére iktatja be. A levélbe valahogy nem illik bele, mert liturgikus jellegű dicsőítő szöveg (doksziológia). Nem is lehetetlen, hogy a liturgikus használat során lett része a szövegnek. A legújabb időkig e három vers páli eredetét azonban sokan a „mysterion” szó használatára miatt vonták kétségbe. Minthogy e szó teológiai használatára a holt-tengeri tekercsek alapján fény derült, ez a *belső érv* e három vers páli eredete ellen nem bizonyító erejű. Így a három vers hitelességének kérdése továbbra is nyitott maradt.⁴

A 16. fejezet üdvözléteit azonban nehéz az eredeti levél részeként kezelni. Az első érvet már említettük: akik a „doksziológiát” (16,25–

27) a 15. fejezet végére tették, maguk is nyilván úgy gondolták, hogy a levél ott fejeződik be. Vagyis már a 2. század végén 16,1—24 elkülönül a levél törzstől. Ugyancsak fontos érv, hogy Pál a római közösségnek nem küldhetett ilyen sok üdvözetet, azaz nem ismerhetett ennyi embert Rómában, ahol még sose járt. Az is valószínűtlen, hogy Aquila és Priszka korintusi és efezusi tartózkodásuk után már a levél írásakor Rómában volnának. Az első korintusi levél írásakor még Efezusban tartózkodtak, ahol házuk a gyülekezet egyik központja volt. Közben mindent felszámoltak és elköltöztek? A Timóteushoz írt második levél (4,19) pedig ismét *Rómából* küld nekik üdvözetet *Efezusba*. Visszaköltöztek? Ha 2Tim nem is Pál szerzeménye, akkor sincs megoldva a kérdés, mert a levél mindenképpen igen ősi hagyományt tükröz mind Pálról, mind munkatársairól. E levél szerint azonban a házaspár — úgy tűnik — mindvégig Efezusban maradt. Költözködni városról városra abban az időben sem volt kellemes és egyszerű, hacsak valaki, mint Pál, nem a „a hátán hordozta a házát”, hanem — mint Aquila és Priszka — tehetős ember volt, vagyonnal, üzlettel, üzletfelekkel. Ugyancsak furcsa, hogy Epainétos (16,5), aki Pál szerint „Kis-Ázsia első kereszténye”, Rómában kapna üdvözetet. Ő is Rómába költözött? Végül a 16. fejezet első verse azt a benyomást kelti, hogy 16,1—24 nem más mint ajánlólevél Főbé számára, aki a Korintosz melletti Kenkré közösségének *diákonusa* (így: hímnemben, bár a név női). Hogy küldhet Pál ajánlólevelet egy olyan közösségbe, ahol önmaga sem érez még elég biztos talajt a lába alatt? Sokkal érthetőbb minden, ha Főbé a római levéllel Efezuson keresztül hajózott Rómába, s a 16. fejezetet mint ajánlólevelet vitte Efezusba, az tehát az efezusiaknak szól és nekik szóló üdvözletekkel van megtűzdelve. Ilyen ajánlólevelet Pál bizonyára sokszor írt, de ezúttal a római levél szövegéhez kapcsolódott, azzal együtt másolták le és így maradt fenn az utókor számára. Nagyon valószínű, hogy az első páli levélgyűjteményekbe a római levél „efezusi példányát” másolták bele s ezért maradt fenn a legtöbb kéziratban az Efezusnak szóló ajánlólevél szövege. Lehet, hogy az apostol az efezusiak számára is küldött egy példányt a római levélből, vagy az is lehetséges, hogy az efezusiak maguk másoltatták le a levelet, miközben Főbé, a levél vivője, körükben megpihent, illetőleg várt a „csatlakozásra”: arra, hogy egy Rómába induló hajóval tovább utazzék.

4. A levél belső beosztása

A római levél a szokásos bevezető és befejező részek között egy világosan tagolt és átgondolt üdvösségtant (szotériológiát) közöl. Az első részben felismerjük Pálnak már más levelekben is rövidebben és kevésbé rendszeresen kifejtett nézetét a „megigazulásról” (Galata-levél), illetőleg a „kiengesztelődésről” (2Kor 5,11–21), valamint a Krisztusban újjászületett emberről, aki a hit és keresztség által a Szentlélekben részesült és a keresztfeszített és feltámadt Krisztus életét éli. Ezek a témák egyedül a Galatákhhoz írt levélben rendeződtek többé-kevésbé összefüggő egészé. A tesszalónikai és korintusi levelezés tele van részletkérdésekkel és gyakorlati problémákkal, amelyekkel kapcsolatban az apostol fel-felvillant közülük egy-egy fogalmat vagy gondolatot. Ugyanígy a filippi levélben, főleg Fil 3,2–20-ban, amely külön egyiséget alkot, találjuk meg ugyanennek a teológiai szintézisnek egy rövid, de erősen vázlatos összefoglalását.

Itt azonban az apostol olyanoknak ír, akik az ő személyes igehirdetését és tanítását sosem hallották. A gondolatok logikus rendezése és megfogalmazása azután olyan témák átgondolására is készítetik Pált, amelyeket egyébként nem hozna fel, ha nem kellene minden lehetséges ellenvetésre válaszolnia. Azzal, hogy nem ismeri pontosan az olvasótáborát és biztos akar lenni abban, hogy a levél meggyőző erejű, körültekintően építi fel fő mondanivalóját. Eszerint az üdvösségnek (bűnbocsátnak, megigazulásnak, Isten kegyelme elnyerésének) nincs más útja, mint a hit Jézus Krisztusban. Vagyis a levéllel az a célja, hogy „egyetemes üdvösségtant” tárjon az olvasó elé. Leveléből az következik, hogy a kereszteni hit elfogadása zsidónak és görögnek egyaránt szükséges ahhoz, hogy az Istentől felkínált üdvösségben részesedjék. Ennek megmutatása természetesen igen nagy feladat. Pálnak gondoskodni kell arról, hogy az emberi történelem egészét mint üdvösségtörténetet mutassa be. Egyrészt igazolnia kell azt, hogy az ószövetségi törvény maga nem út a megigazuláshoz, másrészt fenn kell tartania azt, hogy az Ószövetség isteni mű, tehát nem pusztán emberi „kitalálás” szüleménye. Két végletet kell elkerülnie. Ezért egyrészt bizonyítja, hogy az Ószövetség elvetése hibás és téves, másrészt bemutatja, hogy az Ószövetség önmagában nem elégséges arra, hogy az embert az üdvösségre vezesse. Ugyanakkor a pogányok üdvörténetét egyetemes szempontból akarja áttekinteni. Itt megint két végletet kell elvetnie: egyrészt Isten a pogány emberiséget nem hagyta el és senkit önhibáján kívül nem hagy kárhozatra jutni, másrészt a pogá-

nyok vallásossága ugyanúgy zsákutcába vezet, mint a zsidók törvénytartása. Ezt próbálja Pál leszögezni az első fejezetek alapján: „Zsidók és görögök egyaránt a bűn hatalma alatt állnak” (3,9), azaz: „Nincs különbség: mindnyájan vétkeztek és híjával vannak Isten dicsőségének; az ő ingyenes kegyelméből igazulnak meg Jézus Krisztus megváltása által” (3,23—24).

Az első rész tehát először a Krisztus-hitből jövő megváltás egyetemes szükségességét tárgyalja, s csak ezután kerül sor a megigazulás mibéletének kifejtésére. Pál ezután is megtartja eredeti nézőpontját és a Krisztusban megtalált kegyelmi életet szembeállítja azzal, amit az ember a saját erejéből próbál, de nem képes elnyerni. A levélnek ez a „széles távlata” teszi az 5—8. fejezetek megértését oly nehézé. Pál ugyanis továbbra is vitába száll zsidóval és göröggel egyaránt, hogy bemutassa: az ember az üdvösséget nem nyerte és nem nyeri el, sem a mózesi törvény megtartása által, sem másfajta törvénytartás révén, hiszen mindnyájan Ádám bűnét és sorsát hordozzuk magunkban. Az Ádám és Krisztus közötti párhuzam felvázolása az 5. fejezetben jelzi, hogy Pál továbbra is az egyetemes emberiségre tekint, de ugyanakkor állandóan foglalkozik a zsidók különleges üdvtörténeti helyzetével, amelyet nem akar elhomályosítani vagy kétségbevonni.

Pál egy hihetelen széles és mély szakadék felett próbál hidat verni: a zsidók és pogányok üdvtörténeti helyzetét egyrészt azonos szintre helyezi, másrészt újra és újra jelzi, hogy azért ezzel a zsidók minden kiváltsága érintetlen marad: a kinyilatkoztatás, a messiási ígéretek, a próféciaik, az Isten különleges jelenléte nemzeti történelmükben. Ezek csupa olyan tények, amelyeket minden kereszténynek el kell ismernie és hitébe bele kell építenie. Aki a római levélbe nem mélyed el, nem érti, micsoda rendkívüli feladatra vállalkozott Pál — milyen nagy feladatra kapott hivatást — amikor a kereszténység egyetemes-ségét kereken és határok nélkül kimondta anélkül, hogy a zsidó örökséggel szakított volna.

Igy válik érthetővé, miért kénytelen Pál ezt az „egyetemes üdvösségtant” egy „speciális üdvösségtannal” megtoldani. Vagyis: miért kell ezek után részletesen foglalkoznia Izrael jövőjével, sorsával, különleges szerepükkel. Erről ír a levél törzsének második részében (9—11. fejezet), amelyet azután az isteni bölcsesség magasztalásával zár le.

A harmadik rész a páli levelek szokása szerint etikai kérdésekkel foglalkozik, amelyeken belül különleges szerepet kap a zsidó és nem-zsidó eredetű keresztények viszonyának kérdése. Pál ismét folytatja

azt a módszert amivel „zsidót és görögöt” egyaránt oktatásban részesít. Egyrészt kimondja, hogy a szeretet a törvény teljességével egyenértékű (13,8—10), másrészt éppen a szeretet nevében kötelezi a pogány eredetű híveket, hogy legyenek tekintettel azok „gyengeségére” — aggályaira, szokásaira, lelkiismereti kétélyeire —, akik a mózesi törvény étkezési előírásain nem tudják magukat túltenni. Ezzel az előzőleg elméletben tárgyalt kérdések gyakorlati megoldásához mutatja meg az utat: a szeretet útja az, ami a zsidók és pogányok közti szakadék felett végérvényesen hidat ver és a közösség egységét lehetővé teszi. Így „egy szívvel és egy szájjal dicsérjétek az Istent, a mi Urunk Jézus Krisztus Atyját” (15,6). Pál szintézise lehetővé teszi egy tanításban, közös életben és közös liturgiában egybeforrt keresztény közösség megvalósítását.

A levél belső beosztása tehát a következő:

BEVEZETÉS (1,1—17)

1. Címzés (1,1—7)
2. Hálaadás és a levél megokolása (1,8—15)
3. A levél témája (1,16—17)

ELSŐ RÉSZ: Az emberiség megigazulása a hit által Krisztusban (1,18 — 8,39)

1. A bűnös emberiség (1,18 — 3,20)
 - a) Isten haragja a pogányokon (1,18—32)
 - b) Isten haragja a zsidókon (2,1—11)
 - c) Egy az ítélet a Törvénnyel vagy anélkül (2,12—16)
 - d) A Törvény és a körülmetélés nem elég a megigazuláshoz (2,17—29)
 - e) Zsidók és pogányok egyformán bűnösök (3,1—20)
2. Megigazulás a hit által (3,21—4,24)
 - a) Isten igazsága kinyilvánult Krisztusban (3,21—31)
 - b) Ábrahám példája (4,1—24)
3. Élet Krisztusban (5,1— 8,39)
 - a) A megigazulás gyümölcsei (5,1—11)
 - b) Ádám és Krisztus (5,12—21)
 - c) Meghalni a bűnnek — élni Krisztusnak (6,1—14)
 - d) A megigazult ember szolgálata (6,15—23)
 - e) A törvény szerepe (7,1—25)
 - f) Élet a lélek szerint (8,1— 11)
 - g) Istenfiúság (8,12— 17)

h) Az eljövendő dicsőség (8,18—30)

i) Isten szeretetének ereje (8,31—39)

MÁSODIK RÉSZ: Izrael sorsa (9,1— 11,36)

1. A választott nép (9,1—18)

2. Isten üdvösségterve (9,19—33)

3. A hitből való megigazulás és a zsidók (10,1—21)

4. Izrael maradéka (11,1—10)

5. Pogányok és zsidók kölcsönös szerepe az üdvösségtervben (11,11—24)

6. Az isteni kiválasztás titka (11,25—32)

7. Az isteni bölcsesség magasztalása (11,33—36)

HARMADIK RÉSZ: Buzdítás a keresztény életre (12,1 — 15,13)

1. Alázat és egység (12,1—8)

2. A szeretet szabályai (12,9—21)

3. Engedelmisség a világi hatalomnak (13,1—7)

4. A szeretet a törvény teljessége (13,8—10)

5. Az üdvösség órája (13,11—14)

6. A hitben gyengék felkarolása (14,1—12)

7. Ne botránkoztasd a gyengét! (14,13—23)

8. Másokért élni (15,1—6)

9. Zsidók és pogányok fogadják el egymást (15,7—13)

BEFEJEZÉS (15,14 — 23)

1. Pál missziós öntudata (15,14—21)

2. Útiterv (15,22—23)

AJÁNLÓLEVÉL (16,1—23)

ZÁRÓÁLDÁS (16,25—27)

5. A levél teológiai mondanivalója

Mi az, ami a római levélben teológiailag sajátos vagy kiemelkedő vagy egyedülálló? A mű valóban számos olyan szakaszt tartalmaz, amely az Újszövetségben egyedülálló és a szentírásmagyarázók figyelmét ismételten magára vonta, elsősorban dogmatikai tartalmuk miatt.

Ilyen például Róm 1,1—4, amely minden bizonnyal zsidókeresztény eredetű hitvallásformát tartalmaz s már fentebb többször elemeztük. Az eredeti bűnről szóló tanítás kialakulásában nagyon fontos Róm 5,12—21, különösen 5,12, amelynek pontos fordítása és értelmezése Ágoston kora óta sok teológust és kommentátort foglal-

kozottatott. Róm 7,1—25 a kegyelemtanban játszott fontos szerepet, különösen Szent Ágoston óta, mert a kegyelem nélküli ember tehetetlenségéről mint kulcsszöveget használták. Róm 8,1—30 a kegyelemen újjászületett emberről szól, s mint ilyen, a megszentelő kegyelem teológiájának fontos szövege. Róm 8,28—30 és 9,14—24 az eleve elrendelés teológiájának biblikus alappillérei. Az államhatalom újszövetségi teológiájáról nem lehet beszélni Róm 13,1—7 nélkül. Ez a felsorolás persze nem kimerítő, már csak azért sem, mert az apostol más leveleiben is szereplő teológiai témák a római levélben gyakran újabb színnel vagy részlettel gazdagodnak. Az Egyháznak a korintusi levelekben kifejtett teológiája például ebben a levélben sajátos módon kapcsolódik a közös élet erkölcsstanához: a különböző karizmák használatát és a kölcsönösség elvét itt Pál szorosan összekapcsolja az Egyházzal, mint Krisztus testéről szóló tanításával.

A törvény és a próféták, valamint Izrael kiváltságainak pozitív méltatása ugyancsak ebben a levélben van legalaposabban kidolgozva. Róm 3,21—22 azt tisztázza, hogy a megigazulás, amely a törvénytől függetlenül valósul meg, nem jelent elszakadást a törvénytől és a prófétáktól, hiszen azok továbbra is tanúskodnak Isten üdvözítő tervéről. Hogy a Törvény „szent, igaz és jó”, Pál sehol másutt nem mondja ki olyan világosan mint ebben a műben (7,12). Ugyanakkor az Ószövetség keresztény használatának számos példája mellett (3,10—18; 4,1—25; 5,12—14; 9,6—26. 33; 10,18—21; 15,9—13) Pál leszögezi a Ószövetség keresztény használatának elvét, éspedig a lehető legszélesebb körben: „Mindent, amit valaha megírtak a *mi* *okulásunkra* írták, hogy az Írásból türelmet és vigasztalást merítsünk reményünk megőrzésére” (15,4).

E legfontosabb teológiai témák felsorolása nem engedheti, hogy szem elől té vesszük a római levélnek mint „szintézisnek” páratlan erejét és belső egységét. Az első két fejezet, amely először a pogányok, majd a zsidók „bűnösségéről”, vagyis a megváltás egyetemes szükségességéről szól, önmagában egyedülálló. Itt Pál részletesen megalapozza a keresztény világmisszió szükségességét. Természetesen az utókor Pál egyetlen állítását sem hagyta ellentmondás nélkül. Róm 1,18—32 könnyen leszűkíthető oly módon, mintha itt csak az 1. századbeli zsidó propaganda jellegzetes darabjával állnánk szemben.⁶ Pál ugyan bőven használja a hellenisztikus zsidó hagyományt, amelynek fontos célja volt a pogányok megtérítése, de minden érvét saját keresztény nézőpontja szerint adja elő. Míg elismeri, hogy Isten a látható világból felismerhető, bemutatja, hogyan jutott a kinyilat-

koztatás nélkül bölcselkedő emberiség vallási és erkölcsi zsákutkába, amit egyrészt a bálványok kultusza, másrészt az erkölcstelen életmód elterjedése — főleg a homoszexuális életforma kultusza — tesz nyilvánvalóvá. Az első fejezetben lefestett helyzet egyrészt Isten büntető ítéletét vonja maga után, másrészt igazolja, hogy az isteni irgalom beavatkozása nélkül az ember végérvényesen a pusztulás útját járja. Hasonló következtetéshez vezet a zsidók vallási helyzetének leírása (2,1—3,8), amelyből világos, hogy kiváltságaikkal visszaéltek és a törvény — a mózesi kinyilatkoztatás — minden kincsével sem jutottak el a megigazuláshoz. A levél első fejezeteinek antropológiája mind a mai napig példamutató. Rávilágít arra, hogy Krisztus hirdetéséhez és a keresztény egyetemesség megalapozásához elengedhetetlen a válástörténet s ezen belül mind a pogányság, mind a zsidóság lelki szellemi pályafutásának kiértékelése. Mindez a mai ún. „alapvető hit-tant” (*theologia fundamentalis*) kötelezi, hogy vallástörténeti ismereteinket, amelyek az elmúlt két évszázadban látványos mértékben felhalmozódtak, keresztény szempontból kiértékelje és a Krisztus-hit egyetemes hirdetésének szükségességét és módját a páli gondolatkörrel összhangban kidolgozza. E feladat megoldása ugyan még nincs végrehajtva, de a római levél, mint hitforrás, minden ilyen jellegű próbálkozásnak irányt szab.⁷

Itt nincs hely és lehetőség a római levél megváltás-tanának részletes kifejtésére. Ez a téma azonban a maga egészében a levél legfontosabb mondanivalói közé tartozik. A legfontosabb idevonatkozó állításokat a harmadiktól a nyolcadik fejezetig találjuk. Az alaptételeket korábbi levelek is tartalmazzák. A Krisztus-hit, mint az üdvösség egyetlen útja, már a Galata-levélben világosan megjelent. Ezt az alaptételt azonban Pál itt nagyobb körültekintéssel és részletekbe bocsátkozva dolgozza ki. Ilyen „részletként” beszél Krisztus kereszthaláláról mint *engesztelő áldozatról*: Róm 3,25 a páli szotériológiát a „hilastérion”⁸ szó használatával kapcsolja össze, és így hidat épít Krisztus áldozatának megértése és az ószövetségi áldozatok teológiája között. Ez a magja annak, amit a Zsidó-levél később hosszú fejezetekben tárgyal, megmutatva a folytatólágosságot Krisztus halála és a pátriárkák áldozati cselekményei (Ábrahám áldozata!), valamint az ószövetségi templom liturgiája között. A római levél negyedik fejezetében Pál is bemutatja az összefüggést a keresztény hívő és Ábrahám alakja között. A szöveg sok szempontból fontos. Kettőt emelünk ki. Az egyik az, hogy Pál itt a korabeli zsidó egzegézis gondolkodását terjeszti ki, tehát a zsidóság szellemi kincseiből merít, s ezzel érvelését szorosan

az ószövetségi hagyományhoz köti. Másrészt viszont a krisztusi megváltás egyetemességét odáig hajlandó kiterjeszteni, hogy már Ábrahámot, a zsidó nép ősatyját mint „minden körülméletlen hívó atyját” mutatja be (4,11) s ezzel az Ószövetségnek egyetemes érvényességét megalapozza. Ezzel megmutatja a módját annak, hogyan lehet a Krisztus által kapott megváltás érvényét már a Krisztus előtt élt emberiségre is teológiailag kiterjeszteni. Ahogy Ábrahám, úgy mások is, ha hittel engedelmeskedtek annak az életükbe beleszóló isteni hívásnak, „Ábrahám fiaivá” váltak, és így a hit által megigazulásban részesültek. Ezzel Pál nemcsak a „hitből való megigazulás elvét” tudja töretlen egyetemességgel állítani, de az Ábrahámmal induló üdvörtönetnek kezdettől fogva egyetemes érvényt tulajdonít. Amit a mai teológiában használatos kifejezéssel — elsősorban Karl Rahner hatása alatt — „anonim kereszténységnek” kezdtek nevezni, elvi alapjait a római levél negyedik fejezetéből meríti. A katolikus teológia valóban főleg Pál ezen levelére támaszkodva fejlesztette ki tanítását a „vágykeresztiségről”, valamint a Krisztust nem ismerő de lelkiismeretüket követő pogányok üdvözüléséről.”

A levél következő fejezeteiben a megváltás mikéntjéről Pál gazdagabb és árnyaltabb módon ír, mint bármelyik más levelében. Róm 5,1—11-ben a megigazulás és a kibékülés (kiengesztelődés) nyelvét együtt használja és „koordinálja”. A két fogalmat összefogja egy merőben új szempont, amit valószínűleg a második korintusi levélben először szereplő „kiengesztelődés” témája hozott felszínre: Jézus értünk való halála az ellenségszeretet példája, hiszen „amikor még bűnösök voltunk, Krisztus meghalt értünk”, azaz „mint ellenségei, kiengesztelődöttünk Fia halála által az Istennel” (Róm 5,9. 10). Pál gondolatai Róm 5,12—21-ben érik el az egyetemesség legteljesebb kiterjesztését: most, Ábrahám példája után, az apostol Krisztus és Ádám szerepét hasonlítja össze. A gyökerek itt is ószövetségiek: az „Ádám” szó héberül közös főnév, az Embert jelenti, tehát nemcsak az első embert, hanem az emberiséget, amely története kezdetén a bűn uralma alá esett s a történelme csúcán a túlradó kegyelem részese lett (5,17). A kegyelem műve egyszerre halál és feltámadás: részesülés Krisztus áldozatában (meghalunk a bűnnek) és megújult emberségében (új életet kezdünk Krisztusban). Ezt a keresztiség teológiájához csatolva fejti ki a 6. fejezet. Ezután a „megigazulás” mint felszabadulás kap magyarázatot: kiszabadulás a bűn és a törvény rabságából (7,1—14). Majd a „Lélek szerinti élet”, mint a keresztény erkölcs, tapasztalat, imaélet, eszkatologikus várakozás, s a test méltóságának felismerése

fogalmazódik meg (7,15—8,17), s ezt követően az istengyermekség és a Krisztushoz való hasonulás fogalmai világítják meg ugyanazokat a témákat (8,18—30). A 8. fejezet utolsó szakaszai a Szentlélek bennünk való jelenlétét hangsúlyozzák és az istenszeretet himnuszos magasztalásával zárulnak (8,31—38).

A római levél szintézise az első nyolc fejezeten nyugszik. Amit a 9—11. fejezetek a zsidóság üdvtörténeti szerepéről mondanak, csak mintegy „ellenpontját” képezi e fejezetek egyetemes üdvösségtanának. Az apostol biztosítja olvasóit arról, hogy az az egyetemesség, amelyet képvisel, nem a zsidóságnak adott ígéretek és kiváltságok eltörlését vagy megrövidülését, hanem beteljesülését jelenti. Vitatható, hogy Pál ellenségeit mennyire nyugtatta meg vagy győzte meg — lehet, hogy csak még inkább felháborította — ez a gondolatmenet, amely végeredményben azzal zárul, hogy a pogányok megtérése lesz Izrael megtérésének eszköze. Míg tehát először a zsidók közvetítették az üdvösséget a pogányoknak — s ezt Pál nem is vonja kétségbe —, a végén megfordul a kocka: a pogányok megtérése fogja a zsidóságot odavezetni, hogy befogadják a Krisztus-hitet (11,11—15). Az isteni üdvösségtervnek ezt a meglepő fordulatát nevezi Pál annak a „titoknak” (11,25), amelynek megnyilvánulása mindenkit — pogányt és zsidót egyaránt — aláztatra és csodálatra kell, hogy indítson. Az emberi üdvösség művében Isten oda hat, hogy kölcsönösség alakuljon ki a népek között, s hogy valóban mindkét irányban — a zsidókon át a pogányokhoz és pogányokon át a zsidókhoz — emberi közvetítéssel menjen végbe az isteni kegyelem kiáradása. Így aztán végső soron senki sem dicsekedhet a másik rovására, hanem mindenki hála lesz kötelezve (11,28—32).

A levél ún. morális tanítása vagy buzdító része nem annyira egyedülálló a páli levelek között, mint az első nyolc fejezet szintézise. Az apostol a rómaiak személyes életét kevésbé ismeri, nagyobb távolságból és kevesebb konkrét mondanivalóval vonja le tanítása morális következményeit. Csak amikor az étkezési szabályokra utal s a gyengék felkarolására és kölcsönös türelemre buzdít, válik világossá, hogy egy kevert, kétféle eredetű hívőkből álló keresztény közösség eszményképét próbálja megrajzolni. De ezt is elvontan és mereven teszi, hiszen a római közösség gyakorlati problémáit nem nagyon ismeri. Talán nem is érzi magát jogosultnak arra, hogy tekintéllyel rendezze belső életüket. Így lesz ez a levél az egyetlen, amelyben az apostol a saját tekintélyét nem emlegeti, nem védi, nem érzi fenyegetettnek — sőt nem gondolja helyénvalónak, hogy arra hivatkozzék. Ezért ez a levél mindvé-

gig megtartja tárgyilagos stílusát: sem a haragvó felindultság sem az atyai szeretet nem nagyon jut szóhoz, miközben a maga szempontjai szerint inti-serkenti a római keresztényeket. Csak a befejezés, 15,14—21 jellegzetesen „páli”: megvallja, hogy „kissé merészebben” szólt, de apostoli fontosságának teljes tudatában tette ezt, mert hiszen a „pogányok megtérítésén dolgozott szóval és tettel” Jeruzsálemtől Illíriáig, s ezért joga és kötelessége ilyen bátorsággal kiállni a rábízott evangélium mellett (15,15—19).

Nem lehet kétséges, hogy Pál tudta: nagyszabású írásművet alkotott a római levélben. Azt bizonyára nem gondolta, hogy tervei — Rómába utazása és onnan a Birodalom nyugati felére kiterjedő miszsiós munka — mind kútba esnek, sőt elég valószínű, hogy maga a levél sem érte el azt a hatást, amit várt tőle. Amit ebben a levélben alkotott, a kereszténység igazán csak száz évvel később kezdte felfedezni, amikor a zsidókeresztény csoportok és szekták felmorzsolódtak, és Pál posztumusz módon aratott diadalt ellenfelein. Műve csak ekkor lett a keresztény teológia egyik sarkköve. Először neki is ki kellett innia a vértanúság kelyhét, részt kellett vennie a kereszt misztériumában, amelynek felséges erejét megtanulta csodálni és magasztalni.

Jegyzetek

1 Lukács sehol sem mondja, hogy Pál térítette meg őket, csak annyit mond, hogy olyan zsidók voltak, akik Claudius rendelete miatt kényszerültek elhagyni Itáliát (ApCsel 18,1—4).

2 Hasonló irányban tapogatózik Raymond Brown, *Antioch and Rome*, New York/Ramsey 1982, 105—11, de nem annyira Antióchiát, hanem „Péter és Jakab” tekintélyét emlegeti. Ő is felhossa az irodalomban közismert, de soha meg nem fejtett adatot, amely egy 4. századi ismeretlen szerző, az ún. „Ambrosiaster” tollából maradt fenn: a rómaiak a hitet még Péter és Pál megérkezése előtt „ritu Judaico”, azaz „zsidó rítus szerint” fogadták be (*Patrologia Latina* 17,48).

3 Itt aligha van szó a római jogról, hanem a mózesi törvényről. A magyarázatról részletesebben: Farkasfalvy D., *A római levél*, Eisenstadt 1979, 78.

4 J. Fitzmyer szerint egyetlen érv sem tekinthető bizonyítéknak („The Letter to the Romans”: *NJGC* 831). Vö.: Id., *According to Paul*, 128, 39. jegyzetét amely a héber „raz” szó qumráni használatát és Ef 5,32-t hasonlítja össze. Pál tehát vonatkoztathatta ezt a kifejezést a pogányok megtérítésének örök isteni szándékára s azt ilyen értelemben nevezhette „titoknak”. A korábbi felfogásról vö.: Farkasfalvy D., *A római levél*, Eisenstadt 1979, VI—VII.

5 A 16. fejezetnek nincs 24. verse. Amikor a Biblia versekre osztása s azok számozása létre jött, sok kéziratban a mostani 16,20 második fele tévesen a 23. vers után szerepelt. Ebből lett a 24. vers. A kritikai kiadások a tévedést kijavították s ezáltal az új kiadásokban a 23. verset a 25. vers követi, a régi 24. vers pedig része a 20.-nak vagyis a fejezetben nincs 24. vers.

6 Így pl. W. Schmithals (*Der Römerbrief*, Gütersloh 1988, 77—83) túlságosan is a pogányság elleni zsinagógai prédikációk színvonalára szállítja le a szöveget.

7 Vö.: Farkasfalvy D., *A római levél*, 20—22. Egyedülálló teljesítmény e téren W. Albright műve, *From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process*, 1946 (2. kiadás) *Anchor Books* 100, Garden City 1957.

8 A „kiengesztelődés eszköze”: alighanem a jeruzsálemi templomban a Szentek Szentjében a szövetséggláda fedelén levő trónt nevezték így. Vö.: Farkasfalvy D., *A római levél*, 40.

9 Erről bővebben: Farkasfalvy D., *A római levél*, 45—49.

TIZENNEGYEDIK FEJEZET

LEVÉL A FILIPPIEKHEZ

1. Történeti háttér

Filippi városa fontos szerepet játszott Pál életében. A régi görög várost eredetileg macedóniai II. Fülöp, Nagy Sándor apja alapította Kr. e. 358-ban. A rómaiak Kr. e. 167-ben hódították meg, Marcus Antonius itt nyerte meg sorsdöntő csatáját Brutus és Cassius ellen („Filippinél találkozunk!”) Kr. e. 42-ben. Pál korában a város lakói többnyire római telepesek voltak, akik mind a leszerelt katonák („veteránok”) soraiból kerültek ki. Ezért kapott a város különleges jogokat, amikre az ApCsel 16,12 is utal: „Macedónia legjelentősebb városa és kolónia”.

Pál második missziós körútján prédikált itt először. Minthogy a városban nem volt zsinagóga, egy folyó partján kezdte működését. Itt megtérítette Lidiát, egy kisázsiai biborszövetárut, akinek háza lett a közösség első gyülekezőhelye. Pál egy „jóstehetségű” (alighanem „pszichés” alapon jövőmondással foglalkozó) rabszolgalányt is megtérített és meggyógyított. A lány ekkor abbahagyta mesterségét. Erre gazdái felháborodtak és Pált azzal vádolták, hogy a „kolónia-jogú” római városban „idegen vallást” hirdet, amely törvényellenes (ApCsel 16,20—21). Pált kísérőjével, Szilással együtt megkorbácsolták és letartóztatták, de az éjjeli földrengés megnyitotta a börtönt. Az őt, azt gondolva, hogy foglyai kerekét oldottak, öngyilkosságot akart követni, Pál azonban előjött a börtönből és az őt öngyilkosságát megakadályozta. Az őt is keresztény lett. Pál ezután, római polgárjogára hivatkozva, addig nem hagyta el a várost, amíg a város vezetői a jogtalan korbácsolásért bocsánatot nem kértek (ApCsel 16,39). A filippi események elmondásában Lukács többes szám első személyt használ (16,11—18). Lukács szerint az első filippi misszió előtt, az 50. év folyamán, Troászban szegődött Pál követői közé.¹ Feltevendő, hogy, amikor az apostol harmadik útja végén ismét szó van Fi-

lippiről a többes szám első személy ismét megjelenik. Ezúttal nem is Pálról van szó, hanem az elbeszélő magáról mondja: „Mi pedig a kovásztalan kenyér napjai múltán hajóztunk el Filippiből és öt nap múlva utolértük őket Troászban.” A legegyszerűbb magyarázat az, hogy Lukács Pál távozásakor Filippiben maradt és csak 5–6 év múlva csatlakozott hozzá ismét. A harmadik missziós körút során azonban Pál minden bizonnyal újra járt Filippiben, talán többször is. Hogy levelét vagy leveleit mikor és honnan küldte hozzájuk, nehezebb eldönteni.

A Filippiekhez írt levelet valóban nehéz elhelyezni Pál életében. Igen régi forrás, az ún. antimarkionista előszó — ilyen előszó a latin Biblia, a Vulgata nyelvű kódexeiben maradt fenn, de eredete görög és ősbib, mint a Vulgata szövege — azt állítja, hogy Pál ezt a levelet római fogsága idején írta. Az utolsó évtizedekben a történeti kritika ingája egyre messzebb lendült ettől a hagyománytól, de nehéz megállapítani, hogy csak egy „divatos” elméletről van-e szó, vagy a levél korábbi keltezése valóban jobban beleillik Pál élettörténetébe. A múltban elsősorban a levél utolsó előtti mondata szolgáltatta a legfőbb érvet a hagyományos keltezéshez: „Köszönt titeket valamennyi szent, főképp a császár házából valók” (4,22). Mindenki úgy gondolta, hogy „a császári ház” csak a római császári udvart jelentheti, ahol — úgy látszik — Pál fogsága idején már voltak keresztények. Azóta az efezusi ásatások napfényre hoztak több olyan feliratot, amely bizonyítja, hogy Efezusban is volt „császári ház”.²

Minthogy Efezusban Augustus császár kora óta a császári család tetemes vagyonnal rendelkezett, a vagyonkezelőket a császári „házhoz” (értsd: háztartáshoz) sorolták. Abban pedig nem volna semmi meglepő, hogy hároméves efezusi tartózkodása alatt Pál ezek közül is megnyert egyeseket a hit számára. Az archeológiai érvek tehát a kutatók nagy részét arra készítették, hogy a filippi levél eredetét az első és második korintusi levél (levelek) közé iktassák be.³ Eszerint a levél valamikor 54 és 58 között Efezusban készült. Hozzátehetjük azt az érvet is, hogy az apostol a római levél alapján végleg a Birodalom nyugati részében akar működni, a filippi levél pedig arról beszél, hogy Filippibe fog látogatni. Azok számára, akik a levelet Efezusból keltezik, ez az érv nagyon sokat nyom a latban. Azt mondják ugyanis: a Filippibe való visszautazás terve ellenkezik azzal a magatartással, amellyel Pál missziós központját Rómába akarta áttenni. Rómából csak Nyugatra akart tovább utazni, nem pedig vissza Makedóniába. De vajon helyes-e feltételezni, hogy Pál, aki a római levelet írta az ötvenes évek végén, amikor a hatvanas évek elején — nem is eredeti ter-

vei szerint, hanem fogolyként — Rómába került, még ugyanolyan terveket forgatott magában, mint évekkal korábban? Miután a római közösséget közelebbről is megismerte és miközben arra várt, hogy a fogságból kiszabaduljon, nem remélhette-e most inkább azt, hogy mielőtt szabadlábban van, visszautazhat korábbi működésének színhelyére? Róm 15,25—28 alapján tehát nem lehet bizonyítani, hogy a filippi levél nem római fogságban keletkezett

A kérdés tehát nem tekinthető lezártnak. 2Kor 1,8—9 szerint nem úgy tűnik, hogy Pál Efezusban olyan fajta fogságot szenvedett, amelyről a filippi levélben beszámol. 2Kor szerint az apostol halálvesztélyben volt és a megpróbáltatás „mód felette, szinte erején felül” nehezedett rá. A filippiekhez viszont az írja, hogy helyzete az evangélium javára válik, s általában a levél tele van az örömrre való buzdítás-sal. A levél inkább azt a benyomást kelti, hogy Pál nincs szigorú felügyelet alatt, tehát híveivel (így Epafroditusszal is, akit a filippiek küldtek hozzá) vagy másokkal szabadon érintkezhet. Ez viszont inkább avval egyezik meg, amit Lukács az apostol római fogságáról mond (ApCsel 28,30—31). Így a római fogság *mellett* is szólnak érvek.

A kérdést tovább bonyolítja a bibliakritika jól megalapozott véleménye, amely szerint a filippi levél mai formájában több (két vagy három levél) összekapcsolásának eredménye, úgy, ahogy ezt a második korintusi levélben is bizonyítva látjuk. A három levelet ma többnyire így szokás megkülönböztetni:

Fil A: Fil 4,10—20 Pál köszönő levele a börtönből azért a pénzadományért, amit a filippiek Epafroditusz útján küldtek.

Fil B: Fil 1,1—3,1a valamint 4,4—7 és 4,21—23. Pál beszámolója Epafroditusz betegségéről és felgyógyulásáról. Az apostol közben a filippiek belső feszültségeiről tudomást szerzett, de továbbra is nagy szeretettel inti őket az egység megtartására. Ígéri, hogy ha kiszabadul, mielőbb meglátogatja őket (2,24).

Fil C: Fil 3,1b—4,3 és 4,8—9. Ezt a levelet a 2,24-ben megígért látogatás után írta. Pál komolyan aggódik, mert Filippit is elérték az ő „el-lenségei”, a zsidó törvények megtartását szorgalmazó vándorprédikátorok, és Pál pogányokból áttért közösségét próbálják az apostol hűségétől eltéríteni.

A levél összetett jellegét nehéz tagadni. *Fil A*, amely 4,10-zel kezdődik, valóban logikátlan hozzátoldás az előző versekhez, hiszen azok látszólag a levelet lezárják: „Végül, testvéreim, ... veletek lesz a béke Istene” (4,8—9). Ugyancsak igaz, hogy 3,1b után az apostol stílusa hirtelen megváltozik: felháborodott hangon az őt kritizáló „zsidóke-

resztény térítő” ellen kezd érvelni és meglehetősen durva hangon zúdítja híveire az ellenük szóló vádakát (3,1b—3). Látszik, hogy személyében is megtámadták, mert ismét egyéni életére — múltjára — utal akárcsak a Galata levélben és 2KorB-ben (3,4—11).

A három levél pontos elhatárolása mégis vitatható. Nem lehet biztosnak tekinteni, hogy 4,10—20 külön levelet alkot. De akkor is, ha itt csakugyan egy különálló levél töredékéről van szó, kérdéses, hogy ez alkalommal az apostol börtönből ír Epafroditusz útján. Ebben a szakaszban ugyanis nincs utalás se börtönre, se látogatóra.

Gyakorlatilag minden kérdés megválaszolható, ha csak Fil 3,1b—21-et (sőt csak 3,1b—11-et!) tekintjük egy különálló levél darabjának. A levél többi része ugyanis ugyanabba a háttérbe nagyobb nehézség nélkül beleilleszthető. Elképzelhető viszont, hogy ennek a különálló levélnek (Fil 3,1b—21 vagy talán csak 3,1b—11) a beiktatásakor egyes szakaszok vagy lapok sorrendje összecserélődött, s így jött létre az a benyomás, hogy e szakaszon kívül is a szöveg darabos, tehát több különféle iratból vette eredetét. A kritikusoknak talán igazuk van abban, hogy 3,1a után logikusan 4,4-nek kellene következnie, de azért 3,22 — 4,3 még tartozhat az eredeti első levélhez, csak legföljebb a szakaszok sorrendje nem az eredeti. Azt pedig, hogy *Fil A* valóban különálló levél-e, lehetetlen eldönteni. Eldöntése nem befolyásolná a szöveg teológiai értelmezését, hanem az egyébként is homályos történelmi háttér rekonstrukcióját (Epaphroditusz utazása, a filippiek pénzküldése, a zsidókeresztény misszionáriusok tevékenysége Filippiben).

Az adatok teljességéhez az is hozzátartozik, hogy Pál nemcsak Efesusban és Rómában, de Cezáreában is volt börtönben, és pedig két hosszú éven át. Ezért vannak olyan biblikusok is, akik a filippi levelet — vagy egyes részeit — szívesebben Pál cezáreai fogságával kapcsolják össze. Nem kétséges, hogy az apostol Cezáreában is aránylag „könnyű fogságban” volt és érintkezni tudott híveivel. Az azonban már nehezebben bizonyítható, hogy itt is volt „császári ház”. Továbbá Filippi és Cezárea között a levelezés és a közlekedés jóval nehezebb volt, mint Filippi és Róma között.

Az adatok végső kiértékelésében nem tudunk minden feltételezést megvizsgálni. Két dolgot azonban bizonyítottnak látunk.

a) A filippi levél is „összetett” kompozíció, amelyet valószínűleg a filippi egyházközség vezetői liturgikus célokra hoztak létre. A filippi levél, akárcsak 2Kor, ebben az „összetett” formában terjedt el. Vagyis: amíg Pál élt, leveleit még rendszeresen nem terjesztették, főleg ilyen

„helyi érdekű” levelek forgalmazására nem volt elégséges ok. Nem elhanyagolható érv amellett, hogy Pál több levelet küldött Filippibe, a szmirnai Szent Polikárp tanúsága. Ő ugyanis Kr. u. 135 körül a filippiekhez írva *többes számban* beszél azokról a levelekről, amelyeket a filippi hívek Szent Páltól kaptak.

b) Mindent összevetve, a levél késői keltezése, vagyis az, hogy Pál római fogsága idején készült, valószínűbb, mint hogy az akár Efezusban, akár Cezáreában íródott. Az antimarkionista előszó a 2. századra visszamenő hagyományt tükröz, ezt a hagyományt ugyanakkor nem lehet a levél tartalmából levezetni. Hiszen magában a levélben Pál bizakodik, hogy a fogságból élve fog kikerülni (2,23—24), bár igaz, hogy komolyan számol a lehetőséggel, hogy esetleg „vérét ontják” (2,17).

A filippi levelet tehát leghelyesebb úgy tekinteni, mint az apostol egyik utolsó hiteles levelét, amelyet római fogságából írt, talán egy időben a Filemonhoz írt levéllel.

2. A levél tartalma és beosztása

A fentiek értelmében a filippi levelet két eredeti levélből származtatjuk, vagyis 3,1b—21-et külön tárgyaljuk s „a beillesztett levél” nevet adjuk neki. Azaz a fent ismertetett manapság divatos beosztásból megtartjuk azt, amit az irodalom gyakran FilC-nek nevez: ennek legalábbis lényeges részét különálló levélből származónak tekintjük, a többi részről viszont feltételezzük, hogy eredetileg egyetlen levélhez tartozott.

A levelet jelenlegi kompozíciójában az öröm, bizakodás és az apostolnak a filippi egyházzal való bensőséges kapcsolata hatja át. Ezt csak 3,1b—21 szakítja meg, ahol az apostol a zsidókeresztény agitátorokkal szemben jól ismert felháborodásának ad kifejezést. Ettől a szakasztól eltekintve a filippi levél az apostol „legboldogabb” — legörömtelibb — levele, pedig fogságban készült. Ez az írása mutatja meg leginkább, hogy milyen mély kapcsolatot tudott kialakítani híveivel, s hogy ez a bensőséges lelki egység fogságának napjait is be tudta aranyozni: „Úgy ragyogtok mint a csillagok” (2,15), „szeretett testvéreim, kedveseim, örömöm és koronám” (4,1).

A levél — a beillesztett részek nélkül — egyszerű beszámolóinak tűnik az apostol fogságáról és Epafroditusról, aki a filippiek ajándékát vitte Pálnak. Más témákról csak odavetett megjegyzéseket találunk.

Így pl. Fil 1,15 szerint egyesek ott, ahol az apostolt fogva tartják „féltékenykedve és vetélkedve hirdetik Krisztust”. Ez nyilván azt jelenti, hogy (véleményünk szerint Rómában) az apostol bebörtönzése közben folyik a zsidókeresztény hittérítés és a misszionáriusok Pál személyét nem kímélve hirdetik Krisztust a maguk elképzelései szerint. Működésük úgy megy végbe, hogy az apostol nem annyira az evangélium igazságát, mint a saját becsületét látja veszélyeztetve. Meglepetésünkre azonban ezt bámulatos békével tűri: „De mit számít ez? Csak Krisztust hirdessék bármi módon, akár érdekből, akár őszinte szándékból” (1,18). Ez messze nem az a Pál, aki a második korintusi levélben „villámokat szór” rágalmazói ellen. Úgy tűnik, hogy elsősorban nem azért ilyen egykedvű, mert már a hosszú börtön megtörte vagy közömbössé tette, hanem mert Rómában vagyunk, s ez az egyházközség nem az ő alapítása, nem saját munkaterülete: nem érzi azt, hogy az ő felelőssége alá tartozik az, amit a vetélkedő hithirdetők művelnek. A saját becsületén esett csorbát viszont hajlandó alázattal elviselni.

Pál helyzete a fogságban a saját szavai szerint is kétes. Egyrészt bízik abban, hogy kiszabadul (1,24—26), de komolyan számol azzal is, hogy esetleg kivégzik. Már a második korintusi levélben írt halálának kilátásairól, de itt sokkal rövidebb és mélyebb értelmű mondatokban fejezi ki magát: „Számomra az élet Krisztus, a halál pedig nyereség” (1,21).

Vajon Pálnak ez-e a végső levele, személyes életének végkicsendülése, vagy csak egy „átmeneti” megpróbáltatás valamelyik fogságából? Nem az utóbbi a valószínű. 2Kor 5,1—15 és Fil 1,19—30 között sok párhuzamot találunk és talán a felszínen úgy tűnik, hogy a két levélben Pál egyformán közelinek látja a halálát. Igaz, az is elmondható, hogy a filippi levél kicsengése inkább a remény: „Meg vagyok győződve és tudom, hogy megmaradok, éspedig a hitben való gyarapodásokra és fakadó örömökre maradok meg mindnyájatok javára” (Fil 1,25). Ám ez felszínes benyomás. Az a Pál, aki a filippi levélben szól, már többnyire visszafelé tekint, nem elvi kérdéseket dolgoz ki, hanem az alázat és a vértanúság teológiájával foglalkozik: „Nektek az a kegyelem jutott ki, hogy ne csak higgyetek Krisztusban, hanem szenvedjete is érte” (1,29). „Semmit se tegyetek vetélkedésből vagy hiú dicsőségvágyból, tekintse inkább alázatosan egyik a másikat magánál kiválóbbnak. Senki se keresse csak a maga javát, hanem a másét is” (2,3—4). Ezt követi az a Krisztus-himnusz (Fil 2,6—11), amelyben az apostol egy ősi hitvallási formulát használ fel, hogy Jézust, aki a

megtestesülésben „felvette a szolga alakját”, hogy a „kereszthalálig magát megalázza”, mint életeszményt mutassa be. Csak miután ezt elmondta, tér vissza saját sorsának további vizsgálatára, amellyel kapcsolatban aligha ápol hiú reményeket: „Ragaszkodjatok az élet igéjéhez, hogy Krisztus napján dicsőségre váljatok. Akkor nem futottam hiába és nem fáradtam fölöslegesen. Még ha a *hitetekért hozott áldozaton és szolgálaton felül véretem is ontják*, örülök és együtt örövendek mindnyájatokkal. Örüljete ti is és örvendezzete velem” (2,16—18). Ez bizony már végrendeletszerű: így és így fogadjátok halálom hírét!

A levél lényege pontosan a lelki ember életének magatartása: remény a reménytelenségben, öröm és előrenézés akkor is, amikor már az emberi szempontok nem sokat tudnak mondani, mert minden kezdeményezés a gondviselő Isten kezében összpontosult.

Vajon „a beillesztett levél” (FilC) mikor íródott? Akik a filippi levél többi részét Pál efezusi tartózkodásához kapcsolják, úgy gondolják, hogy FilC nem sokkal a másik (vagy a másik két) levél után íródott: amikor az apostol már rossz híreket kapott Filippiből: ott is megjelentek a zsidókeresztény misszionáriusok. Ezek a szerzők azt vélik, hogy a „beillesztett levél” abban az időben készült, amikor 2KorB megírására is sor került hasonló befolyások ellen. Mindenesetre a levél fennmaradt darabja túl rövid ahhoz, hogy pontosan megtudjuk, hogyan viselkedett akkor a filippiek egyébként oly hűséges közössége az apostol ellenségeivel szemben. Talán csak figyelmeztetésként íródott a levél, és nem azért, mert Pál rossz híreket kapott a közösségről. Alapgondolata ugyanis „óvakodjatok”, nem pedig rosszallás vagy számonkérés. Fil 3,1—6 rendkívül rövid és — valljuk meg — durva mondatokban bélyegezi meg a „körülmetelőket”: kutyák, gonosz munkások, csonkítók (3,2), Krisztus keresztjének ellenségei, istenük a hasuk (3,19a). Ez az utóbbi a mózesi törvény étkezési szabályaira vonatkozik. „Abban dicsekednek, ami mások számára szégyen tárgya” (3,19b), — itt alighanem megint a körülmetélésről van szó.¹

De van más megoldás is. Fil 3,12—16 könnyen arra a következtetésre vezet, hogy a filippi levélnek ez a része is Pál életének utolsó éveiben íródott. Hiszen az apostol itt már mintegy önmagát biztatja, hogy ne törekentsen vissza a múltira, hanem igyekezzék „a kitűzött cél felé” törekedni és „hivatásának jutalmára” gondolni. Ez ismét a halálra lát-szik utalni ugyanavval a nyitottsággal és készséggel, amelyet a levél más részei is elárulnak. A másik — ugyancsak meglepő — vonás e szakaszban az a bizalom, amellyel a filippieket saját józan ítéletükre

és a gondviselő Isten vezetésére bízta: „Amiben még másképp gondolkodtok, azt Isten majd föltárja nektek” (3,15). Mintha már tudná, hogy nem tehet mást, csak azt, hogy a filippi egyházat az isteni Gondviselésre bízta. Saját további munkásságában sem nagyon reménykedhet. Ez annyit jelentene, hogy Pál római fogságában, miközben maga körül a zsidó és zsidókeresztény propaganda eredményeit észleli, rossz híreket hall Filippiből is, és kemény hangon ugyan, de jövőjüket Istenre bízva válaszol.

3. A levél teológiai tartalma

A fentiek alapján nem várhatjuk, hogy a levél bármilyen kérdésről alapos és részletes teológiai fejtegetéseket tartalmazzon. Mégis, a filippi levél nem játszót elhanyagolható szerepet a kereszténység kétezer éves történetében.

Fil 2,6—11 a történeti kritika fellépésével sok vita tárgya lett. Akik a keresztény Krisztus-tanra egy előre gyártott „fejlődésmélet” kényszerzubbonyát akarják ráhúzni, nem tudják elképzelni, hogy ilyen „korán” (e szöveg ugyanis minden bizonnyal korakeresztény himnusz, eredetileg nem páli alkotás, tehát valamikor Kr. u. 50 körül fogalmazták) Krisztus istenségéről a keresztényeknek ennyire világos fogalmi lettek volna. E szöveg ugyanis azt mondja, hogy Jézus „felvette a szolga alakját” azzal, hogy az „isteni lét állapotából” külső látszatra közönséges emberként közénk lépett. Ez Jézus születés előtti létét („prae-existenciát”-ját) feltételezi, ami a keresztény kezdetek fokozatos kialakulásával nehezen egyeztethető össze. Hiszen száz éve még úgy gondolták, hogy pl. az „örök Igéből” kiinduló jánosi krisztológia százéves fejlődés gyümölcseként csak a 2. század közepén vagy végén jelenhetett meg. A János-evangélium azonban — mint láttuk — a bibliakritikában is egyre korábbi dátumot kapott; ma már mindenki az 1. század utolsó éveire keltezi. Ugyanezen az alapon nincs mit csodálkoznunk, hogy Pál is olyan krisztológiát fogalmazott meg, amely Jézus istenségét és emberi születése előtti létét világosan kifejezi.⁵

A filippi levél mégsem krisztológiájával, hanem mint a lelki élet forrásszövege fejtette ki legnagyobb hatását a kereszténységre. Fil 3,13—14 egyike azoknak az újszövetségi szakaszoknak, amelyeket a régi keresztény hagyomány leggyakrabban idéz: „Felejem azt, ami mögöttem van és afelé rugaszkodom, ami előttem van. Futok a kitérőzt cél fel, hogy elnyerjem jutalmát a mennyei hivatásnak, amelyre

Isten hívott meg Jézus Krisztus által.”⁶ Ez a vers, amely a görög atlétikai versenyek képét idézi, találóan sűríti össze a börtönben ülő és öregedő apostol belső lelkivilágát. Nem „nosztalgiazik”, már az egyéni sérelmek is elfakulnak. Előre tekint és minden erejével fut a cél felé, amely vagy újabb missziós munkát és megpróbáltatást, vagy pedig kivégzést jelent: „győzelmi koszorú” Isten kezéből. Véleményünk szerint ennek a versnek ihletése nyomán született 2Tim 4,6—8, egy „másodlagosan páli” (deutero-paulinus) írásműben, amely avval, hogy a filippi levelet utánozza és keletkezése helyeként kifejezetten Rómát jelöli meg, közvetve a filippi levél római eredetéhez szolgáltat bizonyítékot.

A fentiekben azt a véleményt követtük, amely szerint a filippi levél Pál utolsó olyan fennmaradt hiteles levele, amit egy keresztény közösség számára írt. Ami teológiai tartalmának értelmezését illeti, nem sokat számít, hogy ezt a kritikai álláspontot az olvasó osztja-e, azaz, hogy a levél 5—6 évvel előbb vagy utóbb íródott. Álláspontunk azonban annyiban fontos, hogy aki Pál „utolsó arcképét” meg akarja alkotni, sikerrel fordulhat ehhez a levélhez. Ugyanaz a személyiség áll előttünk, mint a korábbi levelekben: szavai élesek és erősek, érzelmi skálája még mindig rendkívül széles. De a harag és felháborodás mennydörgései jóval szelídebb „intéssé-óvássá” csendesedtek, a híveit szerető apai érzésekben mélyebb és békésebb az öröm, a csendes büszkeség, amelynek nincs már annyira szüksége, hogy bizonygasson. Saját sorsát illetően nyitott utat lát maga előtt, amely talán már hamar Isten színelátásához, haza vezet, de esetleg még visszavezet a szeretett hívek közé. Mi lett a nagy tervből, hogy Rómában állít fel főhadiszállást és nyugatra indul? Római fogadtatása, úgy látszik, nem volt sokáig vagy eléggé barátságos. Amint már fent említettük, Szent Kelemen első leveléből arra kell következtetnünk, hogy az apostolt a zsidók és keresztények közti viszály vitte verpadra, beleértve a zsidókeresztények és pogányokból megtért hívek belső villongásait is. A régi tervek, amiket a római levélben megfogalmazott, most több éves fogság után egészen más képet festenek. Pályája elején az volt a nagy gondja, azért tartotta megbeszéléseit az egyház „oszlopaival”, hogy a végén ne az derüljön ki: „hiába futottam — vagy hiába futok” (Gal 2,2)⁷. Most már tudja, hogy „nem futott hiába” (Fil 2,16) s számára elég, hogy evvel az előre lendülő magatartással folytatni tudja pályáját. Isten gondoskodik a sikerről — a maga módján, a maga szándékai szerint. Ahogy a római levélben már megfogalmazta: az üdvösség dolga „nem azon múlik, aki igyekszik, nem azon, aki *fut*,

hanem a könyörülő Istenen” (Róm 9,16).⁸ Pált a keresztre feszített Krisztussal vállalt életközössége örömmel és reménnyel teli levélre ihlette: „Újra csak azt mondom: örüljetek” (4,4).

Jegyzetek

1 Vö.: ApCsel 16,2: „azon voltunk, hogy Macedóniába menjünk”. Ez az első ún. „mi”-szöveg az Apostolok Cselekedetében.

2 B. Brendan, „Philippians”: *NJBC*, 797, öt ilyen feliratot jelöl meg, amelyek a *Corpus inscriptionum latinarum* köteteiben találhatók.

3 Ezt a véleményt képviseli a legtöbb újabb amerikai szerző (vö.: a fenti cikket: *NJBC* 792) de újabban sokan a németek közül is (pl. Helmut Köster és Rudolf Pesch). Raymond Brown viszont, aki egyébként szeret „élvonalban” járni, érdekes módon a régebbi szerzőkkel (pl. L. Cerfaux) ért egyet, s a levél keletkezését a római fogsághoz kapcsolja: *Antioch and Rome*, New York 1983, csak mint feltételezés a 124. oldalon; érvek sorozata: 187. és 188. oldalon.

4 A fordítás — éppen a nyelvezet nyers volta miatt — nehézséget okoz, de valószínűleg így kellene szó szerint visszaadni: „szeméremtagjukkal dicsekednek”. Vagy finomabb nyelven: „azzal dicsekszenek, amit más ember eltakar”.

5 Egyébként Róm 1,1—4 is hasonló krisztológiai gondolkodást feltételez: a test szerinti Dávid-sarj és a megdicsőült Istenfia ugyanaz a személy, akit Pál előzőleg mint „a Fiút” nevez meg. Vö.: Farkasfalvy D., *A római levél*, Eisenstadt 1979, 5.

6 Fil 3,13 népszerűsége Origenésszel kezdődik, akit Nisszai Szt. Gergely követ (vö.: R. E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship between Edification and Polemical theology in Gregory of Nyssa's de Vita Moysis*: Philadelphia 1975, 194—5; 241—6. D. Farkasfalvy: „The Use of Paul by St. Bernard as Illustrated by St. Bernard's Interpretation of Phil 3:13”: J. Sommerfeldt (ed.), *Bernardus Magister, Papers Presented at the Nonacentenary Celebration of the Birth of St. Bernard of Clairvaux*, Kalamazoo, Mich., 1991, 161—168.

7 A magyar katolikus fordítások szerint: „hiába fáradoztam” (BD, SzIT). Ezzel azonban Fil 2,16 és Gal 2,2 között eltűnik a szó szerinti kapcsolat! Az új protestáns biblia inkább megduplázza az ígét Fil 2,16-ban („nem futottam és nem fáradtam hiába”) csakhogy Gal 2,2-vel megőrizze a közös szókincset. Az apostol maga mindkét helyen futásról beszél.

8 A „fut” helyett a katolikus fordításokban (BD, SzIT és saját kommentárom) más ige („törekszik”) szerepel, csak PB tartja meg következetesen azt a képet, ami a Galata-levéltől fogva Pálnál ezt a célra törest kifejezi.

TIZENÖTÖDIK FEJEZET

LEVÉL FILEMONHOZ

1. Történeti és kritikai kérdések

A páli leveleknek ez az apró kis függeléke a „legravasabb” kritikai kérdéseket rejt magában. John Knox, a magyar körökben kevésbé ismert, de kiváló amerikai protestáns biblikus, alighanem helyesen gondolta, hogy ez a levél rejt magában „a rejtély” megfejtését: hogyan ment végbe oly gyorsan és annyira egyöntetű eredménnyel a páli levelek összegyűjtése? Kik, hol és mikor kezdték összegyűjteni Pál irodalmi hagyatékát? Sokan hallgatólagosan feltételezik, hogy az egyes páli közösségekben évtizedekig „itt is ott is” két-három levelet őriztek, a gyűjteményt szaporígtatták, azután végülis mindenki beadta a maga páli levelét „a nagy Egyház” közös irattárába. Ez az elképzelés nemcsak naív, de teljességgel ellentmond a tényeknek. A levelek összegyűjtése nagyon rövid időn belül és egy helyen történt, mert nincs nyoma annak, hogy kisebb-nagyobb gyűjtemények hosszabb ideig léteztek volna. Mint említettük, már Markion Kr. u. 130 után a pasztorális levelek kivételével² mindazon levelek birtokában volt, amelyek ma Pál neve alatt a kánonban szerepelnek. Minthogy a a Tituszhoz és Timóteushoz írt levelek nem mondhatók magánlevélnek, mert tartalmilag a közösség ügyeire vonatkoznak, elmondható, hogy a gyűjteménybe csak egyetlen magánlevél, a Filemonhoz írt levél került. Egyetlen olyan gyűjteményről nem tudunk, amelyből ez a levél hiányzott volna.

Mire lehet ebből következtetni? Elsősorban arra, hogy akinek ez a levél a kezében maradt, részt vett a páli levelek összegyűjtésében. Az első gondolat persze az, hogy Filemon őrizte meg ezt a levelet. De ezzel máris túl messzire előreszaladtunk. Előbb magát a levelet kell történeti és kritikai szempontból szemügyre venni.

Az 1. és 9. vers szerint Pál fogságban van, vele van Timóteus is.³ A levél címzettjei: Filemon, Appia (valószínűleg Filemon felesége) és

Archipposz, akit Pál „küzdőtársának” nevez és aki annak a közösségnek feje, amely Filemon házában tartja összejeöveleteit. A hálaadás *egyed. számú* jelzi, hogy a levél nem Filemon „bázisközösségének” (házában gyűlésező közösségnek), hanem magának Filemonnak szól. Pál egy Onézimosz nevű rabszolga miatt írja levelét, Onézimoszt „fiának” nevezi, akit ő, Pál „bilincseiben nemzett” (szó szerinti fordítás). Ez csak annyit jelenthet, hogy Pál ezt a rabszolgát fogsága idején térítette meg.⁴ Ezt az embert most Pál „visszaküldi” Filemonnak (12. vers). Nyilván Filemon rabszolgája volt.⁵ Hogy Pál pontosan mit akar Filemontól, vitatott. Az azonban biztos, hogy amennyiben Onézimosz szökött rabszolga, a római törvények szerint főben járó vétséget követett el. Onézimosz tehát addig nincs biztonságban, amíg tulajdonosa fel nem szabadítja. Nyilván ez Pál fő kérése. Pál ünnepélyesen kijelenti, hogy amennyiben Onézimosz gazdájának kárt tett, Pál gondoskodik, hogy az meg legyen térítve. Könnyen lehet, hogy Onézimosz azért szökött meg, mert valamit elkövetett, és a gazdáját vonták felelősségre. Az is lehet, hogy amikor megszökött, értéktárgyakat lopott el. A kritikusok nyomban felteszik a kérdést: ha Pál fogságban van, hogyan tudja a kárt megtéríteni? A válasz: ugyanúgy, mint ahogy szabadlábban tenné: megkérné a híveit, hogy gondoskodjanak a kártérítésről. A 19. vers azonban mutatja, hogy mindez Pál részéről csak gesztus: „arról nem is szólok, hogy önmagaddal is nekem tartozol” — azaz Filemont is Pál térítette meg. Tudja, hogy Filemon nem fog kártérítést kérni. A levél végén Pál reményét fejezi ki, hogy Onézimoszt hamarosan meg tudja látogatni (22. vers), majd felsorol hat nevet, — ezek üdvözlétüket küldik Filemonnak. Ez a hat név Archipposz nevével együtt a kolosszeiekhez írt levélben is megtalálható.

A „munka-hipotézisek” a fenti tényállásból adódnak. Mint mondtuk, a Kolosszei és a Filemon-féle levél Pál nevén kívül összesen hét azonos nevet tartalmaz. Ez nem lehet véletlen. Biztos, hogy azonos személyekről van szó, mert hat név „véletlenül” nem egyezhet meg. Persze a kolosszei levél körül sok minden vitatott, ami megnehezíti a kérdést. Annyi azonban ismét csak biztos, hogy a kolosszei keresztények számára íródott. Tehát Filemon is vagy kolosszei, vagy e város közelében él. Innen szökött meg Onézimosz, akinek tipikus „rabszolga-neve” van: a szó görög értelme „hasznos”. Pál a névből kiindulva szójátékot is megenged magának: szívesen magánál tartotta volna Onézimoszt, mert hasznát vette volna, de ez jogtalan lett volna, így most visszaküldi, hogy Filemon számára legyen *hasznos*, nem mint rabszolga, hanem mint „szeretett testvér” (16. vers). Ebből arra kell

következtetnünk, hogy Onézimusz tanult rabszolga, és az apostol missziós munkájában tudna tevékenykedni. Az apostol mégis úgy gondolja, hogy tegye ezt otthon régi ura, Filemon mellett, az ottani keresztény közösségben.

Az öt személy közül, akiknek üdvözlét a levél tartalmazza, két név nagy horderejű: Lukács és Márk. Márk azonosságáról a kolosszei levél felvilágosítást ad: Barnabás unokaöccse, vagyis az a János Márk, akiről az Apostolok Cselekedeteiben szó van. Lukács is az evangélista: az azonosítás érveiről már volt és még lesz szó.“ Mindenesetre, Onézimusz Pál mellől olyan emberek társaságából utazik Kis-Ázsiába, akiknek nagy szerepük volt az újszövetségi iratok létrehozásában. Vagyis — itt csillan fel a kecsegtető „hipotézis”! — Onézimusz, a levél vivője az, aki ezt a levelet megőrizte, aki később Kis-Ázsiában részt vett a páli levél-gyűjtemény megalkotásában. A levél ugyanis Onézimusz számára „igazolvány”, amellyel bizonyítani tudja, hogy visszatért tulajdonosához, s a „kártérítést”, amit bárki követelhetne, Pál ajánlotta. Hozzátehetjük, hogy a levél minden páli közösséghez ajánlólevélként volt használható. A 19. vers szerint a levelet Pál sajátkezűleg írta és feltételezi, hogy hívei felismerik a kézírását! Mindez azt jelenti, hogy Onézimusznak érdeke volt a levelet megőrizni.

Az egész történethez még egy fontos adalékot kell hozzátennünk. Amikor Pál halála után 35–40 évvel antióchiai Szent Ignác az efezusiakhoz levelet ír, köszönti Efezus püspökét *Onézimusz*! A későbbiekben látni fogjuk a kolosszei és efezusi levél kapcsolatát, amely a két egyházközség közt kapcsolatot bizonyít Kr. u. 80 körül. Akik J. Knox „hipotézisét” elvetik, azok is elismerik, hogy a Filemon-levéiben említett Onézimusz és az Ignác-levél Onézimusza feltehetően ugyanaz a személy. Nem azért, mert Onézimusz ritka név volt, hanem mert rabszolgákból még az 1. században is ritkán lett valaki püspök, főleg Efezusban, amely a római provincia székhelye volt.

Véleményünk szerint a Filemon-levél fontos oklevél, mert azt jelzi, hogy az a személy, aki ezt az egyetlen fennmaradt magánlevelet megőrizte, minden valószínűség szerint Onézimusz. A levelek gyűjtője tehát ismerte Pált és ismeretségben állt olyan szorgos őskeresztény írókkal, mint Lukács és Márk. Az is valószínűnek tűnik ezáltal, hogy mind a kolosszei, mind az efezusi levél, amelyek páli hitelességét kritikai érvek alapján ki kell zárni, éppen Onézimusz miatt garantáltan „páli írásmű”, mert Onézimusz foglalta mindkettőt írásba, miután az apostol utolsó fogságának tanújaként visszautazott Kis-Ázsiába és az ő megbízatása alapján munkába kezdett.

Mindenképpen úgy hisszük, hogy a Filemon-levél Rómában íródott. Erre vonatkozó hagyományt őriz a Timóteushoz írt második levél is, amely nemcsak a Filippi-levél, hanem a Filemonhoz írt levél használatának is nyomait őrzi. Ha pedig ez így van, akkor e két levélről már a pasztorális levelek szerzője — egy későbbi Pál-tanítvány — maga is úgy gondolta, hogy az apostol római fogságában íródott.⁷

Az eseményeket a következőképpen rekonstruálhatjuk. Onézimusz Filemon rabszolgája volt, szökése után Rómába távozott, ott próbált elvegyülni a tömegben. Abban az időben Pál még könnyű őrizetben volt, szabadon prédikált, így került Onézimusszal kapcsolatba, így térítette meg. Pál még nem tudta ügye végső kimenetelét; fennállt a remény, hogy vissza tud menni Görögországba és Kis-Ázsiába. Ezért vigasztalta a filippieket és Filemont, hogy esetleg hamarosan meglátogatja őket. A helyzet változott: kivégezték, csak Onézimusz — feltehetően akkor még fiatal rabszolga — tért vissza, vitte a levelet, amelynek alapján felszabadult, s utána egy életet töltött el azzal, hogy az apostol életművét folytassa a páli egyházak szolgálatában. Pál írásait is ő gyűjtötte össze és hagyta az utókor számára — olyan ember volt, aki személyes tapasztalatai révén tanulta meg nagyrabecsülni azt, ami fogható módon az apostol életművéből fennmaradt: a leveleit. Ő maga is birtokában volt egy kis levélnek, amely számára az életet jelentette, de ezen túl is, bizonyítékaul szolgált annak, hogy Pál apostol „fia”, akinek utolsó fogsága alatt adott életet. Talán ez a levél vezette arra a gondolatra, hogy Pál levelei másféle értelemben is az „életet” jelenthetik a küszködő páli egyházaknak. Talán nem túlzás azt mondani, hogy ennek a kis levélnek és Onézimusz-nak köszönhetjük a „páli levélgyűjtemény” megszületését és fennmaradását.

2. A levél tanítása

Mai szociális öntudatunkkal bármennyire is szívesen vennénk, hogyha az újszövetségi iratok az ókori társadalom igazságtalanságai ellen felhívást intéztek volna — ma is vannak a kereszténységnek olyan formái, amelyek ilyen kérdésekre fektetik a hangsúlyt —, a Filemonhoz szóló levél nem a rabszolgaság elítélésével foglalkozik. Pál éppenséggel abban szorgoskodik, hogy egy rabszolgatartó *jogait* ne sértse meg, hanem a törvények szerint tiszteletben tartsa. A levélben

kifejezetten lemond arról, hogy mint apostol, parancsot adjon Filemonnak (8–9.vers), mert nem akarja lelki tekintélyével a rabszolga elbocsátását kikényszeríteni. Csak kéri, hogy Onézimusz felett Filemon ne gyakorolja jogait, hanem az egyházi közösség érdekében mondjon le róluk. Hogy Pál mit gondol a rabszolgaság intézményéről, arról már röviden szóltunk: a „Krisztusban való élet” meghaladja a társadalmi osztálykülönbségeket. Pál nem az „osztályviszonyok” megváltoztatásával foglalkozik. A (közelmúltban) divatos marxista nézettel szemben, a kereszténység sikerét még csak nem is az okozta, hogy a rabszolgák vagy általában a szegények gazdasági elnyomása ellen foglalt állást. A kereszténység, amit Pál prédikált, szabadnak és szolgának, gazdagnak és szegénynek egyaránt szólt. A keresztény rabszolga „Krisztus szabadosa”, a keresztény gazdag „Krisztus rabszolgája” (vö.: 1Kor 7,20–24; 12,13).

Mínthogy a Filemonhoz írt levél magánlevél, közvetlenül nem tanítás a célja. Közvetve azonban konkrét példáját adja annak, hogyan lesz Pál egyháztana „a cselekvés vezérfonala” és a különböző problémák megoldásában hogyan valósul meg. Az alapelv: Krisztusé vagyunk mindnyájan. Filemon Pál apostol munkája nyomán kapta a Krisztus-hitet. Ez kötelességeket ró Filemonra. Pál azonban se jogi, se anyagi síkon nem használja ki apostoli tekintélyét arra, hogy behajtsa Filemontól ezt a tartozását. Pál Krisztusért szenved. Magát „presbytész”-nek nevezi (9. vers), ami nem hivatal, hanem életkort jelent: Pál öreg ember, s mint ilyen — tehát erejétől és szabadságától megfosztottan —, terjeszti kérését gyermekeihez. Onézimusz is gyermeke: a szívét küldi, amikor őt küldi Filemonhoz (12. vers). Krisztus szeretete sürget, ösztönöz bennünket: Pál nemcsak tanította (vö.: 2Kor 5,14), hanem most gyakorlatban is alkalmazza ezt az elvet. De az elv nem rideg parancsokat és paragrafusokat jelent. A Krisztusban megújult élet követel ilyen álláspontot, és persze ezzel a felfogással a rabszolgaság brutális intézménye kétségtelenül nem fér össze. De miközben az ókor intézményein megbotránkozunk, ne felejtjük el: az ember akármilyen megalázása, kifosztása, tönkretétele, kihasználása (azaz a rabszolgaság minden modern formája) ugyancsak összeférhetetlen a páli tanítással.

A Filemonhoz szóló levél azt mutatja, hogy Pál a társadalom formáinak kényszerhelyzeteivel nem akart viaskodni: a reális erőviszonyok között úgy akart cselekedni és híveit is arra akarta rábírni, hogy a krisztusi élet az emberi kapcsolatokat és viszonyokat belülről alakít-

sa át: azokon belül a Krisztus halálával és feltámadásával egyesült élet, vagyis a keresztény szeretet lehetőségeit kereste.

Jegyzetek

1 J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul*, (2. javított kiadás) New York 1959.

2 Nincs eldöntve, hogy a pasztorális leveleket Markion ismerte-e. Lehet, hogy szándékosan zárta ki őket a páli levélgyűjteményből, amit ő „apostolikon” cím alatt fogalt egybe. Eszerint Markion Pálra, mint „az Apostolra” (ho apostolos) utalt. Ez a szóhasználat azonban a Szentíráson belül csak a pasztorális levelekben található meg. Vajon innen vette-e Markion a „ho apostolos” használatát?

3 A Filippi-levél bevezetésében felhozott érvek alapján következtetünk arra, hogy Pál római fogságáról van szó. Az irodalomban majdnem teljes az egyetértés, hogy a Filippi-levél és a Filemonhoz írt levél azonos fogságból származik.

4 A páli szóhasználatot megvilágítja 1Kor 4,15: „Ha tízezer tanítótok volna is, atyátok nincs sok. Krisztus Jézusban az evangélium által én nemzetek letetek.”

5 Knox úgy gondolja, hogy Onézimusz Archippusznak volt rabszolgája. Ha téved is e pontban, ez itt nem lényeges részletkérdés. Knox azért érvel így, hogy Archippusznak a kolosszei levélben való szerepét (Kol 4,17) megmagyarázza. Úgy gondolja, hogy a feladat, melyet Archippusra bíz, Onézimusznek a rabszolgaságból való felszabadítása.

6 Vö.: 117—121. és 356. oldal.

7 Tehát már a pasztorális levelek keletkezésekor — az 1. század végén, vagy legkésőbb 110—120 körül — az volt a hagyomány, hogy mind a Filippi-levél, mind a Filemonhoz írt levél az apostol római fogságában íródott.

TIZENHATODIK FEJEZET

MÁSODIK LEVÉL A TESSZALONIKAIÁKHOZ

1. A levél hitelességének kérdése

A „hitelesség” problémája sokak számára — nemcsak a múltban, ma is — egyetlen oszthatatlan kérdés, amelyre csak igennel vagy nemmel lehet válaszolni: Pál írta-e a levelet vagy valaki más? A történeti valóság nem ilyen egyszerű. A „szerzőség” fogalma ma is, de főképp az ókorban és a középkor elején sok árnyalati rétegződést enged meg. Főleg a múltban nem volt annyira individualista, mint manapság. Ugyanakkor a „kompozíció” művelete sem volt azonos azzal, amit a mai írók végeznek. Kezdjük mindjárt azzal, hogy ókori írók jobbára „diktáltak”, tehát tollba mondtak. Ezt nem azért tették, mintha lusták vagy gögösek lettek volna, hanem mert az írás fizikai végrehajtása jóval több nehézséggel járt, mint ma: sem az, amire írtak (pergamen, bőr, viasztábla, papiruszlevél), sem a toll vagy a tinta nem volt olyan engedelmes jószág, mint manapság, hogy az írógép és a szövegszerkesztő előnyeiről ne is beszéljünk. Az írnok feladata az volt, hogy az írásmű könnyen olvasható legyen és a drága papirusz vagy pergamen gazdaságosan legyen kihasználva. De ha az írnok félreértett egy szót, vagy ún. homonim (azonos hangzású de másképpen írt) szavak esetében tévesen írta le, amit hallott, akkor már az első példányban idegen kéz megmásította a szerző szándékát, — a hiteles szerzőség teljességét megkurtította. Persze a szerző a szöveget rendszerint átnézi és kijavítja, — ha szándékában áll és van rá ideje. Megesik, hogy nem törődik vele, akkor a „hitelesség” megcsonkulása a szerző tudtával és beleegyezésével történt.

Néha a szerző csak a vázlatot adja meg, és a titkára írja a művet. Ez főképp levelek esetében történik így. Vannak emlékezetből leírt hiteles gondolatok, olyanok, mint ma újságcikkben megjelenő „beszélgetések”, amelyekbe a szerkesztő néha alaposan belejavít, áthúz, kihagy, néha a szerző tudtával, néha anélkül. Rengeteg „hiteles” beszéd

és homília maradt fenn a múltból, amelyeket a hallgatóság egy-egy tagja írt le, esetleg nem is rögtön a beszéd elhangzása után. Vannak posztumusz művek is, amelyek egy ember gondolatait, szavait, tanítását vagy beszédeit több-kevesebb pontossággal és hitelességgel tükrözik. Tehát hitelességnek — a hitelesség irodalmi értelmében — *fokai* vannak, amelyeket több-kevesebb sikerrel és biztonsággal fel lehet mérni.

Van persze a hitelességnek *tekintélyi* értelme is. Egy vezető a maga tekintélyével támogathat egy művet, amely irodalmilag nem az ő alkotása, esetleg nem is az ő gondolatait tartalmazza, de az ő ösztönzésére, sőt adott esetben teljes tekintélyének súlyával került kibocsátásra. A régi szerzők az „auctoritas” szónak két értelmét ismerték, s e kettőt gyakran nem választották szét. Az „auctoritas” jelenthet szerzőséget, de jelentheti csak a tekintélyt, amelynek nevében egy mű megszületett. Vagy jelentheti mind a kettőt, de megszorításokkal, amennyiben sem a szöveg minden része, sem annak forgalmazása nem az eredeti szerző kizárólagos felügyelete alatt történt.

Miféle páli hitelessége van a második tesszalonikai levélnek? A levél sok jelét mutatja annak, hogy nem Pál életében íródott, tehát posztumusz mű. Az érvek kétfélék. Az első csoportot csak említjük, tárgyalásuk túlságosan bonyolult nyelvi és stilisztikai vizsgáldásokat ölelne fel. A levél felépítése és stílusa nem páli. Annak ellenére, hogy egyes részei szinte idézetszerűen megegyeznek más levelek részleteivel, az egész kompozíció, a szókincs jelentős része, a mondatfűzés és a nyelvi fordulatok nem Pálra vallanak. Ettől még lehet egy páli tanítvány — segítőtárs vagy titkár — műve, aki a levelet Pál kívánságára és jóváhagyásával írta és küldte el. Az érvek másik csoportja azonban posztumusz műre vall: a levél Pál halála után a páli levélgyűjtemény összeállításakor íródott. Erre persze nem lehet „kétszerkettő” érveket felhozni, de az irodalomkritika és a forráskutatás módszerei a maguk módján érvényes következtetésekre tudnak vezetni.

A legfontosabb érv az „irodalmi műfaj” azonosításán alapszik. A levél az első századvég ún. apokaliptikus irodalmának gondolatvilágába illik bele. Ennek megvolt a maga jellegzetes tematikája és stílusa, amelyet a levélben megtalálunk. Főbb témái: 1. a közelgő ítélet, mint büntetés, amely lesújt azokra, akik az ígét visszautasították, vagy akik a hívőket üldözik és zaklatják (1,5—9; 2,11—12); 2. az idők végén fellépő elpártolás, a gonoszság igazi természetének kinyilvánulása (2,3—4. 8—10). Ezek a témák a zsidó apokaliptikus irodalomban is megtalálhatók, a keresztény irodalomban azonban ezek mellett

jellegzetesen megjelenik egy harmadik téma: az apostoli hagyományhoz való ragaszkodás gondolata, amely a „hitehagyás és hazugság” ellenszere. Ez utóbbi gondolat, amely csak az apostoli nemzedék halála után alakulhatott ki, világosan megjelenik a második tesszalónikai levélben: „ragaszkodjatok a hagyományokhoz, amelyeket akár előszóval, akár levelünkéből tanultatok” (2,15). „Kerüljetez minden olyan testvért, aki rendetlen életet él és nem követi a hagyományt, amelyet tőlünk kapott” (3,6). Ez a két mondat világosan megfogalmazza az apostolok halálát követő nemzedék programját. Ilyent az apostol maga sosem írt: arról sosem írt levelet a híveinek, hogy ragaszkodjanak ahhoz, ami a leveleiben olvasható! 2Tessz 2,15 már feltételezi, hogy az apostol leveleit olvassák és ugyanakkor szájhagyomány is őrzi igehirdetésének tartalmát.

Éppen ez az utóbbi helyzet tette szükségessé a levél megírását, éspedig az *első* tesszalónikai levél sajátos jellegzetességei miatt. Az apostol a parúziáról sehol másutt részletesen nem írt, csak az első tesszalónikai levélben. Ott is egy hozzá intézett kérdésre válaszolt, és csak tanításának egy részét — éspedig annak meglehetősen kezdeti, kidolgozatlan formáját — foglalta írásba. Feltételezésünk a következő. Az 1. század hetvenes-nyolvanas éveiben vagyunk, amikor az üldözések erősödnek, az apokaliptikus irodalom iránti érdeklődés növekszik, talán már a Jelenések könyve is elkészült, vagy készülöben van, s a keresztények egy része, úgy látszik, hogy az első tesszalónikai levélre hivatkozva a közeli parúziát, mint páli tanítást hangoztatja. Sőt 2Tessz 3,7—12 azt jelzi, hogy ezek a parúziavárók a tisztességes munkát abbahagyták, elhanyagolják a földi élet kötelességét, mert hiszen jön a világ vége. Ugyanakkor a gonoszság hatalma valóban megnyilatkozik, mert Néró halála, majd az első zsidó háború nyomán a Római Birodalmat, s benne a keresztényeket egyre növekvő felfordulás fenyegeti. A közeledő parúziavárás ebben a helyzetben olyan méreteket ölthet, amely a keresztény tanítás és életforma számára súlyos veszély. Pál tanítványai, akik leveleit és tanítását ismerik, tudják, hogy Pál tanításával ellenkezik az, amit az első tesszalónikai levélre hivatkozva a parúziavárók híresztelnek. Megszerkesztenek egy „kiegészítő levelet” — a második levelet —, amelyben az apostol szóbeli tanítását írásba foglalják. Döntésük logikus: azt az irodalmi formát választják, amelyben az apostol tanítása korábban kifejezést nyert. Ha a páli hagyományt írásban ki akarják egészíteni, más módszerhez aligha folyamodhatnak, mint a levélíráshoz. Hogy mi a szándékuk, elég világosan kifejezik a levél első felében: „Nem emlé-

keztek, hogy mikor még nálatok voltam, mindezt megmondtam nektek?” (2,5).

Mai mércével ezt az eljárást okirathamisításnak neveznénk, de a szerző vagy szerzők nem mai emberek voltak. Számukra két pont volt fontos: *a)* az apostol hiteles tanítását adták tovább; *b)* az apostol által alapított egyházak vezetői, akiket a Szentélek helyezett a nyáj élére (vö.: ApCsel 20,28), mint az apostol „továbbélésének” (az Egyház apostoli jellegének) eszközei elfogadták a levelet és a páli levelek közé iktatták. Vagyis a második tesszalónikai levél kezdettől fogva a páli levélgyűjtemény része volt. Ez a tény igen fontos: a levél azért nem hamisítvány, hanem hiteles, mert *páli tanítást Páltól származó tekintéllyel foglalt írásba akkor, amikor az Egyház a páli leveleket a hívei kezébe adta.*

A levél „másodlagos páli jellege” fontos ahhoz, hogy helyesen értelmezzük. A levél célja egyrészt a *páli eszkatológia kiegyensúlyozása, másrészt az apokaliptikus jellegű gondolkodás és írások beiktatása a páli egyházak életébe.* Ez gyakorlatilag annyit is jelent, hogy ez a levél épít hidat a páli teológia és a Jelenések könyve közé. Jelzi, hogy Pál hagyományának őrzői is elismerik a gonoszság erejének különféle megnyilvánulásait, amelyekről itt a második fejezet szól, a Jelenések könyvében pedig erre tömérdek anyagot találunk. Mindez része a páli egyházak hitének tehát elfogadható. Azt is hozzátehetjük, hogy a római levél optimizmusa a világi hatalomról oly nagyfokú és talán egyoldalú (13,1—7), hogy kiegészítésre szorul, főleg miután ez az államhatalom Pétert és Pált is vérpadra vitte és kinyilvánította magát, mint a gonoszság eszközét.

A második tesszalónikai levél már a legrégebbi páli levélgyűjtemények része volt. Pozitív bizonyíték erre Markion páli levélgyűjteménye, amelyet ő feltehetően „otthonról”, Pontuszból — tehát Kis-Ázsiából — kapott, ahol apja keresztény püspök volt.

2. A levél tartalma és teológiája

A fentiek alapján könnyen összefoglalható a levél tartalma és szerkezete:

1,1—2 **KÖSZÖNTÉS** — ez gyakorlatilag egyezik 1Tessz1,1—2-vel csak a vége kurtább.

1,3—12 **HÁLAADÁS** — és egyben a levél témájának megnevezése. Az apostol hálát ad azért, hogy a hívek kitartanak az üldöztetésben.

Az üldözőket azonban várja az ítélet és a büntetés, amely eléri mindazokat, akik visszautasították az Igét. Az utolsó két vers (1,11–12) ismét dicséret és imádság a hívekért.

2,1–17 TANÍTÁS A MÁSODIK ELJÖVETELRŐL. Legfontosabb téma itt „a bűn emberének, a kárhozat fiának” megjelenése, amely meg fogja előzni Krisztus visszatérését. Ez további magyarázatot ad arra, hogy szenvedés és üldöztetés előzi meg a parúziát. A „bűn embere” mint Isten ellensége és az Antikrisztusnak az apokaliptikus irodalomból ismert képe jelzi a Krisztus-ellenes hatalmak személyes sikerét és átmeneti győzelmét Krisztus népe felett. A „szemfényvesztő csoda és hamis jel” említése az evangéliumok eszkatologikus beszédeire emlékeztet (Mt 24,11–13). Mint láttuk, az első tesszalónikai levél is ezt az evangéliumi hagyományt tükrözte, de a végső idők katasztrofális és megtevesztő (tehát negatív) jellegzetességeit nem fejtette ki. Könnyen lehet, hogy itt is, mint a Jelenések könyvében, a szerző a levél címzetteit a két zsidó háború között fellépő lelki bizonytalanság ellen akarja megerősíteni. Az utolsó versek — a borzalmas idők említése után — a hála, vigasztalás és remény páli témáit idézik fel (2,13–17).

3,1–16 BUZDÍTÁS imára, a parúziavárók és nyugtalanzkodók kerülésére és a nyugodt munkás életre.

3,17–18 VEGÜG KÖSZTÉSEK. 3,17-ben azt a fajta „aláírást” találjuk, amely 1Kor, Gal és Filem végén szerepel. Ez nem valami ravasz „hamisítás” jele, hanem a jellegzetes páli levélvégződéses átmásolása. Az átmásolás azonban azzal a kifejezett szándékkal történt, hogy ez a levél is egyenjogú társa legyen a többi páli levélnek. A vers tehát „kanonizáló” célzatú, nem a megtevesztés (naív) eszköze.

A levél a keresztény tanítás történetében valóban elérte azt, hogy a páli parúzia-tanítást nem korlátozta az első tesszalónikai levélre, amelyben a szöveg — a kérdésfeltétel korlátai miatt — feltételezni látszik a küszöbön álló parúziát. Akik a levél második fejezetét nem „olvassák együtt” a Jelenések könyvének idevonatkozó soraival, sok fölösleges egzegétikai problémát gyártanak azokból a mondatokból, amelyek az Antikrisztusra vonatkoznak. A hamis kérdésfeltevés ez: miféle különleges kinyilatkoztatást kapott Pál erre vonatkozólag? Hogy itt nem „különleges kinyilatkoztatásról”, hanem a Jelenések könyvében is kifejeződő általános tanításról van szó, amelyet az apostoli egyház a század utolsó évtizedeiben az események mint „az idők jelei” alapján fogalmazott meg, a levél posztumusz jellegével könyvebben összefér. A téma igazi tárgyalása tehát a Jelenések könyvé-

nek egzegézisétől függ (vö.: Jel 20,7—15), és nincs szükség feltételezni, hogy Pál valami olyan különleges Antikrisztusra gondolt, akinek személyazonosságát e néhány vers alapján meg lehetne állapítani.

Nem elhanyagolható a munkáról szóló keresztény tanítás a levél végén. A marxisták, Lenint is beleértve, bőven használták az idézetet: „aki nem dolgozik, ne is egyék” (3,10). Gyakran úgy idézték, mint lenini mondást. A parúziavárók csoportjai és egyes kora keresztény kontemplatív mozgalmak ellen, amelyek a munkát elvetették, az Egyház gyakran használta ezt a szakaszt. A monasztikus hagyományban is a munka és imádság helyes egyensúlya érdekében sokszor használták a levél utolsó fejezetét.

TIZENHETEDIK FEJEZET

LEVÉL A KOLOSSZEIEKHEZ

1. Hitelesség és történelmi háttér

A levél hitelessége a 19. század eleje óta vitatott. A kritikai és történelmi kérdések bonyolultak, a szerzők véleménye megoszlik. A stilisztikai érvek nyomósak, de nem perdöntők. Nem lehet kizárni, hogy Pál szókincse, stílusa változott vagy átalakult. Más érvekkel együtt azonban ezek az irodalmi érvek jelentősek: a levél 34 olyan szót tartalmaz, amely sehol másutt az Újszövetségben nem fordul elő és még 15 olyan szót, amely a kolosszei levélen kívül csak az efezusi levélben található meg.

A teológiai érvek is vitathatók. Elvégre nem várható el, hogy Pál csupa olyasmit mondjon, amiről már másutt írt, vagy hogy ne változtasson álláspontján. Ezek az érvek azonban ismét a többiekkel együtt sokat nyomnak a latba: az a teológiai gondolkodás, amely a levelet jellemzi nem ugyanazt az szerzőt sejteti, akinek tollából a fent elemzett első hét levél származik.

Véleményünk szerint néhány rövid, de perdöntő érv is felsorakoztatható amellett, hogy a kolosszei levél „másodlagos”, tehát nem Pál irodalmi műve, de igen szoros kapcsolatban áll Pál működésének emlékével, a páli szájhagyománnyal: azt foglalja írásba. Két ilyen érv van. Az egyik ekklezológiái. Kol 1,5 szerint „az evangélium igazságának igéje az egész világon gyümölcsözik és gyarapszik”, később azt olvassuk: az evangéliumot „minden teremtménynek hirdették az ég alatt” (1,23). Ez a két mondat olyan távlatot fejez ki, amit Pál életében még csak nagy túlzással sem lehetett volna kijelenteni. Pál a római levél írása idején még nagyon is tudja, hogy az igazság igéjét sok helyen nem hirdették meg, így pl. a Birodalom nyugati felében: Galliában, Hispániában és Afrikában. Egyiptomi kereszténységről Pál leveleiben soha sincs szó. Az 1. század végén viszont — azaz Pál halá-

la után mintegy húsz évvel — a kereszténység már valóban jelen van a birodalom minden nagyobb központjában.

Ugyancsak újszerű a kolosszei levélben az „Egyház” (ekklesia) szó egyetemes használata. Bár az Egyháznak, mint egyetemes közösségnek a fogalma megvan Pál legelső leveleiben, a szóhasználatot tekintve, az „Egyház” nála rendszerint a helyi közösséget jelenti. A kolosszei levél ezzel szemben Egyháznak nevezi a hívek egyetemes közösségét, amely az egész világra kiterjed (1,24). Ugyanígy „Krisztus Teste” is ezt az egyetemes közösséget jelenti (1,18; 2,19; 3,15), bár a levél záró-soraiban az „egyház” szó ismét eredeti páli értelemben a helyi (laodiceai és kolosszei) gyülekezetekre vonatkozik (4,15—16).

A kolosszei levél „másodlagos” páli eredetét azonban főleg a befejezés igazolja. Annak ellenére, hogy hosszú és látszólag semmitmondó személyes üdvözlőket tartalmaz, közelebbi vizsgálat bizonyítja, hogy ilyen szakasz nem tarthat valódi páli levélhez.

A levél vivője Tichikus, akit Onézimusz kísér. Tichikus az Apostolok Cselekedetei szerint az „ázsiai” testvérek egyike, aki Pálhoz utolsó útja végén, Troászban útítársul szegődött. Az efezusi levelet is — a levél szerint — ő viszi a címzettekhez (Ef 6,20). Onézimusz a szökött rabszolga, akiről a Filemon-levél beszél. Ezenkívül említést kapnak — mint akik Pállal együtt köszöntésüket küldik — a következők: Arisztarkusz, Epafrász, Márk, Lukács és Démász. Ez az öt név azonos a Filemon-levél végén szereplő nevekkel. Onnét (a Filemon-levélből) kiderül, hogy Epafrász Pállal együtt fogságban van, a többi kíséretéhez tartozik: „munkatársaim” (Filem 23—24). Epafrász, rövidített formája a jól ismert „Epafródítusz” névnek,¹ amely a filippi levélben szerepel. Epafródítusz Fil 2,25—30 szerint Pállal együtt van, halálosan beteg volt, de most végre meggyógyult²: s ezért Pál azt tervezi, hogy visszaküldi őt a filippiekhez. A kolosszei levél feltételezi, hogy Epafródítusz még Pállal van, de talán elutazására nem került sor, úgy ahogy Pál egyéb tervei is (hogy a filippieket és Filemont meglátogassa) kútba estek. Mindenesetre a fogság, amelyre a kolosszei levél utal (4,3 és 18), ugyanaz, mint amelyből a filippi levél (levelek?) és a Filemon-levél keletkezett. Ám a kolosszei levél végén ugyanazon nevekhez, amelyeket a Filemon-levél csak éppen felsorol, olyan magyarázatok kapcsolódnak, amelyek elárulják, hogy a levél nem igazi levélként keletkezett. Ezek a megjegyzések ugyanis — ha a reális helyzetbe helyezzük őket vissza — kolosszei hívek számára vagy fölöslegesek vagy semmitmondók, de annál fontosabbak az utókor számára, amennyiben Pál már meghalt és munkájának folytatóit,

végző fogságában is hűséges tanítványait kell nyilvánosság előtt azonosítani. Ebben a helyzetben ugyanis az egyházi vezetés tekintélye érdekében fontos, hogy a páli tanítványok nevét, hírét és becsületét Pálra visszamenő írások ne csak tartalmazzák, de „öregbítsék”, sőt garantálják. Ezt a célt látszanak kielégíteni a megtisztelő jelzők Onézimusz neve előtt: „kedves és hűséges testvérem, Onézimusz, aki nektek földitek” (Kol 4,9). Márk bemutatása (amire a Filemon-levélben nem volt szükség) látszik legkevésbé életszerűnek: „Barnabás unokaöccse”. Az utalás Barnabásra csak akkor érthető igazán, ha tisztázni kell a Márk nevét körülvevő bizonytalanságot: ő ugyanis, mint fent már kifejtettük, olyan páli munkatárs, aki tudvalevőleg nagybátyjával együtt elszakadt Páltól, de most ismét vele van.³ E szavakhoz egy igazán titokzatos megjegyzés kapcsolódik, amely valódi levélben fölösleges vagy értelmetlen: „A rá vonatkozó rendelkezéseimet már megkaptátok” (Kol 4,10). Ha ugyanis megkapták, mire jó ezt ide beiktatni anélkül, hogy a „rendelkezés” mibenléte kiderülne? De ha az az elképzelés, hogy Márkra vonatkozólag az apostol megváltoztatta a véleményét, tehát volnának fontos „üzenetei”, de közben kivégezték, akkor igen helyénvaló írásba foglalni: Onézimusz és Tichikusz hitelesen képviselik Pál legfrissebb — elismerő — véleményét Márkról. Főleg, ha ez a Márk egy evangélium szerzője, akkor az apostolok halála után nagyon fontos tudnunk, hogy Pál erről az emberről „szellemi végrendeletet” hagyott hátra, amelyről Kis-Ázsiában mindenki értesülhet Onézimuszon és társain keresztül. Lukács, mint „kedves orvosunk” szerepel, aki így, mint az apostol személyes környezetének tagja, szintén megkapja a hitelesség bélyegét. Végül van egy Archippusznak szóló üzenet is: „Mondjátok meg neki: Légy rajta, hogy az Úrban kapott hivatásodat (pontosabb fordítással: feladatodat) teljesítsd” (4,17). Minthogy a Filemon-levél Archippusznak is szól, teljesen felesleges, hogy a kolosszeiek mondják meg neki, mit üzen az apostol. Csakhogy a Filemon-levél magánlevél, amelyet a közösségekben nem olvasnak fel. A kolosszei levél pedig olyan levél, amit nem csak Kolosszéban, hanem a laodoceai egyházban is fel kell olvasni. (4,16—17). A kolosszei levél így képes gondoskodni arról, hogy a hívek tudják: az apostol külön üzenetet küldött Archippusznak. Archippusza a Filemon-levél címzése alapján feltehetően Filemonnak „valakije” (vagy a fia, vagy valamilyen pénzügyi embere, intézője), mindenképpen a vagyonkezelője, mert különben az egész Onézimusz-ügy nem tartozna rá.

Ez az üzenetsor tehát meg van rakva olyan utalásokkal, amelyek szükségesek ahhoz, hogy Onézimus és Tichikusz elégséges tekintéllyel vigyék végbe az apostol szándékait — aki maga már erre nem képes, mert nem él.

A kolosszei levél így mindenképpen „másodlagosan páli” levélnek bizonyul, amely ugyanakkor az apostol kezéből származó Filemon-levélhez szorosan kapcsolódik. Legvalószínűbb megoldásnak azt tartjuk, hogy a levél Onézimusz műve, aki az apostol szándékai szerint járt el, s a tőle kapott feladatokat hajtotta végre. Ennek érdekében az apostol gondolatait írásba foglalta és gondoskodott arról is, hogy ez a levél — az általa őrzött Filemon-levéllel együtt — a páli levélgyűjteménybe bekerüljön.

Egyetlen komoly ellenvetést kell még figyelembe vennünk: hogyan lehetséges, hogy egy szökött rabszolga egy ilyen mélységes tartalmú és teológiaiú levelet képes volt megírni? A válasz három pontban összefoglalható: *a)* Pál tanítványa volt, s ha megvolt hozzá a tehetsége, az öregedő Pál „vízióját” megtanulta és így a maga módján a börtönében elmélkedő apostol teológiai tanítását közli; *b)* Pál maga mondja róla, hogy legszívesebben maga mellett tartaná, annyira „hasznos” és hogy érzelmileg kötődik hozzá: „a szívemet küldöm” (Filem 12—13); *c)* Ez az ember Márk és Lukács társaságában szemléli az „öreg Pál” fogságának napjait Rómában, akkor, amikor talán Péter már a Néró-féle üldözés áldozata lett. Mint Márk és Lukács, feltételezhetően Onézimusz is a toll embere. Sok művelt rabszolgáról tudunk, akiket nevelőként és tanítóként megbecsültek.

Ez a három keresztény író Pál társaságában tudja, hogy mi a legfontosabb. Az apostol és az Egyház szolgálatában írásban kell megörökíteniük „az igazság igéjét”, amely az apostolok ajkán már-már elnémulóban van. A „másodlagos páli levelek” megírása nem Pál halálát követő levélhamisítás, hanem római fogságának egyik legfontosabb gyümölcse.

2. A levél tartalma és teológiája

A levél kiváló mű, tartalma elsősorban krisztológia és egyháztan. Kol 1,13—20 valószínűleg egy ősi Krisztus-himnusz tartalmaz, amit a szerző a műbe beépített. Ezt tette Pál a filippi levélben is (Fil 2,6—11). Az apostol szenvedésének teológiai értelme is a filippi levélre emlékeztet (Kol 1,24, Fil 1,20. 29-től és főleg Fil 3,10-től függ). Új szint

hoz a vértanúság páli teológiájába az a gondolat, hogy az apostol szenvedésével testében „kiegészíti azt, ami hiányzik Krisztus szenvedéséből” (Kol 1,24). A gondolat merész, de ha Pál tanítványa mondja, éspedig miután már az apostol életét adta a hitéért, akkor még érthetőbb: Krisztus sorsa folytatódik az apostol-sorsban és ezzel a megváltás műve folytatódik. A „titok”, amelyről, már a 1Kor 2,2 és a Róm 16,25 is szólt, most bővebb kifejtést nyer: Isten ígéje eljutott a pogányokhoz — ez volt az apostol élethivatásának értelme. Pál élete mint küzdelem jelenik meg: „értetek, a laodiceaiakért és *mindazokért, akik személyesen nem ismernek*” (Kol 2,1). Ez ismét akkor érthető legteljesebben, ha nem igazi levélről van szó, hanem a páli levélgyűjtemény számára szánt írásműről, amely „mindenkihez” szól, azokhoz is, akik Pált sose látták. Ebben a távlatban Pál alakja felmagasztosul és egyetemessé válik: életében és halálában egyaránt az egyetemes egyházért végzett szolgálatot. Pál maga így aligha beszélt, hiszen vigyázott, hogy ahol más vetett, ott ne ő próbáljon aratni. Ez a távlat az apostoltanítványoké — s a mienkével azonos. Hasonlóképpen Kol 2,4 is mélyebb értelmet kap, ha egy posztumusz mű részeként olvassuk: „Ha testben távol is, lélekben köztetek vagyok és örülök...” Mintha ebben az „együtt örülésben” a filippi levél visszhangját hallanánk.

A levél tanító részének második fele (2,4—3,4) minden bizonnyal a kolosszei (és a szomszédos laodiceai) egyházban fellépő tévtanok ellen irányul. Ezek pontos meghatározása sok fejtörést okozott, és a biblikusok véleménye továbbra is eltérő. A legszélesebben elfogadott vélemény a kolosszeiek tévédeiseiben egy „zsidó színezetű korai gnoszticizmust” vél felfedezni. Ez azonban nem mond sokkal többet, mint azt, hogy egyes keresztények a hellenista filozófiából, a zsidó hagyományokból és saját fantáziájukból próbálták „hittudománnyá” fejleszteni az a hitet, amit Páltól tanultak. Erre a levél így válaszol: „Vigyázzatok, hogy senki félre ne vezessen bölcsellett és hamis tanítással, amely emberi hagyományon s e világ elemein alapul, nem pedig Krisztuson” (2,8). Ebben a mondatban a „világ elemei” kifejezés furcsa és homályos. Kol 2,16—18 a zsidó hagyományok (étkezési szabályok, ünnepek), az angyalok tisztelete és látomásokban való tet-szelgés ellen óv. Ezt követően „a világ elemei” ismét említve vannak 2,20-ban, s ezúttal talán a szerző egy kissé világosabban beszél: a „világ elemei” az anyagi világot jelentik, amelynek az van alávetve, aki külső, tehát testi, külsőséges és fogható eszközökkel akarja megszerezni az üdvösséget. A szöveg emberi hagyományok, parancsok, az alázat és önsanyargatás olyan gyakorlatai ellen foglal állást, amelyek-

kel „a bölcsesség látszatát” akarja valaki elérni (2,22–23). Nem lehet eldönteni, hogy a Kis-Ázsiában elterjedt misztériumvallásokról is szó van-e, vagy csak a keresztény életformának pogány eredetű aszketikus szokásokkal és babonákkal való vegyítéséről, amelyekkel a szerző a krisztusi élet belső szabadságát állítja szembe. A Krisztus halálával és feltámadásával azonosult embernek mindezekre nincs szüksége, hiszen már a „világ elemeinek meghalt” (2,20) és az „odafönti” (isteni) élet tényleges részese lett (3,1–2).

Ezek elméleti érvek és igazában túl általánosnak tűnnek: nélkülözik azt a vitatkozó-érvelő szellemi magatartást, amellyel Pál a tévedéseket elemezni szokta. Amikor azonban a keresztény élet gyakorlati és erkölcsi jellemzéséről van szó, a szerző hatásos módon harcol a pogány élet feslett szokásai ellen és remekül újrafogalmazza a páli „megújult ember” eszményét: „Vessétek le a régi embert szokásaival együtt, és öltözzétek föl az újat, aki Teremtőjének képmására állandóan megújul a teljes megismerésig” (3,10). Ez a mondat egyesíti az Ószövetség legfontosabb antropológiai fogalmát (a Teremtő az embert „saját képmására” alkotta: Ter 1,27) a páli „új teremtmény” gondolatával (vö.: Gal 6,15; 2Kor 5,17; Róm 6,4). A megújulást nemcsak mint már megtörtént kegyelmi ténnyt (a keresztség újjászületését), hanem mint dinamikus folyamatot állítja elénk, amelynek a célja a „megismerés”. Ez a fogalom is páli fogalom, de az isteni képmással összekapcsolva más levélben nem fordul elő.

A levél végén a hívek „állapotbeli kötelességeiről” szóló figyelmeztetéseket találunk (3,18–25). Ez más „másodlagos” apostoli levelekben is fontos téma: a rendezett élet, amely nem él vissza a keresztény szabadsággal, hanem azt az életkörülményeknek megfelelően felelősséggel kezeli. Férj, feleség, gyerekek, szolgák és urak egyaránt felelősek azért, hogy a helyzetük szerint a jót tegyék és a rosszat kerüljék. A felsorolás sablonos, nem olyan árnyalt és személyes, mint a korinthusi levelekben, de azért nagyon emlékeztet azokra a páli elvekre, amelyeket 1Kor 7,10–24-ben olvashatunk.

Úgy gondoljuk, hogy Onézimusz jó munkát végzett: a kis-ázsiai keresztényeknek sikerrel átadta azt a tanítást, amelyet a fogoly apostoltól kapott. Tisztázta, hogy az az egyházi vezetés és rendezett keresztény élet, amit Pál megkíván, milyen elvek alapján folytatódjék tovább most, hogy Pál már csak lélekben van köztük, de a küzdelem, amelyet értük folytatott gyümölcsöző továbbra is nemcsak Kis-Ázsiában, de szerte a világon.

Jegyzetek

1 A név pogány eredetre vall: Jelentése. „Aphroditénak (= Vénusznak) szentelt”.

2 Felmerül a kérdés, hogy Epafroditusz „betegsége” a filippiekhez írt nyílt levélben és „fogsága” a Filemonhoz írt magánlevélben nem jelenti-e ugyanazt. Az elmúlt negyven év magyar történelméből jól tudjuk, hogy a „betegség” kifejezést sokszor használtuk politikai fogság vagy letartóztatás kifejezésére magunk is, ha attól tartottunk, hogy a levél a hatóságok kezébe kerül. Ez a gondolat nem annyira túlzott, ha meggondoljuk, hogy Pál, mint politikai bűnös került fogságba és ha Epafrász vagy Epafroditusz, mint a filippii egyház küldötte, aki számára *pénzt vitt* (Fil 4,10–20), könnyen maga is bajba keveredhetett. Ez leginkább akkor gyanítható, ha a pénzt kiszabadítására, vagy őrei megvesztegetésére próbálta felhasználni. Esetleg emiatt lett a látogatóból „fogolytárs”, és mihelyt „meggyógyult” — kiszabadult — indult vissza Filippibe. A hipotézis további tanulmányt érdemelne.

3 Lásd fenn a 70. oldalon.

TIZENNYOLCADIK FEJEZET

AZ EFEZUSI LEVÉL

1. Történeti háttér: a levél kritikai kiértékelése és másodlagos jellege

Azzal, hogy a kolosszeiekhez írt levelet „másodlagos páli levélnek” ismertük el, az efezusi levél hitelességének kérdésében is döntöttünk. Rudolph Schnackenburg, az efezusi levél hitelességének kérdésében írt tanulmányokat összefoglalva, helyesen állapítja meg: az efezusi levél szerzője biztosan ismerte a kolosszeiekhez írt levelet.¹ Ha tehát a kolosszei levél Pál halála után íródott, az efezusi még későbbi eredetű. A nyelvi, irodalmi „mikroanalízis” itt nem kaphat tért, de fontos, hogy bemutassunk két szempontot:

a) Az efezusi levél felépítése követi a kolosszei levelet. Elsősorban a következő párhuzamos szövegekről van szó:

Címzés:	Ef 1,1	Kol 1,1
Hálaadás és ima:	Ef 1,15—17	Kol 1,3—4. 9
Feltámadásunk Krisztussal:	Ef 2,5—6	Kol 2,15—17
Buzdítás és intések:	Ef 4,17—32	Kol 3,5—14
	Ef 5,19—20	Kol 3,16—17
	Ef 5,22—6,9	Kol 3,18—4,1
	Ef 6,18—20	Kol 4,2—4
Tichikusz küldése:	Ef 6,21—22	Kol 4,7
Záradék:	Ef 6,24	Kol 4,18

Minthogy a kolosszei levél felhasznált anyaga tömörebb, a levél maga is rövidebb, s úgy tűnik, hogy ugyanaz az anyag az efezusi levélben van részletesebben kifejtve és új összefüggésbe beleiktatva, nem kétséges, hogy az efezusi levél „másolja” a kolosszei levelet és nem megfordítva. Akik mindkét levél páli szerzőségét védik, azok is úgy gondolják, hogy a kolosszei levél előbb készült, Pál ezután ugyanezt az anyagot ismét felhasználta.

b) Ugyanakkor az efezusi levél csak idézőjeles értelemben „másol-ja” a kolosszei levelet. Nem szolgai másolásról, hanem az anyag gondos felhasználásáról és újrafogalmazásáról van szó. Már csak azért sem szolgai ez a függés, mert az efezusi levél teológiaiilag nem annyira a kolosszei levél krisztológiáját fejtí ki, hanem inkább az ekkleziológiára összpontosít, amely a kolosszei levélben vázlatos és töredékes. Az efezusi levél Ef 2,5 és Ef 4,17 között tematikájában önálló és új, bár szókincse és fordulatai ebben a szakaszban is mutatják a kolosszei levél ismeretét.

Mikor keletkezett a levél és ki a szerzője? Antióchiai Szent Ignác már ismerte a levelet, mert az efezusiakhoz írva, mint páli levelet idézi.² Ez nagyon korai eredetre vall. Markion ugyancsak a páli levelek közé sorolta. Ahogy a kolosszei levél, ez a levél is része volt a páli levelek első kis-ázsiai gyűjteményének. Az angolnyelvű szerzők egy része, köztük P. N. Harrison, az első századforduló keresztény irodalmának kiváló ismerője, ismét Onézimuszra gondol, akinek a fentiekben a kolosszei levelet tulajdonítottuk.³ Ezt a német szerzők általában elvetik, s egyáltalán a Filemon-levélben szereplő Onézimuszt és az Ignác-levélből ismert Onézimusz püspököt nem hajlandók azonosnak elismerni.⁴

A kolosszei és efezusi levél között a függés világos, de a szerző azonossága erősen vitatható. Nem látszik indokoltnak, hogy Onézimusz szerzőségét állítsuk. Vonzóbb az a feltételezés, hogy ez a levél a páli levelek gyűjteményének élére készült, mint a páli teológia összefoglaló szintézise — úgy, ahogy azt az 1. század végén a kis-ázsiai keresztény vezetők látták, értették és hagyományként őrizték. Ez magyarázná meg azt a furcsaságot, hogy az ókorból az efezusi levélnek olyan példányai is fennmaradtak, amelyekben az első versből Efezus városának neve hiányzik. Két legtekintélyesebb ősi kódexünk, a Vatikáni és a Sinai kódex, „Efezus” nélkül tartalmazza a szöveget, sőt a levél legrégibb, papiruszon fennmaradt példánya (P¹⁶) sem tartalmazza Efezus nevét. A feltételezés az volna, hogy egy ideig a levélgyűjtemény elején szereplő levélben a város nevét üresen hagyták és a felolvasó az illető közösség nevét olvasta volna be: Pál köszönti őket: a megnevezett város híveit.⁵ Ezzel jelezte a gyűjtemény első darabja, hogy mindaz, ami következik, tehát általában a páli tanítás egésze és minden része az Egyház egész közösségének szól. Ehhez nagyon illik az efezusi levél központi témája: az ekkleziológia, amely az egyetemes Egyház egységét teológiaiilag alátámasztja.

A fenti feltételezés ugyan sok mindent homályban hagy (hogyan, hogy Antióchiai Ignác ezt a levelet már mint efezusi levelet ismerte?), de jóval több dolgot megmagyaráz. Azt is pl., hogy miért nem találunk a levél végén köszöntéseket és üzeneteket. Ef 6,21–22 ugyanis szó szerint megismétli a kolosszei levél záradékának az elejét (Kol 4,7–9), de személyes köszöntéseket már nem közöl. A két utolsó vers liturgikus záradékként hat, nem is nagyon illik egy levél végére. Ez viszont egybehangzó azzal a feltételezéssel, hogy a levél szövege eredetileg előszóként készült a páli levelek efezusi gyűjteményéhez. Egy ilyen előszó szükségességét megmagyarázza az az észjárás, amely a mienktől nagyon különbözik, de a Muratori kánon tanúsága szerint a kialakulófélben levő kánont befolyásolta. A Muratori kánon ugyanis megőrizte a *feleletet* egy olyan a kérdésre, amelyet ma már senki nem vet fel, de a korai Egyházban, úgy látszik, fontos volt: mi joggal mondható, hogy Pál olyan levele, amely nyilvánvalóan csak egy meghatározott páli egyházközségnek szólt, az Egyház egésze számára kötelező tanítást tartalmaz?⁶ Egy ilyen probléma pusztá léte jelzi, hogy a páli hagyományt nemcsak össze kellett gyűjteni és — amennyiben csak szájhagyományban létezett — írásba is kellett foglalni, de a levélgyűjtemény *kiadására és elterjesztésére* is szükség volt. Minthogy a levelek összegyűjtése, mint láttuk, Kis-Ázsiában történt, fenn áll a valószínűség, hogy „forgalmazásuk” ugyanonnan indult el. Minthogy Efezus nemcsak a római provinciának, de a kis-ázsiai őskereszténységnek is a központja volt, az efezusi levél posztumusz megírása könnyen lehetett az a lépés, amely a „hetedik egyház” levelének megírásához és ezzel egy „általános bevezetés” megalkotásához vezetett, amelynek a szerző szándéka szerint a gyűjtemény élére kellett volna kerülnie. Feltehető tehát, hogy az első kiadók elgondolása szerint az efezusi levél megalkotása jelentette a „Corpus Paulinum” lezárását.⁷

Ernst Käsemann, aki az efezusi levelet a maga „Frühkatholizismus” elméletébe próbálta belefoglalni, alapos összehasonlításokat tett a biztosan hiteles páli levelek és az efezusi levél között. Eredményeit így foglalta össze: ez a levél mint valami mozaik csupa hagyomány-darabkákból áll. A szerző főértelme ezeknek a hagyományos-mozaikszemeknek logikus, értelmes, irodalmilag is tetszetős szintézisben történő összefoglalása. A levél tehát a szónak egy különleges értelmében „hitelesen páli”: azt a képet adja vissza, amit Pál fiatalabb kortársai alkottak az apostolról. Még friss és élő volt Pál és tanításának emléke, amikor ez a levél íródott, de a szerző már egy sereg segédeszközzel

élt: felhasználta az összegyűjtött levelek anyagát és így a már írásba foglalt páli hagyomány segítségével foglalta össze a szájhagyományt.

Mindamellett, hogy a levél jellegzetesen az apostolok utáni átmeneti idők problémáival foglalkozik, amelyek Pált akkor nem foglalhatóztathatták, amikor még további missziós munkára készült. A szentek „öröksége” (1,18) a „hagyomány” fogalmát idézi, amelyről a kolosszei levélben is szó van. Az Egyház, mint „az apostolokra és prófétákra” alapított épület (2,20), legjobban az apostoli korra való *visszatekintés* távlatában érthető meg. Az üdvösségtörténet leírása a 3. fejezetben azzal éri el célját, hogy Isten egyetemes üdvözítő tervét „a szent apostoloknak és prófétáknak kinyilatkoztatta” (3,5). Bár a „szentek” általában a keresztényeket jelentik Pál egyéb leveleiben is (pl. Róm 1,7), Pál magáról, mint „szent apostolról” még apostoli méltósága szenvedélyes megvédése közben sem beszélt. Egy másik, talán kevésbé kirívó, de feltűnő szempont, hogy a levélben az apostol sosem beszél az efezusiakhoz fűződő személyes kapcsolatairól. Ha Pál maga írta volna ezt a levelet az efezusi közösségnek, a mű nem lenne ennyire személytelen. Efezusban, mint tudjuk, három teljes éven át működött. A hiány azonban teljességgel érthető, ha egy posztumusz és „mindenki számára szóló” irattal állunk szemben, amelynek célja az apostol tanításának elterjesztése olyanok között is, akiknek ő sosem prédikált. Ennek a célnak a levél stílusa mellett annak központi témája is nagyon megfelel: az egész világot átfogó Egyház teológiája. Míg az első korintusi levélben és a római levélben az Egyház mint Krisztus teste olyan kép, amely a tagok egységét és különféle feladatainak egybetartozását fejezi ki (Róm 12,3–8; 1Kor 12,12–31), itt — akárcsak a kolosszei levélben (1,18) — az Egyház és Krisztus, mint a test és a fej viszonyulnak egymáshoz. Az utóbbi kép az előbbinek jelentős módosítása. A fej egyrészt maga is „testi valóság”, tehát az egész krisztusi testnek része, másrészt a fej és a tagok szembeállítás a egy hierarchikus szempontot hangsúlyoz: a test egészét mintegy „fentről” szemlélve mutatja be. A test irányító elve, egységének biztosítója a Fő, ő azonban már eljutott a végső dicsőségre, s Isten mindent lába alá vetett. A római és korintusi levelek szerint viszont Krisztus nem „felülről” hanem „belülről” biztosítja a test egységét avval, hogy Lelkével egybetartja és áthatja: a megdicsőült Krisztus ebben az képben nem része a testnek, hanem annak lelki síkon biztosít erőt, egységet és életet. A két kép ugyan teológiailag nem mond ellent egymásnak, de a metaforák síkján képzavar nélkül egyszerre nem alkalmazható. Az efezusi és kolosszei egyházkép előnye abban áll, hogy Krisz-

tus testi voltát — a megtestesülést — hangsúlyozza. Evvel szemben az eredeti páli metaforában a feltámadt test „más jellege”, s így a földi és a megdicsőült élet közti minőségi különbség jut kifejezésre.

2. Teológiai szintézis

Egyes szerzők között divatossá vált az az elképzelés, hogy mind a kolosszei, mind az efezusi levél „egy páli iskola” terméke: egy olyan csoport tevékenységének gyümölcse, amely Pál hagyományát nemcsak őrizte és megőrkítette, hanem tanulmányozta és megpróbálta rendszerbe foglalni, sőt továbbfejleszteni.

Ez a „páli iskola” kifejezés napjaink szociológiai érdeklődését fejezi ki. Nyilvánvaló, hogy irodalom és teológia nem születik olvasók, hallgatóság, tanulócsoportok nélkül. De ezekről közvetlenül keveset tudunk. Mégis kézenfekvő, hogy miután a páli levelek összegyűjtése végbement, azok, akik Pál örökségében keresték az apostoli egyház igehirdetésének szilárd írásos alapját, megkíséreljék ezeknek a leveleknek a tartalmát bizonyos rendszerben összefoglalni. Az irodalmi forma nyilvánvalóan az „apostoli levél”, hiszen Pál sosem írt értekezéseket, csak leveleket.

Mindenesetre az efezusi levél az egyetlen olyan írásmű a páli levélgyűjteményben, amely nem különleges alkalomból, nem valami konkrét probléma tisztázására, hanem teológiai céllal íródott. Semmilyen gyakorlati vagy elvi kérdést, amely Efezusban felmerült, nem akar tisztázni. Intései és buzdításai nem egy konkrét közösség problémáit célozzák, inkább a keresztény élet általános erkölcsi elveit szögezik le. Nincs egyetlen „ellenséges” kitétel benne, a szerző nem akar meghatározott kérdésekre feleletet adni, nem akar védekezni, hanem nagy, átfogó képek és fogalmak segítségével tanítást közöl: a páli tanítás lényegét akarja megragadni.

Ez a páli szintézis persze az ókori levelek műfajának formanyelvén fejeződik ki, megtartva a páli levelek alapvető belső beosztását. Vázlata a következő:

1. BEVEZETÉS

Címzés és köszöntés (1,1—2)

Áldás (1,3—14)

Hálaadás és imádság (1,15—23)

II. A MEGVÁLTÁS PÁLI TEOLÓGIÁJA

A halálból életre keltünk (2,1—10)

Zsidók és pogányok együttes megváltása (2,11—22)

Pál szerepe a titok kinyilvánulásában (3,1—13)

Pál könyörög a szentek tökéletességéért (3,14—21)

III. BUZDÍTÁS A KERESZTÉNY ÉLETMÓDRA

Egység és különféleség az egyházban (4,1—16)

A pogány életmód elvetése (4,17—5,20)

A családi élet kötetmei (5,21—6,9)

Keresztény élet mint küzdelem (6,10—20)

IV. BEFEJEZÉS

Tichikusz küldése (6,21—22 = Kol 4,7—9)

Áldás (6,23—24)

Ahogy a római levél a „megigazulás” témája köré épül, itt a kegyelem és az istenfiúság ténye a megváltás és a megújulás fogalmaival fejeződik ki. A tanítás azonban sokban azonos, és feltételezhetően a szerző részéről tudatosan az. Pogányok és zsidók egyaránt vétkeik miatt „halottak” voltak (2,1). „Születésünktől fogva mi (zsidók) is a harag gyermekei voltunk, mint a többi ember” (2,3). Ez sikeres, rövid összefoglalása annak, ami a római levél első három fejezetében található. Ebből a halálból az isteni irgalom Krisztus által feltámasztott, sőt Krisztussal együtt az Isten minket is „maga mellé ültetett a mennyben” (2,6). Ez nem a magunk érdeme, hanem Isten ajándéka. Nem tetteinknek köszönhetjük (2,8—9). Ez Pál megigazulás-tanának egyik oldala, mondhatnánk, a „tárgyi” oldal: itt nem a hit által történő megigazulásról, hanem az Isten ingyenes kegyelméből és irgalmából való megváltásról van szó. Az „alanyi” vagy emberi oldalról, a szerző nem szól. Nem a hitről és nem az ember „igazzá válásáról” (megigazulásáról) értekezik, hanem az Isten haragjától való megszabadulásról, a kegyelemről, mint ingyenes ajándékról, az isteni kiválasztásról és eleve elrendelésről: „az ő alkotása vagyunk: Krisztus Jézusban jó-tettekre teremtett minket, melyeket Isten előre elrendelt, hogy azokban éljünk” (2,10). A levél ezután a zsidók és pogányok közötti választal ledöntéséről beszél. A „mi” és „ti” általában a zsidókat (mi) és a pogányokat (ti) jelenti, de újra és újra az az érzésünk, hogy a valóságban itt már mindenki „ti” — azaz pogányból megtérített keresztény, akik számára a mózesi törvény megtartása fel sem merül. A hellenista társadalom sem úgy szerepel, mint idegen terület. A hangsúlyt a szerző ehelyett arra fekteti, hogy most már a volt pogányok is teljes jogú

örökösei az üdvtörténetnek. Míg azelőtt „Izraelen kívül álltatok és a megígért szövetségben nem volt részetek” (2,12), „most már nem vagytok idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten házanépe” (2,19). Ebben az összefüggésben az Egyház, mint „apostolokra és prófétákra alapozott épület”, a két szövetség (ó és új) alapzatán nyugszik. Eszerint — a magyarázók egy részével szemben — az efezusi levélben „apostolok és próféták” (2,20; 3,5) nem az apostolokat és az Újszövetség karizmatikus prófétáit jelenti, hanem a „próféták” kifejezés itt az ószövetségi szerzők összességére vonatkozik.⁸ Az efezusi levél a két szövetség és ezenkívül a kétféle (zsidó és pogány eredetű) kereszténység egységét zavartalan lelkesedéssel ünnepli. A szövegből világos, hogy a kérdés Efezusban már nem vita tárgya, de ugyanakkor általános meggyőződés szerint Pál érdeme volt az, hogy a „válaszfal leomlott”, s a kétféle eredetű közösség egyetlen Egyházzá fonódhatott össze.

Az Egyházat sokkal inkább fenyegeti a belső torzsalkodás, a hellenista életforma laza erkölceinek átvétele, tehát a lelki és erkölcsi egység szétesése. Ez ellen tartalmaz buzdítást a két utolsó fejezet, amelyet az állapotbeli köteleességek felsorolása követ. Ez utóbbi rész, mint mondtuk, erősen függ a kolosszei levéltől, és más páli levélben nincs is rá példa. A kolosszei levéllel szemben is új a férj és feleség kapcsolatának összehasonlítása Krisztus és az Egyház viszonyával. Erre ugyan már Pál 2Kor 11,2-ben megadta az indítást, de az efezusi levélben a téma sokkal szélesebb és mélyebb. Itt Ter 2,24 egyszerre vonatkozik az Egyház és Krisztus, valamint a férj és feleség viszonyára (Ef 5,30—33). Ez a rövid szakasz mind az egyháztant, mind a házasság teológiáját és a keresztény házasság szentségi jellegének megértését rendkívül mélyen befolyásolta.

Az efezusi levél szintézise önmagában talán nem meglepő. Csodálatos azonban, hogy Pál gondolatvilága mennyire élő és tevékeny módon fejlődött tovább a kis-ázsiai egyházakban. Újszerű ebben a levélben az a szinte „hieratikus” — mereven ünnepélyes és liturgikus — tónus, amellyel a szerző teológiai szintézisét előadja. Látszik, hogy számára a teológia nem annyira elméleti értekezésekben, hanem a liturgia szövegeiben és ünnepélyes ima-formulákban fejeződött ki és fejlődött tovább. A könyörgések, áldások és imádságok sorozata ebben a levélben egészen más hangulatot áraszt, mint az a közvetlen vitastílus, párbeszéd vagy érvelés, amely pl. a római levelet jellemzi. Az üdvtörténetnek, mint kegyelmi események sorozatának bemutatása, amelynek emberi oldala (a hit aktusa, a belső küszködés, a

„megigazulás” folyamata) kevesebb figyelmet kap, nyilván jól megfér ezzel a liturgikus és kontemplatív — istendicsérő — teológiai módszerrel. Feltehetjük azonban azt a kérdést is, hogy az efezusi levél nem jelenti-e Pál korábbi nyelvezetének olyan újraformálását, amelyre az 1. század végén már össz-egyházi szempontból is szükség volt. Az alábbiakban tárgyalni fogjuk Jakab levelét, amelyben könnyű felfedezni a római levél kritikáját. Nem lehet véletlen, hogy az efezusi levél éppen az ilyen fajta kritika elől tér ki, amikor lemond a „megigazulás” nyelvezetéről; a „hit és cselekedetek” két pólusát nem is tárgyalja, de ugyanakkor képes megtartani a páli alapigazságokat: nem érdemből, hanem kegyelemből kapjuk az üdvösséget, Isten Krisztusban jócselekedetekre „teremt minket” (2,10), Krisztus a hit által szívünkben lakik (3,17). A páli szintézisbe így aligha lehet belekötni: nem merül fel a kérdés, hogy vajon van-e hit jótettek nélkül, vagy hogy a hit aktusa már maga is nem „cselekedet”-e? Az efezusi levél azzal, hogy kiegészíti a római levelet, nem egy teológiai kérdésben „egérutat adott” azoknak, akik nem analitikusan, nem dialektikával, hanem a misztérium előtti hódolat és hálaadás szellemével teszik magukévá a páli hagyományt. Az efezusi levél ezzel szerencsés módon kiegészítette az eredeti páli levelek kevésbé békés, inkább szenvedélyes, sokszor feszültségekkel teli világát.

Jegyzetek

1 „Die Kenntniss des Kol durch den Eph-Autor ist gewiß.” *Der Brief an die Epheser*, EEK, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982, 29.

2 Vö.: Lásd Ignác efezusi levelének előszavát, valamint Polikárphoz írt levelét (5,25).

3 *Paulines and Pastorals*, London 1964, 53.

4 R. Schnackenburg, *op. cit.* 34.

5 A másik lehetőség az, hogy akár eredetileg, akár egy régi példányban a szöveg Efezus város megnevezése nélkül volt forgalomban, akár azért, mert nem egy meghatározott közösséghez szólt, akár azért, mert másolási hiba történt. Mindkét hipotézisnek megvannak a nehézségei. A városnév kihagyásával a mondat csonkának tűnik; a hibás példány javítás nélküli továbbmásolása nagyon valószínűtlen, hiszen minden páli — és általában ókori — levél élén a köszöntés megnevezi a címzettet. Mint látni fogjuk, a Zsidókhoz írt levél éppen azért *nem levél*, mert az elejéről a köszöntés és a címzés hiányzik. Itt azonban a címzés megvan, csak a kéziratok egy részében a címzettek megnevezése hiányzik.

6 A Muratori-féle kánon ezt úgy feleli meg, hogy amint a Jelenések könyvének elején a hét egyház az Egyház teljességét szimbolizálja, úgy az a tény is, hogy Pál hét egyházközségnek írt levelet (Róma, Galaták, Korintus, Tesszalonika, Filippi, Kolosszé, Efezus) bizonyítja, hogy leveleit az Egyház egészének szánta. Kr. u. 200 körül tehát még nyoma van egy régebbi felfogásnak: a páli szerzőség egymagában nem elég ahhoz, hogy egy levelet minden egyházi közösség sajátjának és maga számára kötelezőnek valljon. Valószínűleg 80–100 évvel korábban a páli levelek elterjesztése még akadályokba ütközött. Vö.: Farkasfalvy Dénes, „A Jelenések könyve és az újszövetségi kánon”: Benyik György (szerk.), *Apokalipszis. Föltámadás, Biblikus konferencia 1991–1992, Szeged 1993*, 15–18.

7 Hasonló elgondolást elsőnek E. Goodspeed vetett fel „Ephesians in the First Edition of Paul”: *Journal for Biblical Literature* 70 (1951) 185–291; Id., *The Key to Ephesians*, Chicago 1956. Goodspeed álláspontjától a fentiek abban térnek el, hogy nem próbáljuk azt bizonyítani, mintha az efezusi levél a páli levelek „teológiai szintézise” akart volna lenni. Ezt méltán vonja kétségbe R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, EEK, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982, 33 (50. jegyzet, ahol egy sor más szerzőt említ). Persze a kérdés nincs lezárva. Felvethető, hogy nincs olyan páli levélgyűjtemény vagy levéllista, amelyik élén az efezusi levél állna. A Muratori kánonban azonban a páli levelek a „hét város” felsorolásához csatlakoznak; itt első helyen Korintus, második helyen Efezus áll, Róma a lista végén, a hetedik helyen áll.

8 Az „apostolok és próféták” kifejezés legfontosabb újszövetségi lelőhelye Lk 11,49. Ez a vers Bultmann óta nagy karriert futott be és a legutolsó időkig az elveszett Q (evangélium-forrás) darabjának tekintették vagy még tekintik. A hipotétikus Q-ra való hivatkozás erősen megzavarta nemcsak Lk 11,49, hanem Ef 2,20 és 3,5 értelmezését is. Ami az efezusi levelet illeti. R. Schnackenburg kommentárja jól összefoglalja a mai, főleg német egzegéták közt uralkodó nézeteket. Szerinte az efezusi levélben „a próféták” az ószövetségi prófétákat nem jelenthetik — jöllehet, mint mondja — a hagyomány Krizosztom óta ezt az értelmezést követte — mivel a „titkot” az apostolok és próféták nyilatkoztatták ki, azelőtt azonban (tehát az ószövetségi időkben) rejtve volt (*Der Brief an die Epheser*, 123). Schnackenburg azonban több pontban téved. Jóval Krizosztom előtt, már Tertullian Ef 2,20-ban a két testamentum alapját, azaz ószövetségi prófétákat és az újszövetségi apostolokat ismerte fel. Sőt Tertullian szerint ebből a versből Markion a „próféták” szót azért hagyta ki, mert nem akarta elismerni, hogy az Ószövetség prófétái is részei az Egyház alapjának. Vagyis, ha Tertullian tanúságát elfogadjuk, a hagyományos értelmezés már a 2. század elején, azaz az efezusi levél keletkezése után alig negyven évvel kimutatható. A Schnackenburg által felhozott megokolás pedig azért nem meggyőző, mert Róm 16,25–27 szerint is a „titkot” az ószövetségi próféták írásai tették nyilvánvalóvá, annak ellenére, hogy tanúságuk értelme csak az evangélium hirdetése által nyilvánult ki (vö.: Róm 1,1–3; 3,22). Mint-hogy Schnackenburg szerint is az efezusi levél erősen függ a római levéltől,

kézenfekvő, hogy Ef 2,20 és 3,5 is ilyen értelemben alkalmazható az ószövetségi prófétákra. Ef 4,11-ben ugyan szó van az újszövetségi prófétaság szerepéről, de ott a prófétaság öt különféle hivatal egyike. Nem úgy tűnik, hogy az ötből az első kettő — az apostolok és próféták — az Egyház „alapjai” lennének bármilyen értelemben. Schnackenburg is elismeri, hogy vannak modern szerzők is, akik a hagyományos értelmezést helyeslik. Az irodalom terjedelmes és bonyolult, áttekintése nem fér e könyv kereteibe. Az értelmezés történetéről lásd még: D. Farkasfalvy, „Prophets and Apostles: The Conjunction of the Two Terms before Irenaeus”: W. E. March (szerk.), *Texts and Testaments*, San Antonio 1980, 109—133.

TIZENKILENCEDIK FEJEZET

A PASZTORÁLIS LEVELEK

1. Bevezető megjegyzések

A Tituszhoz írt levélnek és a Timóteushoz írt két levélnek közös nevet — „pasztorális levelek” — a korai bibliakritika adott a 18. században. Mind a három levél Pál fő munkatársaihoz szól és főleg egyházszerkezeti kérdésekkel foglalkozik.

A levelek szorosan vett — elsődleges — hitelességét kevés szerző tartja. A három levél stílusban és távlatban lényegesen eltér minden más páli levéltől, beleértve a kolosszei és efezusi leveleket is. Titusz és Timóteus személyéről elég sok adatot tartalmaznak mind a páli levelek, mind az Apostolok Cselekedetei. Titusról már a Galata-levéiben szó van: amikor Pál a vezető apostolokat felkereste, Titusz is vele ment. Pogány eredetű keresztény volt, Pál kifejezetten említi, hogy körülmetélés nélkül lett teljes jogú keresztény (Gal 2,1. 3—5). Fontos szolgálatokat tett az apostolnak a korintusi egyházban (2Kor 2,13; 7,6—7. 13—16; 12,18). A Tituszhoz írt levél szerint Pál Krétában hagyta őt, „szeretett fiát” (1,4), hogy ott városról városra járva helyetteseként működjék (Tit 1,5) és minden közösség élére előjárókat állítson (1,6—9). A levél tanácsokat és utasításokat tartalmaz arra vonatkozólag, hogy a krétai egyház vezetéséről hogyan gondoskodjék. A levél szerint Titusznak nincs könnyű dolga: harcolnia kell a krétai nép begyökeresedett szokásaival (1,10—13), a zsidó hittérítőkkal (1,14), a pogányokkal (1,15—16) és az egyház belső problémáival (2,1—3,2). A levél vége óvás mindenféle tévtanítással szemben (3,8—10). Végül az apostol, miközben Tichikuszt és Artemászt küldi hozzá a levéllel, hívja Tituszt, hogy látogassa meg, más két személyről pedig gondoskodjék (3,12—14).

A Timóteushoz írt két levél feltételezi, hogy Pál Timóteust Efezusban hagyta, hogy vigyázzon a hit és erkölcs tisztaságára. Az első levél fő témája az Egyház belső rendje: liturgikus élet (2,1—15), egyházi

előjárók kinevezése (3,1—13), óvás a tévtanítókkal szemben (4,1—5) és — meglepő módon — hosszú kifejtése annak, hogy Timóteus miben legyen elővigyázatos, hogyan éljen példás életet (4,6—19). A második levél ugyanezt a személyes intést-óvást folytatja, de minduntalan utal az apostol saját múltjára, jelen helyzetére, „bilincseire” és egyre világosabban beszél arról: Pál apostoli-vértanúi alakjának kell Timóteusban is megvalósulnia (3,10—17). Pál tudja, hogy hamarosan áldozatul esik és „elköltözésének ideje” elérkezett: „A jó harcot megharcoltam, a pályát végigfutottam, a hitet megtartottam. Most készen vár az igaz élet koronája...” (2Tim 4,6—8). A befejezés szerint Titusz már Dalmáciában van, egyedül Lukács van vele. Kéri, hogy Timóteus jöjjön hozzá és hozza magával Márkot. Közben Tichikusz Efezusba megy (hogy Timóteus feladatát átvegye?) (4,9—12). Az utolsó versekben megjelenik Aquila és Priszka neve, feltételezhetően mindketten Timóteussal Efezusban vannak, ezenkívül még hat név, akik más forrásból ismeretlenek (4,19—21). Mindkét levelet Pál látszólag ugyanabból a fogságból írja; ennek helye pedig 2Tim 2,17 szerint Róma, ahol egyöntetű hagyomány szerint Pált kivégezték.

A levelek „másodlagos jellegét” nagyon nehéz kétségbevonni. Ez önmagában nem sokat segít, ha nem magyarázzuk meg, miért és hogyan keletkeztek. Akik mind a mai napig a levelek páli szerzősége mellett foglalnak állást, arra kényszerülnek, hogy mind a levelek megírását, mind a levelekben leírt eseményeket Pál életrajzába beiktassák. Ehhez azonban azt kell feltételezniük, hogy azon római fogság után, amiről ApCsel 28-ban olvasunk, Pál kiszabadult, esetleg elment Spanyolországba, azután elutazott Efezusba, majd újra Rómában lett fogoly (elfogták és Rómába vitték, vagy Rómába ment és ott elfogták), s onnét végül ezeket a leveleket megírta. Pál élettörténetének ilyen mesterkélt meghosszabbítására nem vállalkozunk. Legnehezebb volna azt megérteni, hogy Pál miért írja meg Timóteusnak és Titusznak, hogy *óvelik* mi történt (Krétába küldte Tituszt, Efezusban hagyta Timóteust stb.). Ilyesmiről nem volt szokás levelet írni; a levelek világos módon nem Titusznak és nem Timóteusnak szólnak. És tartalmuk nem is az, hogy Timóteusnak vagy Titusznak elmondják, mi történt velük: a levelek háttérben sokkal fontosabb „elintéznivalók” vannak — ezek elintézésének irodalmi formája a „fiktív” levél. Tehát ezek sem „hamisítványok”, nem „félrevezető” szándékkal írt „ál-levelek”, hanem a páli hagyomány fontos adatait őrzik ilyen irodalmi formában.

Az alábbiakban egy töredékesen ismert történelmi háttér tényekre alapozott „rekonstrukcióját” kíséreljük meg.¹ Hipotézisekről van szó, amelyek azonban sem a Szentírás sugalmazott jellegét és igazmondását nem vonják kétségbe, sem az idevonatkozó egyházi tanítással nincsenek ellentétben.

2. A pasztorális levelek eredete

Pál az általa alapított egyházi közösségek felett megtartotta magának a legfelsőbb apostoli tekintélyt. Ezt levelei világosan mutatják. Hit és erkölcs vagy egyházfegyelem dolgában — apró-cseprő és nagy fontosságú dolgokban egyaránt — szabadon rendelkezett. Az első korintusi levelet végigolvasva mindenki meggyőződhet arról, hogy Pál hosszú távollét után is munkatársain és küldöncein keresztül nagyon sok és sokféle ügyben döntött, ítélt, rendelkezett. A levelekből világos, hogy néha egyes munkatársait mint helyetteseit küldte, hogy egy-egy közösségben rendet csináljon. Így járt el Timóteus Tesszalonikában (1 Tessz 3,2. 6), Korintusban (1Kor 4,17; 16,10—11) és talán Filippiben (Fil 2,19—23), később Titusz képviselte Pált Korintusban, és pedig minden jel szerint sikeresen (2Kor 2,13; 7,6—7. 13—16; 12,18).

Pál minden bizonnyal hosszú fogsága alatt (Cezáreában két évig és Rómában talán még tovább) kapcsolatban állt egyházaival és főmunkatársain keresztül irányította őket. A milétoszi búcsúbeszéd (ApCsel 20) mutatja, hogy Pál ugyan mindenütt hátrahagyott vezetőket, akikről úgy beszélt, mint akiket a Szentlélek állított az egyházak élére, de a beszéd minden sorából kiérződik az az aggály, hogy Pál halála után a helyi egyházfők nem lesznek képesek sem az egységet, sem a hit igazságait megőrizni. A kolosszei és főleg az efezusi levél is oly erővel hangsúlyozza az egység fontosságát, hogy ez tűnik a Pál halálát követő idők legnagyobb problémájának.

Aránylag sok adatot nyújt a korintusi egyházról római Szent Kelemen levele, amely a század végén kelt. Mindenekelőtt azt mutatja, hogy Korintusban harminc évvel Pál halála után nagy a versengés az egyházi hataloméért. Kelemen az apostolok utódlásának rendjét próbálja elmagyarázni: az apostolok szándékai szerint vesse mindenki magát alá annak a tekintélynek, amelyet az apostolok hagytak hátra. Ezeknek az apostolutódoknak joguk és kötelességük, hogy a vezetés továbbadásáról gondoskodjanak.²

A pasztorális levelek a páli egyházak hagyományát próbálják írásba foglalni az egyházi vezetés, az utódlás és a közösség feletti hatalom gyakorlására vonatkozólag. A levelek irodalmi keretet képeznek, a bennük található hagyomány azonban nem „hamisítvány”. Minden bizonnyal azt a helyzetet tükrözik, amely az apostol fogsága alatt már kialakulóban volt, s halála után különféle problémák forrása lett. Titusz és Timóteus — és feltehetőleg más személyek, mint a már említett Tichikusz, Epafroditusz vagy Onézimusz — próbálták az egyházak életvitelét a Pál utáni időkben megszervezni. Az erre vonatkozó tények töredékes emlékét, valamint az idevonatkozó elvi és teológiai hagyományt foglalják írásba a pasztorális levelek.

A három levél tartalmában és stílusában annyira hasonló, hogy a legkézenfekvőbb feltételezés szerint mind a három egy időben és azonos szerzők tollából született.¹ A bennük levő alapfeltételezés is azonos: Timóteus és Titusz központi szerepe mutatja, hogyan veszi át még Pál életében két vezető páli tanítvány az apostol vezető szerepét. Se Titusz, se Timóteus feladata nem az, hogy egy helyben lakva, egyetlen egyházközség főpásztorának szerepét lássa el, hanem, akár csak Pál, egy csoport páli egyházközséget felkeressen és azt körbe utazva, vezetőket, helyi előjárókat nevezzen ki. Tisztségüket kézrátétellel kapták (1Tim 4,14; 2Tim 1,6) és ugyancsak kézrátétellel avatják fel tisztségükbe azokat, akiket kiválasztanak (1Tim 5,22). Titusz és Timóteus részletes utasításokat kap, milyen tulajdonságok alapján kell a tisztségviselőket kiválasztaniuk (Tit 1,5—9; 1Tim 3,1—13). A levelek háromféle egyházi tisztségviselőt ismernek: püspököket, presbitereket és diakonusokat. Hogy e tisztségek pontosan hogyan határozhatók meg, egymáshoz hogyan viszonyulnak, nincs kifejtve; a levelek feltételezik, hogy az olvasók tudják, miféle tisztségekről van szó. Nem feladatunk, hogy az egyházi rend korai történetével itt foglalkozzunk. Annyit azonban érdemes megjegyezni, hogy a három szó közül (püspök, presbiter, diakonus) görögül eredetileg csak kettő fejezett ki feladatot: „episkopos” (püspök) előjárót vagy felügyelőt jelent, „diakonus” pedig szolgát, segítőt. A „presbyter” szó viszont életkorra utal: idős, öreg. A „vének” azonban már a zsidó hagyományban közösségi funkciót gyakorló férfiakat és nem szükségképpen idős embereket jelentettek. 1Tim 4,6 mutatja, hogy a levél egyik célja a fiatal tisztségviselők előléptetése vagy elfogadtatása: „Senki meg ne vessen téged (ti. Timóteust) ifjú korod miatt, de légy is a hívek mintaképe.”

A három pasztorális levél minden jel szerint a Pál halála után fellépő krízis egyik fontos pontját próbálja a páli hagyomány alapján megoldani. Konkrét példákon bemutatja, hogy Pál már életében a saját helyettesítéséről gondoskodott. Halála után — azzal, hogy végleg távol van egyházaitól — ezeknek, akik utódaivá váltak, joguk és kötelességük a közösségek élére a vezetés mindhárom színvonalán további személyeket kinevezni és kézzel-féjjel felszentelni. De miért mondja el ezt a tanítást *három* levél? Nem lehetett volna egy levélbe sűríteni a összes mondanivalót?

Két levelet az indokol, hogy a pasztorális levelek irodalmi szerzője (vagy szerzői) a fentieket *két* olyan személy példáján keresztül akarják bemutatni, akik — az eredeti páli levelek szerint is — Pál „teljhatalmú megbízottjaiként” szerepeltek. Ehhez tehát máris két különböző levélre volt szükség (Tit és 1Tim). A harmadik levél egy további feladatot teljesít. Abból kiindulva, hogy Pál utolsó fogságában Timóteus mellett volt (ezt Filemon levele és a Filippi-levél tanúsítja), a Timóteusnak szóló második levél egy további szerepet tölt be: ez tartalmazza az apostol „lelki végrendeletét”, amely mintegy pecsétet tesz az első két pasztorális levél üzenetére. A pecsét a vértanúság pecsétje. Pál apostoli tekintélye ebben az írásban a vértanúságba induló főpásztor alakjával forr össze. A háttérben fontos a teológiai megfontolás: Pál korábbi leveleiben azt kérte, hogy a hívek az ő példáját utánozzák. Most a pasztorális levelekben az utánzás/követés (latinul: „imitatio”, görögül: „mimésis”) gondolata kiszélesül. Ahogy Krisztus életét adta övéért, Pál is kész vérét ontani, és a jövő egyháza számára ilyen pásztorok szükségességét hangsúlyozza. Ebben a levélben, ahol a vértanúság gondolata a leg kifejezettebb és már valósággal dicsfényben tündököl, nyeri el a vértanú-apostol „utánzásának” gondolata a legtöbb figyelmet és hangsúlyt: „Légy hát erős, fiam, Krisztus kegyelmének erejével, amit tőlem számos tanú jelenlétében hallottál, közöld megbízható emberekkel, akik mások oktatására alkalmasak. *Viseld el a szenvedéseket velem együtt, mint Jézus Krisztus hű katonája*” (2Tim 2,1—3).

A második levél Timóteushoz ugyanakkor gondoskodik a páli levélgyűjtemények lezárásáról is. Azzal, hogy az apostol vértanúhalálát mint küszöbön állót írja le, további másodlagos páli levelek írását kizárja. Ezt egyébként Péter második levele is megteszi,¹ gondoskodva arról, hogy további Péter nevében írt levelekre ne kerülhessen sor.

A levelek írásának helye és ideje csak hozzávetőlegesen állapítható meg. Két fő támpontunk van. Egyrészt Markion kánonjában, amely

csak egy evangéliumot és tíz páli levelet foglal magában, a pasztorális levelek nem szerepelnek. Másrészt szmírnai Szent Polikárp, aki mint Kis-Ázsia legjelentősebb egyházi személye évtizedeken át vezette az ottani kereszténységet, fennmaradt levelében a pasztorális leveleket igen gyakran idézi — vagy idézni látszik.⁵ H. von Campenhausen ezt annyira feltűnőnek találta, hogy arra következtett: a pasztorális levelek szerzője maga Szent Polikárp volt! Ez utóbbi következtetést a biblikusok és történészek szinte egyöntetűen elvetették. Polikárp levele azonban megállapíthatóan az újszövetségi idézetek mozaikszeleiből áll. Polikárp levele tehát inkább arra vall, hogy ő a pasztorális leveleket is mint hiteles páli leveleket olvasta, használta és terjesztésüket szorgalmazta. Ha ez így van, akkor a pasztorális levelek legkésőbb 100 körül íródtak, hiszen Polikárp már antióchiai Ignác letartóztatása és kis-ázsiai utazása idején (110—115 körül) püspök volt Szmírnában. Minthogy a levelek Timóteusnak az efezusi egyházban betöltött szerepét hangsúlyozzák (1 Tim 1,3), valószínű, hogy a pasztorális levelek Efezusban vagy környékén, tehát a Pál által alapított kis-ázsiai egyházak körében készültek⁶ és így nagyon hamar bekerültek a páli levelek ott készülő gyűjteményébe.

3. A három levél egysége és belső tematikai felépítése

Az újabb kutatás hangsúlyozza, hogy a három levél nem egyenként és nem különféle szerzők műveként jött létre, hanem egyetlen egységes elgondolás szülte. A fentiekben már említettük, hogyan képzelhető el a három mű egysége: egy-egy levél a tisztségviselőket illetően Tituszhoz és Timóteushoz íródott, majd egy harmadik (2Tim) levél, amely Timóteusnak szól, mint lelki-szellemi végrendelet zárja le az első kettőt. A zárólevél Timóteusnak van címezve, hiszen Fil 2,19 és Filem 1,1 szerint a két főmunkatárs közül ő az, aki a végső fogságban Pál mellett van. Ez a helyzet — Timóteus jelenléte az apostol élete végén — tükröződik a második Timóteus-levélben, amikor Pál egyrészt leírja, hogy kivégzése küszöbön áll (2Tim 4,16—17), másrészt Timóteust sürgősen magához rendeli: „Siess, jöjj mielőbb!” (2Tim 4,9).

A három levél eredetileg szándékolt sorrendje nem az lehetett, amely szerint jelenleg a kánonban szerepelnek. A mai kánon az egyes páli leveleket hosszúság szerint (a görög szöveg alapján) rendezi el: a leghosszabbal (Róm) az élen és a legrövidebbel (Filem) az utolsó helyen.⁷ Ezért követi Titusz levele a második Timóteus-levelet. Az ere-

deti sorrend az lehetett, amelyet a hármas mű belső logikája kíván: Tit, 1Tim, 2Tim. Ilyen sorrend szerint kell tartalmuk rendjét is áttekinteni. Ez a következőkben foglalható össze.

A) A TITUSZHOZ ÍRT LEVÉL

1. Címzés és köszöntés (1,1—4)
2. Tisztségviselők kinevezése Krétán (1,5—9)
3. Hamis tanítók (1,10—16)
4. Az igaz tanítás (2,1—3,7)
 - a) A házi közösség szabályai (2,1—10)
 - b) A egyetemes megváltás ténye (2,11—15)
 - c) Beilleszkedés a társadalomba (3,1—2)
 - d) Megtérés, mint részesedés az üdvösségben (3,3—7)
5. Belső egység; a belső meghasonlás és viták kerülése (3,8—11)
6. Záradék (3,12—15)

B) AZ ELSŐ LEVÉL TIMÓTEUSHOZ

1. Címzés és köszöntés (1,1—2)
2. Óvás a haszontalan viták ellen; tanítás a törvényről (1,3—11)
3. Pál apostol példája — Timóteus fő feladatai (1,12—2,7)
4. A liturgikus összejövedelektől szabályai (2,8—15)
5. Egyházi előjárók kiválasztása:
 - a) Püspökök (3,1—7)
 - b) Diákonusok (3,8—13)
6. Az egyetemes megváltás örömhíre (3,14—16)
7. Téves és igaz tanítás (4,1—16)
8. A különböző csoportok vezetése (5,1—6,2)
 - a) Korcsoportok (5,1—2)
 - b) Özvegyek (5,3—16)
 - c) Presbíterek (5,17—25)
 - d) Rabszolgák (6,1—2)
9. Óvás a viták és a meghasonlás ellen (6,3—10)
10. Timóteus legyen példakép (6,11—16)
11. Intés a gazdagoknak (6,17—19)
12. Végső intelmek: a hamis tudás, mint a hit veszélye. (6,20—21)

C) A MÁSODIK LEVÉL TIMÓTEUSHOZ

1. Címzés és köszöntés (1,1—2)
2. Hálaadás és Timóteus hivatása (1,3—18)
3. Buzdítás Pál hivatásának folytatására (2,1—13)

4. Magatartása a tévtanítókkal szemben; a viták kerülése (2,14—26)
5. A tévtanítók erkölcstelen életmódja (3,1—9)
6. Az igaz tanító Pál nyomába lép (3,10—14)
7. A Szentírás, mint az igaz tanítás forrása (3,15—17)
8. Kitartás az igazság hirdetésében (4,1—5)
9. Az apostol közelgő vértanúsága (4,6—8)
10. Végső kérések, utasítások, intelmek, üdvözletek (4,9—22)

A fenti beosztás lazának tűnhet. Vannak szerzők, akik jobban felaprózzák az anyagot. De minden alaposabb rendszerezés azt a téves benyomást keltheti, hogy a három pasztorális levél a páli egyházak liturgikus hagyományát, valamint hierarchikus vagy fegyelmi szabályait rendszerbe akarná foglalni. A három levél legügyesebb felosztása sem tudná ezt kimutatni. Az egymást követő tárgykörök fenti listája is bizonyítja, hogy a levelek három-négy általános témakört szabadon változtatva, de céltudatosan dolgozzák fel az apostolok halálát követő időszak egyházfegyelmi kérdéseit és a közösségi élet legfontosabb problémáit. Ezek a tárgykörök érintik *a)* a tiszttségviselők kiválasztását, életmódját, a velük szembe támasztott elvárásokat; *b)* a legkülönbözőbb téves vagy vitás tanításokat, és magukat a „tévtanítókat”, vagyis azokat a személyeket, akik ilyen kérdésekkel a közösség nyugalma megzavarják; *c)* az egyházi közösségeken belül a különféle helyzetben levő személyek — kor, nem, családi állapot és egyházi feladatok szerint osztályozott egyének — feladatait, nehézségeit s a rájuk vonatkozó szabályokat. A levelek ezeket a témákat változtatják, de nem képesek minden kérdést egy szabályzat módjára tárgyalni. A buzdítások, intelmek és óvások sorozatát át- meg át- szövik azok az utalások, amelyek szerint Pál apostoli feladata növekvő terjedelemben áthárult Tituszra vagy Timóteusra, akiknek most az a feladata, hogy az ő példája nyomán járjanak el, és a felmerülő kérdésekben intézkedjenek. Bármennyire is azt gondolhatnánk, hogy a pasztorális levelek egyházképe már tele van szervezeti és formai szabályokkal, a levelek intelmei nem alkotnak „kényszerubbonyt” és nem az a céljuk, hogy a „karizmát” vagy a vezetők döntési szabadságát visszaszorítsák. Az apostol azt kéri, hogy Timóteus „szítsa fel azt a karizmát, amelyet kézrátétel alapján kapott”, — vagyis a Szentlélek indítási és vezetése szerint kell a páli hagyományokat őriznie, védenie, továbbfejlesztenie.

Ugyanakkor a levelek bizonyos gravitációval építik fel a bilincsbe vert apostol alakját, aki a második Timóteus-levéiben végülis központi helyet kap. Az apostol-eszmény ebben a levélben fonódik össze a hitéért és híveiért életét adó vértanú eszményével. Ugyanakkor éppen ez a levél az, amely Timóteus meghívását is felidézi: hogyan vette át a hitet nagyanyjától és anyjától (2Tim 1,5; vö.: 3,15), hogyan kapott szent hivatást arra, hogy az apostol példáját követve tegyen tanúságot Krisztusról akkor, amikor Pál már fogoly és a saját tanúságtételét nem folytathatja (1,6—9). Az apostol emléke így nem válik történelmi múlttá, hanem tovább él a tanítványok és tisztségviselők működésében.

4. A pasztorális levelek teológiája és jelentősége

A pasztorális levelek teológiai „horizontja” egészen más, mint az eredeti páli leveleké. Pál, ha „visszanézett” a múltba, akkor vagy az Ószövetségről, vagy a történeti Jézusról, vagy a tizenkettőtől kapott hagyományokról beszélt. De még ilyen értelemben is leveleiben Pál a múltra ritkán függesztette szemét, legalábbis nem úgy, hogy igazán a történeti múltra figyelt volna. Csak egyszer említi Jézus származását Dávidtól (Róm 1,3), Jézus életének részleteire ritkán utal, a keresztre feszített Krisztus is számára nem „múlt”, hanem aktualitás, a megdicsőült Krisztus alakja pedig arra készíti, hogy előre nézzen, s a megváltás művét mint a „mában” végbemenő történést mutassa be. Ha téves tanokat cáfol, ha érveket hoz fel, ha a hit állításait tovább fejleszti s annak feltételeit kutatja, az ószövetségi írásokhoz úgy nyúl, mint amelyeket „okulásunkra írtak meg” (vö.: Róm 15,4): nem a múltnak, inkább a jelennek és a jövőnek szólnak.

A pasztorális levelek szerzője ezzel szemben az igazság, a hiteles tanítás és a hit *megőrzését* tekinti a legfontosabb feladatnak (2Tim 1,14). A tévtanokkal és tévtanítókkal szemben nem annyira érveket, hanem magatartási szabályokat állít: kerülni kell a vitát, a szócséplést, a szavak és fogalmak csúrés-csavarását, a mendemondákat (Tit 1,10; 3,9—10; 1Tim 1,4; 4,7; 6,4; 2Tim 2,14; 2,23). Szemben az apostol magá írta műveivel, amelyek tele vannak vitával és érvel, ezek a levelek a híveket és az egyházvezetőket egyaránt féltik a teológiai vitáktól. Ez a szorongás olyan helyzetre vall, amely a gnoszticizmus korai szakaszával azonosítható: az apostoloktól kapott hitet óvni kell a spekulációktól: a hellenista filozófia, a misztérium-vallások, a külön-

féle idegen eredetű vallásfilozófiai rendszerek befolyásától. Ilyen tévtanokra a levelekben számtalan általános jellegű utalás található, de pontos azonosításuk nagyon nehéz. Legbeszédesebb — de végső fokon talány — az első Timóteus-levél utolsó előtti verse: „Timóteus, őrizd meg a rád bízott kincset! Kerüld el a hamis tudás (gnósis) ellenvetéseit (antitheseis)” (6,20). Tudjuk, hogy Markion a saját (gnosztikus) tételeit „Antitheseis” cím alatt tette közzé. Erről a műről volna szó? A dátumok nem egyeztethetők össze: a pasztorális levelek korábbiak, mint Markion műve. Inkább úgy tűnik, hogy Markion és 2Tim 6,20 azonos „szakkifejezéssel” vagy legalábbis „divatos szóval” él. A kor vallásos spekulációja, amely a 2. század folyamán futótűzként terjedt keresztény körökben is, ezzel a „dialektikus módszerrel” élve „antitézisek” (ellentmondások) kimutatása alapján próbálta a hagyományos nézeteket támadni vagy átalakítani és új, átfogó rendszerekbe beolvasztani. Míg Markion, majd később Valentinus és tanítványai, ennek a divatnak hódolva léptek fel a 2. század derekán — vagy pár évtizeddel előbb — a pasztorális levelek az eretnekséggel való szembesülést minden áron kerülni és halasztani próbálják és mindenekelőtt a hűség és a hagyomány-hűség eszménye mellett törnek lándzsát.

Maga a „hagyomány” a pasztorális levelekben meglehetősen szűk módon van meghatározva. Ez a három levél Pálon kívül más apostoli tekintélyre nem hivatkozik és világos módon csak a páli hagyomány megőrzésével van elfoglalva. Ez azért érdekes, mert a pasztorális levelek elvetője és fő ellensége, Markion, szintén csak Pált ismerte el apostolnak. Vagyis a 2. század eleje olyan helyzetre vet fényt, amelyben az *igazi Pál* azonosítása komoly vita tárgyát képezi. Míg Markion a maga módján Pált az ószövetségi vallás ellenségeként mutatta be, de őt közben Krisztus egyetlen hiteles apostolának tartotta, a pasztorális levelek éppen ellenkezőleg külön hangsúlyt fektetnek „az (ószövetségi) írások” olvasására (1Tim 4,13), azok sugalmazott jellegére és buzgó használatára (2Tim 3,15–17).⁸

Ezek a levelek tehát jogosan és tudatosan állítanak írásos emléket annak a Pálnak, akinek emlékét, alakját és tanítását a 2. század elején különféle zsidókeresztény és hellenista mozgalmak támadják vagy próbálják átformálni. Míg a levelek kifejezetten csak a páli egyházakat és a páli hagyományt védik, olyan érvekkel és módszerekkel lépnek fel, amelyekre ugyanakkor és éppen olyan mértékben az Egyház egészének szüksége volt. Ezért történt, hogy az Egyház egésze a páli levelek gyűjteményét — feltehetően a kis-ázsiai egyházaktól — a

pasztorális levelekkel kiegészítve vette át. Ami Szent Polikárp írásai-
ból (két összekapcsolt levél a filippiekhez) fennmaradt, ezt igazolja: a
pasztorális levelek hamarosan lényeges részét képezik a páli hagyomá-
nynak, amelyek használata a 2. század közepe felé minden keresz-
tény közösségben jelen van. Csak feltételezések vannak arról, hogy a
páli levelek első gyűjteménye a pasztorális leveleket nem tartalmazta,
de ilyen kézirat nem maradt fenn. Elvben az is lehetséges, hogy Mar-
kion sem egy korábbi páli levélgyűjteményt birtokolt, hanem a pasz-
torális leveleket szándékosan kihagyta abból a gyűjteményből, ame-
lyet még otthonában (apja püspök volt Pontuszban!) megismert.
A kérdést az adatok hiányos volta miatt nehéz eldönteni.

A pasztorális levelek azonban nagy segítséget jelentettek az Egy-
ház egészének, hogy a hagyomány megőrzését, mint az apostolutó-
dok feladatát tudatosítsa. Római Kelemen levele mutatja, hogy a hit
erre vonatkozó tételei a páli egyházakon kívül — vagyis Rómában is
— az élő hagyomány részei voltak. A pasztorális levelekben azonban
sikerült ezt a gondolatot a páli levelek folytatásaként írásba foglalni,
és így az egyházi köztudatot az apostolok utáni átmeneti korról egy-
ségecsíteni. Ugyancsak a pasztorális levelekhez fűződik a hitet és nyá-
jat élete feláldozásával védő és megmentő főpásztor alakja. Ezt a ké-
pet az egyházi emlékezet hasonló módon mélyen magába véste és
mind a mai napig a vértanú és hitvalló püspökök ünneplésében újra
és újra tudatosítja.

Jegyzetek

1 Az alábbiak igen sokban megegyeznek Peter Trummer elméletével, aki a
pasztorális leveleket a páli levélgyűjtemény eredete szempontjából vizsgálta:
„Corpus Paulinum — Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in
den Pastoralbriefen”: K. Kertelge (kiadó), *Paulus in den neutestamentlichen
Spätschriften (Quaestiones disputatae 89)*, Freiburg/Basel/Wien, 1989.

2 Vö.: Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, Budapest 1980, 97—103.
A Kelemen-levél legfontosabb idevonatkozó része 42,1—4.

3 „A pasztorális levelek nem egyszerűen pszeudoepigrafikus páli levelek-
ként készültek, hanem egy pszeudoepigrafikus *Corpus pastorale* koncepciója
szerint jöttek létre. Ez annyit jelent, hogy nemcsak a páli levelek formáját
vagy páli levelek meghatározott számát feltételezik, hanem a „vonatkozási
alapjuk” (Bezugsgröße) egy kialakult, de növekvésben levő *Corpus paulinum*
P. Trummer, „Corpus Paulinum — Corpus Pastorale. Zur Ortung der Pau-
lustradition in den Pastoralbriefen”: K. Kertelge (szerk.) *Paulus in den neutest-*

tamentlichen Spätschriften (Quaestiones disputatae 89), Freiburg/Basel/Wien 1981, 123.

4 Lásd a kérdés tárgyalását a 363. lapon.

5 Vö.: Vanyó L., *op. cit.* 117.

6 Ezt a benyomást kelti a Titusz-levélben kifejezett terv: Pál Tichikuszt szándékozik Titusz mellé küldeni Krétába (Tit 3,12). Más páli szövegek is Tichikuszt Efezussal hozzák kapcsolatban: ApCsel 20,4; Kol 4,7. Végül 2Tim 4,7 azt jelzi, hogy Tichikuszt már Pál Efezusba küldte, ahonnét Timóteust várja, hogy hozzá jöjjön. Tichikusznak azonban Krétába kell tovább mennie Tituszhoz. Az olvasó látja tehát, hogy Pál kis-ázsiai szervezetének Efezus a központja.

7 Ez az első rendezési elv. Emellett az is mérvadó, hogy a közösségekhez írt levelek a magánleveleket megelőzik (1—2Tim, Tit és Filem a gyűjtemény végén van) és az azonos egyházközséghez írt levelek egymást követik (1—2Kor; 1—2Tessz).

8 Nem lehetetlen, hogy „az írások” tekintélye 2Tim 3,16-ban újszövetségi forrásokat is magában foglal. Erre a következtetésre elsősorban 1Tim 5,18 alapján juthatunk, ahol az „írásra” hivatkozva a szerző egy ószövetségi verset (MTör 25,4) és egy jézusi mondást (Lk 10,7) kapcsol egybe. Vö.: P. Trummer, *op. cit.* 139—140.

HUSZADIK FEJEZET

LEVÉL A ZSIDÓKHOZ

1. Eredet és műfaj

A Zsidókhöz írt levél vagy „Héber levél” (németül: „Hebräerbrief”) viszontagságos történeten ment keresztül, míg megkapta végleges helyét a páli levelek és más apostoli levelek között. Ez az írat se nem levél, se nem páli és talán nem is „a zsidók” használatára, vagy legalábbis nem kizárólag zsidókeresztény közösség számára íródott. Ez azt jelenti, hogy a cím, amely alatt az Újszövetségben ősidők óta szerepel, nem felel meg sem a mű céljának, sem irodalmi műfajának. Nem kétséges azonban, hogy az Újszövetség egyik legragyogóbb, legtartalmasabb és ugyanakkor nagyon ősi darabja.

Eredete ködbe vész, de a mű maga annyira régi, hogy már római Szent Kelemen bőséggel idéz belőle. Feltételezhetően időben megelőzi a pasztorális leveleket, talán az efezusi levél kortársa. Nem tudni, hogy Szent Pálnak mikor és miért kezdték tulajdonítani. Alexandriai Kelemen (Kr. u. 200 körül) már páli levélnek vélte, de úgy gondolta, hogy eredetileg héberül íródott és Szent Lukács fordította görögre. Ezzel magyarázta meg, hogy stílusában miért különbözik annyira más páli levelektől.¹ Az alexandriai hagyomány esetleg, amint azt Eusebius, az egyháztörténész gondolta, Panténusztól, Kelemen mesterétől származhat, s így a 2. század közepére megy vissza. E hagyományt azonban alexandriai Kelemen tanítványa, Origenész nem találta meggyőzőnek vagy megbízhatónak. Annyit mégis elfogadott, hogy a levél gondolatai Páltól származnak, csak az író volt valaki más, hogy ki, „egyedül Isten tudja”.² A szerzőt illető bizonytalanság miatt a nyugati egyházban egy ideig kétesnek látszott, hogy a kánon részének kell-e tekinteni. A Muratori kánon nem tartalmazza, de a 4. század végén mind Rómában, mind Latin Afrikában (Karthágó) kimondják, hogy része a Szentírásnak. Bár később évszázadokon át a legtöbb kéziratban Szent Pál leveleként szerepelt és a kánoni könyvek

sorrendjében is a páli levelek után kapott helyet, a páli szerzőség körüli vita a középkor végén ismét komolyabb méreteket öltött.³ Szerzőjét és keletkezését mind a mai napig sok találgatás vette körül. Mint-hogy tartalmilag az alexandriai bölcselek (Philó s a késői platónikusok) eszmevilágához közel áll, sokan Apollót tartották a mű szerzőjének. Erre azonban nincs elég adat. Minthogy legelőször római Szent Kelemen levele idézi, valószínű, hogy Rómában keletkezett. Ezt támasztaná alá a levél végén szereplő utalás Timóteusra és Itáliára (13,22–25), amelyet azonban a kritikusok egy része ősrégi hozzáadásnak tekint. Minthogy egyedül ez a záradék kelti a benyomást, hogy levéllel, éspedig páli levéllel van dolgunk, sokan úgy gondolták, hogy ez a záradék azzal a szándékkal született, hogy a műnek apostoli, sőt páli tekintélyt biztosítson. De ez nem jelenti szükségképpen a megtevést szándékát: az is feltételezhető, hogy a mű első kiadói páli eredetet tulajdonítottak a levélnek, s ennek a meggyőződésüknek akartak a záradék megalkotásával kifejezést adni. A hagyomány szerint ugyanis utolsó fogságában Timóteus Pál mellett tartózkodott.

A „Zsidókhöz írt levél” tehát műfaját tekintve igazában nem levél. Nemcsak a címzés hiányzik belőle, de stílusában is elvont értekezésnek, egyesek szerint prédikációnak, de talán inkább egzegétikus műnek tekinthető. Újabban felmerült a gondolat, hogy a levél törzse a 110. zsoltár magyarázata. A javaslat nem talált elég kedvező visszhangra. A vita nem tekinthető lezártnak: nem annyira a Héber levél műfaja, mint inkább a korakeresztény egzegézis természete és módszere vitatott. Azt a mű szövege eléggé bizonyítja, hogy a 110. zsoltár messiási kifejtése és alkalmazása kulcsszerepet játszik ebben az iratban. A szerző azonban nem elégszik meg csak a zsoltárszöveg kifejtésével, hanem ezen túllépve krisztológiai és szoteriológiai szintézist épít két fő téma, Jézus istenfiúsága és főpapi szerepe köré.

Különleges fontosságot ad a műnek, hogy miközben Jézus kilétét és messiási, majd főpapi-megváltó szerepét fejtegeti, „széles vászonra vetítve” (vagyis az idézett őszövetségi szövegek kereteit jócskán túllépve) azt is bemutatja, hogyan lehet az Őszövetség egészét Krisztusra vonatkoztatni. Ez, mint többször említettük, fontos része a páli teológiának, amellyel azonban a másodlagos páli iratok is, főleg a pasztorális levelek sokat foglalkoznak. Azonban egyetlen újszövetségi könyv sem fejt ki az Őszövetség krisztológiai egzegézisét olyan sikerrel, mint a Héber levél. Helyesnek tűnik tehát a megfogalmazás, hogy a Héber levél a 110. zsoltár fonalát követő ún. „midrash”, tehát teoló-

giai eszmélődést tartalmazó szentírásmagyarázat, amelyet a szerző a korakeresztény prédikáció stílusában ad elő. Ez a leírás kielégítően meghatározza az első 12 fejezet műfaját, míg a 13. fejezet valószínűleg későbbi hozzáadás, az apostoli levelek buzdító-intő stílusában.¹

Bizonyos értelemben a mű címe mégiscsak találó, mert fő mondanivalóját valóban a zsidó hagyományok keresztény értelmezése — az ószövetségi messianizmus — képezi. Más kérdés, hogy valóban „zsidókhoz” vagy zsidókeresztényekhez intézett írásműről van-e szó. Mivel a könyv teológiája az ősegyház minden rétege számára igen fontos volt, nehéz a cím ilyen szűkre szabott távlatát elfogadni. Az eredeti cím azonban lehet, hogy abból a 2. századbéli alexandriai hagyományból ered, amely a könyvet mindenáron Pálnak akarta tulajdonítani. Hogy a stilisztikai sajátosságokat megmagyarázzák, felmerült az a lehetőség, hogy Pál a művet eredetileg héberül írta, amit aztán később valaki — esetleg Szent Lukács — lefordított és kiadott. Talán arra is gondoltak, hogy amennyiben a könyv zsidók megtérítését akarta előmozdítani — hiszen ilyen értelemben „levél a zsidók számára” —, akkor nyilván eredetileg héberül készült.

A 2. század elején írt ún. Barnabás-levél mutatja legvilágosabban, hogy a hellénista — tehát pogányokból toborzott — keresztények számára is a zsidó hagyománynak és különösképpen a zsidók szent iratainak Krisztusra vonatkoztatása rendkívül fontos kérdés volt. Az 1. században minden keresztény közösség rendszeresen olvasta az Ószövetség minden könyvét. Ezek keresztény értelmezése elsőrangú lelkipásztori feladatnak minősült. A „Zsidókhoz írt levél” ezért is vált közkinccsé, és csak a páli szerzőségére vonatkozó bonyodalmak miatt merültek fel kérdések kánoni tekintélye körül.

Keletkezésének dátumát nehéz pontosan meghatározni. Egyes szerzők írásában felmerül az az érv, hogy a Héber-levél szerint az ószövetségi áldozatok még „jelen időben” folynak a jeruzsálemi templom szentélyében, — tehát a mű a Templom lerombolása (Kr. u. 70) előtt született. Ez a feltételezés nem szükségszerű, sőt alighanem a szöveg téves magyarázatára épül. A könyv éppen azt akarja megmagyarázni, hogy Krisztussal az ószövetségi kultusz feleslegessé vált, tehát az a helyzet, amelyet a Templom lerombolása hozott létre, nem áll ellentétben az ószövetségi ígéretekkel, az isteni üdvösségterv szándékaival. Az ószövetségi liturgia ilyen fényben való megmagyarázására éppen akkor volt a legnagyobb szükség, amikor a mózesi könyvek minden olyan rendelkezése, amely a templomi kultuszt szabályozta, „tárgytalanná” vált, és a keresztények könnyen gondol-

hattak arra, hogy az ószövetségi könyvek használatát abba is hagyják.

Mint az alábbiakban látni fogjuk, a szöveg nem egy jelét adja annak, hogy a könyv háttérében az apostoli nemzedék kihalásának problémája (is) áll. Eszerint a mű kb. egy idős a „másodlagos” páli levelekkel. Minthogy azonban római Szent Kelemen már használja és idézi, alighanem 80 és 90 között íródott, feltételezésünk szerint Rómában. Ennek a dátumnak nagyon megfelelnek azok a szakaszok is, amelyek — feltehetően a korai keresztényüldözésekre utalnak.⁵

2. A könyv felosztása és teológiai tartalma

A mű a páli levelekre — elsősorban a római levélre — emlékeztető módon először hosszú krisztológiai tanítást fejt ki, amelyet rövidebb erkölcsi tanítás és buzdítás követ. A könyv igazi fontossága az első tíz fejezetben van, amely általában az Ószövetség, de főképp a Törvény, azaz a mózesi öt könyv Krisztusra vonatkoztatásának módját fejt ki. Ez az első rész három téma köré csoportosítható. A könyv további fejezeteit négy főrésztre osztjuk, amelyeket egy záradék követ.

1. JÉZUS KRISZTUS, A FIÚ MÉLTÓSÁGA MINDEN TEREMTMÉNYT MEGHALAD (1,1—2,18)

Ez a tanítás elsősorban két zsoltárversre (Zsolt 110,1 és Zsolt 2,7) épül. Zsolt 110,1 már Zsid 1,4-ben megjelenik: a Messiás-király (a Fiú) az isteni Fölség jobbjára ült. Ezt a verset Lukács szerint a hagyományos keresztény igehirdetés Krisztus megdicsőülésére és trónra emelésére alkalmazta (vö.: ApCsel 2,34—35), akárcsak a vele párhuzamos Zsolt 2,7-et (vö.: ApCsel 13,33).

Jézus méltósága magasabb, mint az angyaloké. Ez a tény Őt az egész teremtés fölé emeli és minden létezőt „lába alá vet” (Zsolt 8,8; vö.: Zsolt 110,1b Zsid 1,13-ban). Krisztust az ő szenvedése és halála csak „rövid időre” rendelte az angyalok alá, mert a feltámadásában „a dicsőség és nagyság koronáját kapta” (vö.: Zsid 2,9, amelybe Zsolt 8,6—7 van beleszőve).

Ugyanakkor megalázkodásával Jézus hasonlóvá lett az emberekhez, akiket „nem áttall testvéreinek nevezni” (Zsid 2,12, idézve Zsolt 21,23-mat).

II. JÉZUS, MINT „HITÜNK APOSTOLA ÉS FŐPAPJA” MEGHALADJA MÓZEST (3,1—5,10)

Mózes szolgál, Krisztus azonban a Fiú. De az ellentét mellett párhuzamot is találunk: Krisztus, mint új Mózes, új és végleges „kivonulásra” vezetí híveit. A párhuzamot a szerző Zsolt 95,8—11 segítségével fejti ki (Zsid 3,7—16). A keresztény sors, amely minket Krisztus sors-társává tesz, olyan, mint a pusztában való vándorlás. Ha lázadunk vagy hitünket veszítjük, úgy járunk, mint akik Mózes ellen lázadoztak és ezért nem léptek be „a békességbe”, — nem jutottak el az Ígéret földjére (3,17—4,1).

Az Ígéret földje a mennyei haza. Ezért József bevonulása (4,8) is a keresztények életére vonatkozik. Ugyanúgy, mint Mózes idejében, az evangélium esetében is csak azoknak használ, akik kitartanak (4,2).⁶ Akik hűtlenek, azoknak viszont vesztére válik. Ilyen értelemben az Isten szava az Ó- és Újszövetségben egyaránt „kétélű kard”, amely a lélek mélyét megmutatja és az embert megítéli (4,11—13).

Krisztus, mint Fiú, egyben Főpap lett (itt Zsolt 2,7 újra megjelenik Zsid 5,5-ben). Ebben a szerző Zsolt 110,4 magyarázatát látja: „Te pap vagy mindörökké, Melkizedek rendje szerint” — azaz a fiú papsága nem emberi leszármazásból fakad, nem olyan, mint a levita papság, hanem természetfeletti, isteni eredetű (5,10).

III. JÉZUS ÖRÖK PAPSÁGA ÉS ÁLDOZATA (5,11—10,39)

Ezt a témát, látszólag kitérőként, rövid buzdítás vezet be (5,11—6,20). A „kitérő” azonban nem mellékes: azt a célt szolgálja, hogy a hívő helyzetét Ábrahámval is összehasonlítsa, s így előkészítse a Melkizedekről szóló zsoltárvers (Zsolt 110,4) krisztológiai kifejtését.

Melkizedek és Jézus között ugyancsak egyszerre van párhuzam és ellentét. Amikor Melkizedek előtt hódolt (Ter 22,16), Ábrahám minden utódja nevében elismerte a főpap magasabb rendű voltát. Így Zsolt 110, 4 kulcs arra, hogy lássuk: Jézus főpapi méltósága meghalad minden olyan papi méltóságot, amely Ábrahám utódai között a mózesi Törvény értelmében létrejött (7,1—21).

De az Ábrahámra vonatkozó utalás egyben felidézi a „szövetséget” is. Jézus, akit Melkizedek jelképez, ugyancsak egy szövetség, de egy „kiválóbb szövetség közvetítője” (7,22); így áldozata egyszer s mindenkorra végbevitte mindazt, amit az Ószövetség összes áldozata nem volt képes megvalósítani (7,28).

A fentieket követi a mózesi Törvény által felállított templomi kultusznak s az első szövetség egészének összehasonlítása az Újszövetséggel, s annak egyetlen áldozatával a fent jelzett párhuzam és kont-

raszt kettős szemszögéből (8,1—9,28). Ez a rész a mű „közepe” és talán a szíve is: mindaz, ami a Szentírásban a szövetségre, a sátorra és az áldozatokra vonatkozott (a Számok és a Leviták könyvének nagy része), itt kapja meg krisztusi értelmét.

Végül a 10. fejezet a Törvényt „árnyéknak” és az „eljövendő javak képének” nevezi, majd Zsolt 40,7—9, valamint Jer 31,33 segítségével szemlélteti, hogy mindez megfelel Isten eredeti tervének, úgy, ahogy azt már a próféták előre meghirdették. A szerző újra visszatér fő szövegére: Zsolt 110,2 utolsó szavait idézi. Krisztus, aki egyetlen áldozatának bemutatása után megdicsőült, most csak arra vár, hogy a történelem eseményei leperegjenek és az örök terv beteljesedjék: Isten „minden ellenségét lába alá vesse” (Zsid 10,13—14). Ezzel a visszatéréssel záródik le az a téma, amit a szerző az első fejezetben elkezdett. Most már látjuk a Törvényt és az evangélium közötti kapcsolatot: az evangélium a Törvényt folytatja (párhuzam), de azt mindenben felülmúlja (ellentét).

A két szövetség kapcsolatát aztán a szerző újra felhozza, de ezúttal buzdítás és óvás formájában (10,19—39).

V. HIT, ÖNFEGYELEM ÉS ENGEDELMESSÉG (11,1—12,29)

A mű aránytalanul hosszú doktrinális fejezeteit erkölcsi buzdítás követi. A felépítés ugyan emlékeztet a páli levelekre, de tartalmilag nem hasonlít rájuk. A szerző ugyanis tovább folytatja az Őszövetség keresztény kifejtését. 11,1—40 a hit őszövetségi példaképeit sorolja fel Ábeltől az utolsó prófétáig, akik a zsidó hagyomány szerint életükkel fizettek a hitért, amit hirdettek. Sajnos, a mai keresztény lelkiségben nevelkedő ember nem olvassa az Őszövetséget hasonló figyelemmel és tisztelettel. A Héber levél azonban az Őszövetség nagyjait mint szenteket és példaképeket sorolja fel, akik Jézus hitét és vértanúhalálát időben előre vetítették és — a levél szerzője szerint — ugyanazt a hitet élték meg, mint amelyre a keresztények Krisztusban vannak meghíva. Ezért a szerző a vértanúhalált szenvedett próféták után a legtermészetesebb módon kezdi ecsetelni a keresztények helyzetét, akik hasonló módon hitük miatt a világ „ellentmondását” vonják magukra (12,3). Ami azonban ma szomorúság és szenvedés forrása, a jövőben az élet és a béke gyümölcset hozza. Ezért a keresztény ne landadjon és ne adja el „elsőszülettségi jogát egy tál ételért” — az istenfiúság kegyelmét a világ örömeiért.

A buzdítás utolsó szakasza (12,18—29) kiváló szintézise annak a szemléletnek, amely az egész művet meghatározza. Bár korábban régi és új szövetségről volt szó, itt kiderül, hogy a szerző számára Isten

egyetlen népéhez tartozik minden igaz ember, aki a hozzá szóló Istennek a hit válaszát adta. A szerző Jézus áldozati vérét ezúttal nem az ószövetségi áldozatokhoz, hanem Ábel — és minden ártatlanul megölt ember — véréhez hasonlítja, amely Istenhez kiált (vö.: Ter 1,4). Ugyanúgy kiált, de nem bosszúért, hanem kiengesztelődésért és bocsánatért (Zsid 12,24). Istennek a szöveg szerint ez az *egyetlen* népe „ünnepi sokaság”, amely részben már a mennyei Jeruzsálemben az angyalok ezreinek közösségével egyesült, részben még e földön él, de már egyetlen liturgikus közösséget alkot velük Krisztusban. (12,22—23). Az idő azonban közeleg, amikor Isten hangja újra megrendíti az eget és a földet (vö.: Agg 2,6), a változó világ elmúlik és Isten el nem múló országában egész megváltott népe örökre egyesül.

VI. TOVÁBBI BUZDÍTÁS A JELEN MEGPRÓBÁLTATÁSAINAK ELVISELÉSÉRE (13,1—21)

Nehéz megállapítani, hogy a 13. fejezet későbbi hozzáadás-e. Mindenesetre ezekből a sorokból a keresztényüldözések visszhangja cseng ki (13,3). Az apostoli időkre viszont ez a fejezet már mint múlt-ra utal: „Emlékezzetek előljáróitokra, akik az Isten ígését hirdették nektek. Vegyétek figyelembe vándorútjuk végét és kövessétek hitüket” (13,7). Amikor „vándorútjuk végét” és hitük példáját egyszerre említi, alighanem a vértanú apostolokra (is) gondol, mert előzőleg a 12. fejezetben a „hit példája” a vértanúhalált halt prófétákra vonatkozott. Még feltűnőbb az utalás a keresztények üldözött sorsára: amiként Jézus a „kapun kívül” szenvedett (ezt a szenvedéstörténetek egyhangúlag tanúsítják) mi is „menjünk ki a táboron kívülre és hordozzuk gyalázatát” (13,12). Itt a szöveg azt a helyzetet látszik tükrözni, amely a 90-es évek táján már igazolhatóan általánosságban fennállt, de helyileg (Rómában talán a Néró korabeli üldözések után) már korábban is bizonyára megvalósult: a zsidók és keresztények között a szakadás véglegessé vált. Ez az első zsidó háború után odáig fajult, hogy a zsinagógiai szertartás végén az imák (az ún. „tizennyolc áldás”-ból a tizenkettedik) kiközösítő szavakat tartalmaztak a keresztények ellen. A János-evangélium is hűen jelzi ezt a helyzetet.⁷ Ugyancsak a János-evangéliumra emlékeztet Zsid 13,20, amely Jézusról mint a „juhok nagy Pásztoráról” beszél és előbb véres áldozatát, majd feltámadását említi. A szöveg feltételezni látszik, hogy olvasói ismerik a „jó Pásztor” alakját, aki életét adja juhaiért (Jn 10,1—21).

VII. ZÁRADÉK (13,22—25)

Ezek az utolsó versek valóban az apostoli levelek stílusát követik. Kérdéses, hogy eredetileg is ennek a levélnek záradéka lehetett-e,

mert a 22. vers („csak röviden írtam nektek”) ellentmond a levél hosszúságának. A Héber levél ugyanis csak a római levélnél és az első korintusi levélnél rövidebb.

Itt kell megjegyeznünk, hogy a 24. vers fordítása kétséges. Magyar bibliák általában így fordítják: „Üdvözölnek az itáliai testvérek” (BD, SzIT).⁸ A görög szöveg azonban megengedne más fordítást is: „Köszöntenek titeket a testvérek Itáliából.” Vagyis: a szövegből nem tisztázható, hogy „a levél” Itáliában íródott-e (ez volna a második fordítás értelme), ahonnet a testvérek üdvözlőket küldik, vagy pedig az Itáliából való testvérek üdvözlőit tolmácsolja máshonnan. Az utóbbi esetben ugyanis a levelet szerzője valahonnan Itálián kívül írja, de Itáliába küldi a levelet, és az „odavalósiak” különleges üdvözlőit érthető módon tolmácsolja. E kérdés másodrangúvá válik, ha a záradékot későbbi eredetűnek és a művet magát nem levélnek tekintjük.

3. A zsidókhöz írt levél teológiai tartalma

Csak egy alapos kommentár tudná a levél teológiai mélységeit felfedni és kifejtetni. A Héber levél teológiai szintézise a római levél és a jánosi teológia színvonalán áll. A mű pusztá léte bizonyítja, hogy az 1. század egyházának soraiból nem hiányoztak a „nagy” teológusok: Pálon és Jánoson kívül a Héber-levél szerzője mellett ide kell sorolnunk Lukácsot, a Máté-evangélium irodalmi szerzőjét és valószínűleg az efezusi levél íróját is.

A Héber levél szerzőjét önálló gondolkodás jellemzi. A „két testamentum” megkülönböztetésével és szerves összekapcsolásával olyan kérdést oldott meg, amely a páli levelekben csak mint égető probléma jelenik meg, de világos megoldást nem kap. A probléma megoldatlansága Markiont, aki Pál kizárólagos tekintélyével dicsekedett, teljesen hamis vágányra vitte. A Héber levél viszont arra oktatja olvasóját, hogy ne csak a prófétákat, de Mózes öt könyvét — „a Törvényt” — is képes legyen krisztusi szemszögből és Krisztusra vonatkoztatva olvasni. Mint láttuk, ehhez a „kulcsszöveget” számára a 110. zsoltár szolgáltatta.

A mű teológiai szintézise három területre terjed ki: a krisztológia, a szoterológia és az egyháztan területeire. A Héber levél krisztológiája egyszerre képes állítani Krisztusról a legmagasztosabb és a legmegalázóbb dolgokat, s így valóban a teljes istenség és teljes emberség mellett tör lándzsát. A levél elején Krisztust nemcsak Isten megdi-

csöült Fiának nevezi, de a 45. zsoltár szavait használva Jézust kifejezetten Istennek szólítja: „Fiának ellenben (ezt mondja): Trónod, ó Isten, áll örök időre.” Ugyanakkor világosan beszél Krisztus halandó életéről, amelyben „hangos kiáltással és könnyhullatással imádkozott és könyörgött ahhoz, aki meg tudta menteni a haláltól” (5,7). A getszemáni jelenetnek ezt a rendkívül emberi leírását tudatosan adja elő, sőt azt mondja, hogy Krisztus „a szenvedésből tanulta meg az engedelmességet” (5,8). Minderre azért került sor, hogy olyan Főpápunk legyen, aki együtt tud érezni gyöngeségünkkel és „aki hozzánk hasonlóan minden kísértést elszenvedett, de bűnt nem követett el” (4,15). A szerző tudatosan húzza alá Krisztus isteni és emberi teljességét, hallatlan biztonsággal mondja ki az Atya és Fiú egyenlő fölségét, — de közben egy jottányit sem von le emberi mivoltának velünk való azonosságából.

Megváltástana szorosan fűződik mindahhoz, amit a mózesi könyvek az őszövetségi áldozatok értékéről mondanak. Ez a probléma a jeruzsálemi Templom lerombolása után különlegesen érzékennyé válhatott. A Héber levél képes azonban a templomi áldozatokról a legnagyobb tisztelet és elismerés hangján értekezni, miközben ugyanakkor Krisztus egyetlen, mindent átfogó, kimerítő és helyettesítő áldozatára utalva szemrebbenés nélkül kijelenti: „A korábbi törvény megszűnt, mert hatástalanná és alkalmatlanná vált” (7,18). Az „örök tökéletességű Fiú” főpapságával szemben a mózesi Törvény gyarló emberi papsága már a múlté (7,28). A szerző megint két oldalról képes a keresztény tanítást biztosítani: a zsidó templom és liturgia isteni akaratból fakadt és ezért a maga idejében az üdvösségrend fontos része volt, de Krisztus egyetlen áldozata után csak mint előkép és mint egy korábbi, immár meghaladott üdvtörténeti intézmény jöhet számításba. A Héber levél a templom teológiájával kapcsolatban is egyszerre ragaszkodik a zsidó gyökerekhez és állítja a Törvény „túlhaladott” és „idejétmúlt” jellegét.

Az egyháztanra vonatkozólag a Héber levél nem tartalmaz sok anyagot, de „implicit” módon áthatja az egész művet. Az üdvösségtörténet egysége — a két szövetség szétválaszthatatlan kapcsolata — ugyanis feltételezi, hogy csak egyetlen Isten-népe, egyetlen Egyház legyen, amely nem Ábráhámmal, hanem Ádámmal veszi kezdetét. Ezt a lukácsi nemzetségtábla is jelzi (Lk 3,23—38), de a Héber levél még kifejezettebben megmutatja, amikor Krisztus áldozatának előképét Ábellel kezdi (11,4; 12,24).

Ez a visszanyúlás Ábelhez különleges értékű. Ugyanazt a tanítást fejezi ki, mint amelynek már a szinoptikus evangéliumokban nyomát találjuk: Krisztus áldozata végső soron nem az „állatáldozatok”, hanem az emberi önfeláldozások, önátadások beteljesítése. Krisztus áldozata a vértanúhalál csúcsa és egyesít minden kiontott vért „az igaz Ábel vérétől Zakariásig” (Mt 23,35; Lk 11,51), vagy — amint ezt a zsidó hagyományt a Héber-levél is magáévá teszi — a krisztusi áldozat egyszerre egyesíti a jó Pásztor körül a próféták sorát, akik az Isten igéje mellett vérükkel tanúskodtak, és mindazokat, akik Ábel módján ártatlanságuk ellenére egy bűnös világ erőszakának áldozatává váltak. Ezek a távlatok a Héber-levelet nemcsak a János-evangélium, de a Jelenések könyvének lelki közelségébe hozzák. Ismét érezhető, hogy ez a levél, amely látszólag a zsidó kultusz problémájával van tele, igazában egy önállósult és a vértanúság útjait járó Egyház könyve, amely most — az 1. század végén — úgy tanulja meg magára vállalni a Krisztustól kapott ószövetségi örökséget, hogy közben azt egyszer s mindenkorra túlhaladottnak vallja.

Jegyzetek

1 Ezeket az adatokat Eusebios közli: *Hist. eccl.* VI, 14,2—4.

2 *Hist eccl.* VI, 25,11—14.

3 A kérdéssel rotterdami Erasmus, az Újszövetség első nyomtatott görög kiadásának szerzője, foglalkozott bőségesen.

4 A fenti elképzelést képviseli G. W. Buchanan elnagyolt, de sok eredeti meglátást tartalmazó kommentárja: *To the Hebrews, Anchor Bible* 36, Garden City 1972, 246.

5 Vö.: R. E. Brown—H. P. Meier, *Antioch and Rome*, New York/Ramsey 1983, 138—147.

6 Nem vagyunk hozzászokva, hogy ebben a versben a Törvény és az Evangélium párhuzamát és kontrasztját egyszerre lássuk!

7 Ugyanez a helyzet tükröződik Jánosnál a vakonszületett meggyógyításának történetében (9,13—34). Vö.: Farkasfalvy D., *Testté vált Szó*, III, Eisenstadt 1987, 93—94.

8 „Köszöntenek titeket az Itáliából valók” (PB). A magyar fordítások, főleg a protestáns fordítás, azt a kevéssé bizonyítható feltételezést tükrözik, hogy a levél nem itáliai eredetű, hanem esetleg — ahogy Luther és sokan mások feltételezték — Apolló műve, s így valószínűleg Alexandriában készült.

HUSZONEGYEDIK FEJEZET

JAKAB LEVELE

1. Általános megjegyzések

Jakab levelét, Péter két levelét, Júdás levelét és János három levelét hagyományosan „katolikus leveleknek” hívjuk. A „katolikus” szó ebben az összefüggésben nem keresztény felekezetet jelent. A páli leveleken kívül minden más apostoli levelet a „katolikus levelek” névvel foglalunk össze.¹ Az ókori egyházban a régi idők könyvészeti megfontolásai alapján rendszerint három kötetben — három részre osztva — használták és másolták a Bibliát. Az evangéliumos könyveken és a páli levélgyűjteményen kívül a többi apostoli írásmű egy harmadik csoporthoz tartozott. Az Apostolok Cselekedetei hol a páli levelek élén, hol a többi apostoli levelek előtt bevezetésként szolgált. A Jelenések könyve könnyen hozzákapcsolódott ehhez a harmadik kötethez, mert annak az elején is hét levelet találunk, amelyet a látnok hét kis-ázsiai egyházhoz címez.

Az elnevezés mélyén az a felfogás szunnyad, hogy míg a páli levelek meghatározott egyházi gyülekezetekhez vagy személyekhez (Timóteus, Titusz, Filemon) szólnak, addig a „katolikus levelek” minden keresztény számára készültek, legalábbis a címzésük nem azt a benyomást kelti, hogy a szerző egyetlen egyházköztség helyzetét tartotta volna szem előtt. Mint minden általánosítás, ez is vitatható, de az ókor egyháza, amely az újszövetségi leveleket rendszerezte, a kérdést formailag tárgyalta: ha egy levél élén a címzett nem egyetlen egyház vagy egyén, akkor feltételezhető, hogy már eredetileg az egyetemes Egyház közösségének szól.

Az ún. Muratori kánon, az Újszövetségi könyveinek legrégibb fennmaradt listája, a kérdést érdekes módon magyarázza. A négy evangélium felsorolása után megjegyzi, hogy Pál, akárcsak Szent János a Jelenések könyvében, hét egyházhoz írt levelet. Ezekben ugyan egyes egyházakat nevezett meg, de a hetes szám jelzi, hogy levelei végső so-

ron minden egyház számára íródtak és minden egyház számára érvényesek. Ezen kívül — mondja a Muratori-kánon — Pál négy levelet írt tanítványaihoz: a pasztorális leveleket és a Filemon-levelet. Ezekben az egyházi tisztségviselőket buzdítja: meghatározza tekintélyüket és felvázolja feladataikat. Más apostolok levelei viszont már címük szerint is az egész egyháznak szólnak. A szöveg töredékes és erősen megromlott, tele van nyelvtani hibával. A „*catholica*” szót azonban már ezekre az „*epistolá*”-kra vonatkoztatva használja, bár név szerint csak János két levelét és Júdás levelét említi. Péter és Jakab levelei lehet, hogy szövegromlás eredményeként hiányzanak a felsorolásból. Egyesek arra is gondolnak, hogy amikor a Muratori kánon „Péter ki nyilatkoztatásait” említi, Péter leveleire, nem pedig egy elveszett apokrif könyvre utal.

Mindenestre amikor a Muratori-kánon készült, tehát a 2. század végén, az összes ismert egyházi író használta Péter első levelét, János első levelét és Jakab levelét is. János második és harmadik levele annyira rövid, hogy nehéz megállapítani, mikor kezdték Szentírás-ként kezelni vagy egyáltalán használni őket. Ugyanezt lehet mondani Júdás leveléről is. Péter második levelére a 2. század végéig kevés utalást találunk. Origenész egy szövegtöredékében, amit Eusebius őrzött meg, a 3. század elején még megkérdőjelezte Péter második levelének hitelességét.² Fennmaradt azonban a 3. századból egy papiruszkódex, amely Péter mindkét levelét és Júdás levelét is tartalmazza (P⁷²). A csak töredékesen megőrzött kódex feltételezhetően az összes „*katolikus levelet*” tartalmazta, vagyis mind a két Péter-levelet és Júdás levelének a kánonban elfoglalt helyéről tanúskodik. A Jakab-levelet tekintélye az ókori egyházban sosem volt vitatott. A harmadik János-levelet azonban nem egy felsorolásból hiányzik, tehát elterjedésének pontos időpontját nehéz megállapítani. Amikor azonban a 4. században a szentírási könyvek jegyzékét helyi zsinatok véglegesítették, már mind a három János-levelet szerepelt a listákon. Ugyanígy a fennmaradt legrégibb, 4. századi Bibliák is mind a hármat tartalmazzák.

A „*katolikus levelek*” kifejezést rendszeresen a 4. század írói kezdték használni. A hetes szám jelképe ezek végső rendezésében is segítséget nyújtott: egy levél Jakabtól, kettő Pétertől, egy Júdástól, három Jánostól — összesen hét. Tehát ezt a gyűjteményt is össze lehetett kötni a hetes szám szimbólumával, ahogy az már a páli levélgyűjtemény összeállításában és a Jelenések könyvében szereplő egyházak felsorolásában megtörtént.

A hetes számmal dolgozó első rendszerezésben a Héber-levélnék persze nem jutott hely. Bár a levél eredete és használata is ősrégi, a Muratori kánon ezt a levelet is kihagyta. A 3. század elején viták törtek ki hitelessége körül, és késleltették elfogadását elsősorban a nyugati egyházban. Egyes régi bibliák jobb híján mint páli levelet a római levél után iktatták be. Ezt talán hosszúsága okozta (a páli leveleket ugyanis hosszúságuk szerint állították sorba), vagy az, hogy egyesek „az Itáliából való testvérek” üdvözlétei alapján azt gondolták, hogy a Héber-levél címzettje is a római egyházközség volt. A kánon 4. századi végső elrendezésében végülis a páli levélgyűjtemény tizennegyedik darabja lett, és az „egyénekhez” írt levelek végén (a Filemon-levél után) kapott helyet. Érdekes módon ezzel a hetes szám ismét „diadalt aratott”. A mai kánonban, amely a 4. században vált általánossá, a négy evangélium és az Apostolok Cselekedetei után a kétszer hét páli levél, a hét katolikus levél és a hét egyháznak szóló Apokalipszis alkotja az újszövetségi könyvek gyűjteményét. Mivel a négy evangélium már Iréneusz szerint a föld minden táját — a négy világtáját — jelentette, így mind az evangéliumok, mind a levelek a „teljesség” vagy egyetemesség szimbolizmusával soroltattak be a kánonba. Az Apostolok Cselekedetei viszont megőrizte a „híd” jellegét az evangéliumok és a levelek között. Ez azért is alkalmasnak tűnt, mert a hagyomány sosem felejtette el, hogy eredetileg is hasonló céllal, Lukács evangéliumának folytatásaként készült.

2. Jakab levelének történeti háttere

a) A címben említett „Jakab” azonossága

A levél mind formáját, mind tartalmát tekintve furcsa és szokatlan: valahogy „kilóg a sorból”. A nehézségek mindjárt a szerző azonosításával kezdődnek: „Jakab, Isten és az Úr Jézus Krisztus szolgálja”. A címzettek is nehéz közelebből azonosítani, de azok vagy zsidó-keresztények, vagy olyanok, akik a kereszténység zsidó gyökereit nagy gonddal ápolják: „a tizenkét törzs, amely szétszórásban” él. Első gondolatunk mindenesetre az, hogy a levelet író Jakab azonos azzal a személlyel, aki évtizedekig a jeruzsálemi egyház élén állt, és ezért tekintélyi jogon írhat a „szétszórásban élő” zsidókeresztényeknek.

Evvel a probléma csak félig oldódik meg. Egyrészt a levél görög nyelvű és tartalmilag sem a „zsidókeresztény” irodalomra hasonlít,

másrészt a jeruzsálemi egyházat vezető Jakab azonosságát is nehéz közelebről meghatározni. Ha a modern bibliakritika termékeit lapozzuk, kiderül, hogy három vagy négy (esetleg öt?) Jakab között válogathatunk.

Először is volt egy Jakab apostol, Zebedeus egyik fia és János apostol idősebb testvére. Őt I. Heródes Agrippa király Kr. u. 42 körül fejeztette le (vö.: ApCsel 12,1—2). Róla itt aligha lehet szó. Azután a szinoptikus apostol-listák szerint volt egy második Jakab apostol, akit „Alfeus fiának” neveznek (Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15). Itt kezdődnek a bonyodalmak. Márk szerint ugyanis „a kis Jakab” (*Iakóbos, ho mikros* = „ifjabb Jakab?”) anyja, Mária, jelen volt a kereszt alatt (15,40; vö.: Mt 27,56). Ezt a mai biblikusok egy része nem hajlandó Alfeus fiával azonosítani.³ Ugyanakkor a tizenkét apostolnak Lukács által kétszer is megadott névsorában (Lk 6,12—16; ApCsel 1,13) szerepel egy Júdás nevű apostol, akit az evangalista „Jakab Júdása” (görögül „loudas lakobou”) névvel azonosít. Nyilván az iskarióti Júdástól akarja megkülönböztetni. A biblikusok nagy száma ebben a kifejezésben a „Jakabot” Júdás apjának tekinti, mert a két férfinév birtokos esettel való összekapcsolása rendszerint az apára utal. Tehát „loudas lakobou” kifejezés „Jakab fia Júdást” jelentene. Eddig még minden elfogadható, legfeljebb az furcsa, hogy nem tudjuk, „az ifjabb Jakab” kinél ifjabb, azaz, kitől és miért van megkülönböztetve azzal a bizonyos „ho mikros” melléknévvel. Vagy csak kismövésű volt? Az első olvasók tudták, kicsoda, mi pedig már nem tudjuk? Vagy tudnunk kellene? A Jakabok listájának azonban még nincs vége. A legfontosabbat még nem említettük: „Jakabot, az Úr testvérét” a páli levelek (Gal 2,9. 12; 1Kor 15,7) és az Apostolok Cselekedetei (12,17; 15,13; 21,17—18) egyaránt fontos személyként írják le. Ő volt az első jeruzsálemi közösség feje, az ősegyház egyik „oszlopa” (Gal 2,9), a zsidókeresztények nagytekintélyű vezetője. Rá hivatkoztak Pál ellenségei — alappal vagy alap nélkül —, amikor őt gáncsolni próbálták és „más evangéliumot” terjesztettek (Gal 2,13). Jézusnak „Jakab nevű testvéréről” mint láttuk, a szinoptikusok is megemlékeznek. Ez volna a negyedik Jakab Jézus közvetlen környezetében. További zavaró körülmény, hogy amikor Máté és Márk Jézus testvéreit megnevezi (Mt 13,55; Mk 6,3), a testvérek között nemcsak Jakab, de Júdás is szerepel. Végül pedig az Újszövetség egyik rövid levelének szerzője magát „Júdásnak, Jakab testvérének” nevezi.

Itt kell egy pillanatra megállnunk. Ha minden eddigi felsorolt és független személynek kezelhető Jakabot valóban más és más sze-

mélynek tekintünk, akkor öt Jakabról volna szó, akik közül kettőnek József/Józet nevű testvére van és három valami módon közeli viszonyban áll egy Júdás nevű fontos újszövetségi személlyel: 1. Jézus „testvére”, akinek van egy Júdás nevű „testvére”, 2. a lukácsi apostolistákon szereplő Júdás „rokona” (sok feltételezés szerint apja) és 3. a Júdás-levél szerzőjének testvére.⁴ Nem tűnik-e valószínűtlennek, hogy itt valóban annyi *különböző* Jakabról (és Júdásról) van szó? Sajnos a szakirodalmat aláaknázza az a túlzott óvatosság, amellyel mindenki e kérdésben a „felekezeti előítélet” vagy „harmonizálás” látszatát el akarja kerülni.

Ha azonban a tudományos világ előítéletekkel szembeni allergikus félelmét egy pillanatra félretesszük, a „Jakabok” száma kettőre csökkenthető. A kereszt mellett álló „Jakab és Józet” anyja Kleofásnak volt a felesége (Jn 19,25). „Kleofás” nagyon könnyen lehet az „Alfeus” név egy másik változata.⁵ Ez a Jakab tehát, akinek anyja a kereszt alatt áll, Alfeus fia, egyike a tizenkettőnek, Józettel, Simonnal és Júdással együtt Jézus rokona.⁶ A „kis Jakab” elnevezést a tizenkettő csoportján belül kapta, hogy a Zebedeus-fia Jakabtól meg lehessen különböztetni. Jézus másik közeli rokona, Júdás („nem az iskarióti”: Jn 14,22) ugyancsak az első tanítványok közé tartozott. Hogy miért csak Lukácsnál került a tizenkettő listájára, sokféle módon magyarázható, de a legvalószínűbb a jánosi hagyomány befolyása. Lukács értesülése szerint ezt a második Júdást az iskarióti Júdástól a „Iakobou” melléknév alapján különböztették meg. Ez annyit jelentene, hogy a „Ioudas Iakobou” kifejezés helyes fordítása: a Jakabhoz (pontosabban: Jakab rokonságához) tartozó Júdás. Görögül a birtokos eset sok mindent képes kifejezni, nem lehet kategorikusan állítani, hogy a Júdás nevét követő birtokos esetben álló férfinév Júdás apját nevezi meg.⁷ A tizenkettő közé (legalábbis Lukács listája szerint) Jézusnak két rokona is tartozhatott. Annak ellenére, hogy Jézus fellépése elején a család — „a testvérek” — megosztott véleménnyel, sőt kételkedve fogadták működését, nem szükséges arra következtetnünk, hogy ez az elutasító magatartás egészen a feltámadásig tartott, és minden rokona kitartott benne. Köztudomású, hogy Gal 2,9 sok fejtörést ad mindazoknak, akik Jakabot nem akarják az „apostolok egyikének” elismerni: „A többi apostolt nem láttam, csak Jakabot, az Úr testvérét”. Ugyancsak 1Kor 15,7 szerint (ősegyházi hagyomány, amit Pál is átvett) Jézus megjelent „Jakabnak, majd *valamiennyi apostolnak* ... Mindkét mondat úgy magyarázható legkönnyebben, ha feltételezzük, hogy Pál a hagyománnyal egyetértve Jakabot az apostolok egyikének tekintette.⁸

Ha a fenti azonosításokat elfogadjuk, könnyen kiviláglik, miért tulajdonított a hagyomány két újszövetségi levelet *a két testvérnek, Jakabnak és Júdásnak, akik egymásnak és Jézusnak rokonai voltak*. Így Jakab leveleiben a címzés, amely „Izrael tizenkét törzsének” szól, elégséges módon azonosítja azt az apostolt, akikhez a zsidókeresztény hagyomány, mint elsőrangú tekintélyhez kötődött. Ez az a személy, akit Lukács „Jézus testvérének” mond, majd Hegesippus „Jakabnak, az Igaznak” nevez, sőt egy zsidó forrás, Flavius Josephus is elmondja, mekkora tekintélye volt Jeruzsálemben mindaddig, amíg a zelóták Kr. u. 62-ben ki nem végezték. A Júdás-levél szerzője viszont e személynek volt a testvére: Jakabra és nem magára az Üdvözítőre utal a Júdás-levélben a szerző megnevezése, hogy jelezze: ez a levél is ahhoz a zsidókeresztény hagyományhoz kapcsolódik, amelyet az ősegyházban Jakab apostol képviselt.

b) Műfaj és szerző

A címzésben említett — *feltételezett szerző* tehát Jakab, „az Úr testvére”. E pontban a kritikusok széles körben egyetértenek. Csak az „ifjabb Jakab”-bal való azonosításában képviseltünk olyan véleményt, amit a bibliatudományban ma kevesen támogatnak. A kifejtett érvek azt kívánták bemutatni, hogy ez a kérdés új átvizsgálásra szorul.

Megmarad viszont a kérdés: vajon a művet *valóban* a jeruzsálemi zsidókeresztény közösség egykori feje írta-e, vagy csak neki tulajdonította a hagyomány. Ennek megválaszolásához először a „levél” műfaját kell szemügyre venni.

Kevés kétség támadhat afelől, hogy nem igazi levélről van szó. Még csak olyan értelemben sem, ahogy Péter első levele apostoli körlevélnek minősülhet. Ez az írásmű nem egy konkrét egyházközséget tart szem előtt, gyakorlati kérdésekkel egyáltalán nem foglalkozik, nevet sem az elején, sem a végén nem említ, üzeneteket nem tartalmaz. A szerző személye teljesen eltűnik a tárgyilagosan előadott tanítás mögött. Speciális keresztény tanítás is — legalábbis első látásra — oly kevés van benne, hogy nem egy szakember arra gondolt: egy eredetileg zsidó írásmű keresztény „átíratával” van dolgunk. Ez a feltételezés azonban közelebbi vizsgálat után nem tartható.

A mű az Újszövetségen belül talán leginkább a Zsidókhoz írt levélhez hasonlít, amennyiben teológiai értekezés benyomását kelti. Míg azonban a Zsidókhoz írt levél a két szövetség viszonyáról és az ószövetségi írás krisztusi értelméről szól, de végső fokon krisztológiai irat, Jakab levele legtálálóbban „bölcse ségi könyvnek” mondható, ame-

lyet a szerző a keresztények számára vigaszul és erősítésül állított össze. Jak 1,5 adja meg a könyv alaphangját: „Ha pedig valamelyikőtök bölcsességre szorul, kérjen Istentől, aki mindenkinek ad bőséggel.”

Ez a műfaji meghatározás sok irodalmi jellegzetességet megmagyaráz. Mindenekelőtt a levél általános „moralizáló” — tehát erkölcs-tani és buzdító — hangneme közel áll a bölcsességi műfajhoz, amely az egész Ószövetségben virágzott. Stilisztikailag a képek, hasonlatok és metaforák ennek a műfajnak sajátosságai. Íme néhány példa:

„Fölkel ugyanis a nap és perzselő hevével elhervasztja a virágot: szirma lehull és színpompája odavész” (1,11).

„Aki csak hallgatja az Igét, de nem valósítja meg, hasonlít ahhoz az emberhez, aki tükörben szemléli természetes külsejét” (1,23).

„Például belép gyülekezetetekbe egy aranygyűrűs, fényes öltözetű ember...” (2,2).

„Ha a lónak zabolát vetünk a szájába, hogy engedelmességre szorítsuk, egész testét irányítani tudjuk” (3,3).

Ez a stílus végigvonul az egész művön (vö.: 3,4—5. 11—12; 4,13; 5,7). Ugyancsak jellemző az ún. „makarizmusok” használata, azaz a „boldog, aki” kezdetű intések és erkölcsi normák felállításai, amely nemcsak a bölcsességi könyvekre, de a Hegyi beszédre is jellemző (vö.: Jak 1,12; 5,11). A Hegyi beszédhez való hasonlóságok külön tanulmányt igényelnek. Nemcsak a parancsolatok értelmezése (2,10—13), de a nyelv megfékezésének témája (3,1—12), a belső magatartás és a külső bűnök viszonya (3,13—18), a „tökéletesség” eszménye — és még sorolhatnánk — csupa érintkezési pont a Hegyi beszéd eszményével és nyelvezetével. A „kétféle” bölcsesség — egyik „felülről” való, a másik „az ördögé” — egyszerre a késői bölcsességi könyvekre (Böl 7,25; 9,4. 9—10; Sir 1,1—4. 24) és a páli levelekben szereplő „evilági” és „isteni bölcsesség” ellentétére (1Kor 1,20), valamint „a Lélek gyümölcseire” (Gal 5,22—23) emlékeztet.

A Jakab-levél, mint újszövetségi „bölcsességi könyv”, hihetően jelzi annak zsidókeresztény hátterét. A Bölcsesség könyvével és a Jézus Sirák fiának könyvével való párhuzam azonban figyelmeztet arra, hogy ez a zsidó háttér erősen hellenizált, úgy, ahogy Alexandriában már a Kr. előtti 1. században virágzott. A műfaj önmagában tehát nem ad okot arra, hogy a könyvben a *jeruzsálemi* zsidókeresztény közösség gondolatvilágát fedezzük fel. A szöveg hibátlan, sőt elegáns görög stílusa a legtöbb szakembert arra a következtetésre vezette, hogy ma-

ga Jakab aligha írhatta ezt a levelet, legfeljebb „áttételesen” viseli Jakab tekintélyének pecsétjét.

Létezik-e a levélnek olyan különleges jellegzetessége, amely a Jakabnak való tulajdonítást közelebbről is megértetné? Két szempont merül fel. Az egyik az a hangsúly, amelyet a szerző a szegények ügyének felkarolására fektet (lásd 1,9—11; 2,14—26; 4,13—17). Az „Isten szegényeinek” lelkisége jellegzetesen zsidó eredetű, a Qumrán-irodalomban és az evangéliumok bizonyos fejezeteiben (pl. Lk 1—2; gondoljunk a *Magnificat* szövegére) világosan megjelenik. A levél tehát ebből a szempontból palesztinai zsidókeresztény gondolkodást tükröz és valamilyen értelemben Jakab hatásköréből származtatható. Van azonban egy különleges szempont is, amelynek ugyan a levél nem mindegyik méltatója tulajdonít fontosságot, de elvitathatatlanul jelen van a szövegben. A mű visszafogottan és a keresztény ortodoxia keretein belül, de félreérthetetlenül *vitába száll a római levél megigazulási teológiájával*, vagy pontosabban a római levélben kifejezett teológiai eszmék valamiféle korabeli (egyoldalú) magyarázatával.

A *hit és jócselekedetek viszonya* a levél egyetlen teológiai témája, amelyet hosszasan és bizonyos rendszerességgel ad elő (2,14—26). Természetesen egy szóval sem említi Pált vagy a római levelet, de kifejezései és példái (Ábrahám példájának elemzése), valamint vitázó stílusa azt mutatja, hogy olyan személyekkel szemben foglal állást, akik saját álláspontjuk megvédésére a római levél tekintélyét használják fel. Jakab levele teológiailag nem mond olyasmit, ami valóban szemben állna Pál felfogásával. Világos azonban, hogy ellenfelei szerint az üdvösség kizárólagos (alanyi) oka a hit, s ezzel a „kifogással” elhanyagolják mindazt, ami a levél szerzője számára a legfontosabb: a keresztény erkölcsi élet — erények és jócselekedetek — ápolását. A szerző valósággal „megsemmisíti” a páli teológia ilyen karikatúráját. Avval érvel, hogy az a hit, amelyet az erkölcsi élettől elszakítunk, semmit sem ér; ilyen hite „az ördögöknek is van” és mégis Isten kárhoztató ítéletét kapták (2,19). Látszólag Pállal szembeszállva, a Jakab-levél kifejezetten állítja, hogy Ábrahám nem csupán tettei alapján igazult meg. A hit ugyan „közreműködött”, de arra is szüksége volt, hogy hitét az engedelmesség aktusával kifejezze, vagyis Izsák feláldozására hajlandó legyen. Ilyen értelemben veendő Ter 15,6, amit Pál is idéz: „Ábrahám hitt Istennek, s ez megigazulására szolgált.” A levél folytatja: „Látjátok, hogy tettek által igazul meg az ember s nem csupán a hit által” (2,24). Luther ezt a szakaszt találta annyira elfogadhatatlannak, hogy Jakab levelét „szalma-levél”-nek (Strohbrief) ne-

vezte. Csak a felekezeti viták újabbkori elcsendesedése után vált világhosszá, hogy katolikus és protestáns hívők ezt a levelet se Pál, se egymás ellen nem használhatják. Ahogy Ravasz László kommentárjában olvassuk: „Jakab a Törvényről lényegében nem vélekedett másképpen, mint maga Jézus, s Pállal való ellentéte a következmények levonásában rejlik inkább, mint az elvekben.” Vagyis: nem a hitből való megigazulás tanát, hanem annak „téves következményeit ítéli el”.¹⁰

Ez a legutóbbi téma adja meg valószínűleg a választ arra, hogy ez az apostoli irat miért Jakab neve alatt került be a kánonba. A 2. századi ún. „antignosztikus” szentatyák (Irénéusz, Tertullián, alexandriai Kelemen, később Hippolytos és Origenész) az „apostoli tanítás” és az „apostoli hagyomány” mellett törtek lándzsát. Markionnal szemben hangsúlyozták, hogy Pál sosem fordult szembe a tizenkettővel, Jakabbal sem, akit a 2—3. századi források apostolként kezeltek. (Origenész az első, aki kifejezetten az „ifjabb Jakabnak”, Alfeus fiának tulajdonítja levelünket.) De ők is látták, hogy a Jakab-levél korrigál olyan téves állításokat, amelyekre a római levél adhat alkalmat: azt a bizonyos „antinomizmust” — mindenféle törvény félretevését, beleértve az erkölcsi törvényt és a tízparancsolatot —, amely a gnosztikus tanítók köreiből dívott. A gnoszticizmus eredetét nem ismerjük, de biztosan visszanyúl az 1. század végére. Egy zsidókeresztény irat, amely Pál teológiájának egyoldalú kiaknázása és gnosztikus irányban való eltorzítása ellen ilyen korán fellép, hihető módon tulajdonítható Szent Jakab szellemi gyermekének. Hiszen Pál maga is mondja, hogy azok, akik a Törvény megtartásának követelményével az ő egyházain belül felléptek, Jakabra *hivatkoztak*. Az Apostolok Cselekedeteiben Lukács már az 1. század végén azt próbálja bemutatni, hogy Pál és Jakab között nincs ellentét vagy szakadás, hiszen az apostoli zsinaton, sőt Pál utolsó jeruzsálemi útja alkalmával is egyetértettek. Követőik közt azonban a feszültség közismert volt. Erre Pál is utalt a római levél végén: „Küzdjetek velem együtt imáitokkal Istenhez folyamodva értem, hogy Júdeában megszabaduljak a hitetlenektől, és Jeruzsálemnek szánt szolgálatom a szentek előtt kedves legyen” (15,30—31). E közismert tényállást tükrözi a levél elején Jakab neve. Hogy Jakab maga mennyire vett részt a levél létrehozatalában, hogy „névét adta oda”, vagy talán csak a nevéhez kapcsolódó zsidókeresztény hagyománynak volt része a levél létrejöttében, a mai ismereteink alapján nem lehet eldönteni. Jakab neve mégis tájékozódást nyújt: elég pontosan közli, hogy az ősegyház sokrétű hagyományainak melyik csoportjából származik ez a levél. A válasz: szorosan kapcsolódik a Má-

té-evangéliumhoz és az alábbiakban tárgyalásra kerülő Júdás-levélhez.

Ha a levelet maga Jakab írta, akkor 62-ben történt kivégzése előtt keletkezett. Ez nem valószínű. Zsidókeresztény hagyományon alapuló bölcsességi könyvvél van dolgunk, amelyet igen korán Jakabnak, a jeruzsálemi zsidókeresztény egyház vezetőjének tulajdonítottak. De a művet magát valószínűleg később — talán Kr. u. 70 és 90 között — írták művelt görög nyelven és ismeretlen helyen.

3. Teológiai méltatás

Jakab levelét teológiai traktátusok ritkán idézik. A liturgiában aránylag kevés szerepet kapott. A II. Vatikáni Zsinat után megújított „Imaórák Liturgiája” (az új breviárium) szerencsés módon gyakrabban idéz belőle, mint a régi liturgia, főképp a hétköznapiak ún. rövid olvasmányaiban. Talán ahogy az Ószövetség bölcsességi könyveit is ritkábban olvassuk, ez az újszövetségi irat kevesebb vonzóerőt gyakorol a keresztényekre. El kell ismerni, hogy maga a levél Jézus Krisztust kifejezetten csak kétszer említi (1,1; 2,1), vagyis sem krisztológiát nem tartalmaz, sem a kereszt vagy az Egyház teológiájáról nem mond sokat. Prédikáló stílusa kulturálisan idegen — képeit és hasonlatait nem szívessen használjuk. A mű bizonyos fokú elhanyagolása szinte hagyományos. Nemcsak a kánonban elfoglalt helye volt vitatott (cezáriai Eusebius a 4. században még a „kétes” könyvek közé sorolta), hanem szentatyák is aránylag kevesen kommentálták, használták.

A reformáció után vált világossá, hogy a mű a páli megigazulástan szélsőséges értelmezése ellen nyújt biztonságot, s ezért az „antino-mista” irányzatokra fékező hatással volt. Ez növelte népszerűségét a katolikus egyházon belül, a protestáns keresztények között viszont csökkentette. Persze a Jakab-levelet is lehet használni téves értelemben, főleg, ha valaki a hitből való megigazulás alapelvét akarta „hitből és cselekedetekből” való megigazulássá átalakítani. A tridenti zsinat azonban e kérdésben rendkívül kiegyensúlyozott módon foglalta össze az akkor már sok évszázados dogmatikai hagyományt. Manapság sok protestáns is elismeri, hogy a tridenti zsinatnak a megigazulásról szóló dekrétuma a páli alapelveknek megfelel: nemcsak a páli „hitből való megigazulás tanítását” képviseli hűségesen, de a megigazulásból fakadó erkölcsi köteleességeknek is megadja a megfelelő helyet. Így kizárja minden *olyan hitből való megigazulás* lehetőségét,

amely a Jakab-levél szerint „halott”, mert nélkülözi a cselekedeteket, vagyis a morális élet átalakulását nem vonja magával.

A levél utolsó szakasza a szentségtanban jutott jelentős szerephez. A katolikus hagyomány Jak 5,13—18-t a betegek szentségének legőszibb leírásának tartja. A protestáns felekezetek ezt a szentséget egyhangúan elvetették. A tridenti zsinat azonban a betegek olajának itt leírt rítusát a hét szentség közé sorolta, és a szöveget is ebben az értelemben magyarázta. A mai egzegéták mind elismerik, hogy olyan ősegyházi rítusról van szó, amelyet

a) a „presbiterek”, vagyis az apostoli egyházak kézzeláttal felhatalmazott előjárói végeztek,

b) olajjal való megkenés és az „Úr nevében” való imádság kíséretében vitték véghez,

c) éspedig acélból, hogy a betegek lelki és testi szükségleteikben kegyelmi megerősítést kapjanak.

Ezen túl *pusztá* filológiai egzegézis nem képes eldönteni, hogy itt valóban — a későbbi szakfoglalom alapján — „szentségről” van-e szó, amelyet analóg értelemben a keresztség és az Eukarisztia jelei mellé lehet sorolni. A betegek szentségének kérdése világos módon nem pusztán egzegetikai, hanem dogmatikai jellegű. Mind katolikus, mind protestáns hittudósok elismerik a „dogmafejlődés” legitim tényét, csak más és más módon alkalmazzák erre a szentségi hagyományra.¹

Jegyzetek

1 A magyar protestáns szóhasználat éppen a félreértés elkerülése végett a „közönséges levelek” kifejezést használja. Ravasz László így ír: „Már a 2. század végétől „katolikus — magyar fordítás szerint »közönséges« — leveleknek nevezik, mert nem egyes gyülekezetekhez szólnak, hanem az egész keresztyénséghez” (Az Újszövetség magyarázata, Budapest 1991, II. 277). A régi magyar nyelv a „közönséges” szóval a latin „generalis” vagy inkább a „communis” szót fordította, amely ezeknek a leveleknek sosem volt összefoglaló neve. Meggondolandó, hogy a nagy nyugati nyelvekben a protestánsok is megtartották a „catholic epistles” vagy „édítres catholiques” kifejezést.

2 Historia ecclesiastica III,25.

3 Vö.: J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I—IX*, AB 28A, 1981, 619. Máté és Márk ennek a Máriának két fiát nevezi meg: Jakabot és Józsefet (Mt), illetőleg Jakabot és Józset (Mk). Mk 6, 3 és Mt 13,55 szerint viszont Jézus „testvéreinek” neve: Jakab, Józset (Mt: József), Júdás és Simon.

4 Van még egy adatunk egy Júdás nevű tanítványról: Jn 14,22 szerint az utolsó vacsora után szólal fel egy ilyen nevű tanítvány, aki neve mellé az evangélista hozzáteszi: „nem az iskarióti”. Az ő személyét legtöbb szerző szívesen azonosítja azzal a Júdással, aki Lukácsnál az apostol-listán áll.

5 Ez a feltételezés jogos vita tárgya. Már az ókorban felmerült (Aranyszájú Szent János), ma kevesen támogatják. Mégsem tekinthető lezárt kérdésnek. Elvitathatlan tény ugyanis, hogy a szemita nevek a görögbetűs átírás során sok viszontagságon mentek keresztül. A nevek összekeveredése és átalakulása az Újszövetségben ezért gyakori. Az „Alfeus” név szemita változatának elején a héber „het” betű (kemény „h” vagy „ch”) a kiejtésben könnyen hasonul a „k”-nak megfelelő hanghoz. Továbbá az „f” és „p” héberül és arámul azonos betűvel íródik. Tehát a két héber név, „Chalfai” (= Alfeus) és „Klopa” (= Klopász vagy Kleofás) azonos mássalhangzósort alkot. Ilyen helyzetből adódik legkönnyebben egy név félreértése vagy átalakítása.

6 Amit itt előadunk, sok részletében nem új, de nem is jelenti szükségképpen mindannak a „felmelegítését”, amit Szent Jeromos Helvidius ellen „Jézus testvéreiről” előadott. Főleg azt nem szükséges pl. feltételezni, hogy Klópás/Alfeus felesége és Jézus anyja testvérek voltak. Ez esetben a két nővér neve aligha lehetett Mária. Sajnos a felekezeti villongások a kérdést Mária szüzességének dogmatikai kérdésére szűkítették le. Kevés figyelmet kapott viszont a kérdés: miért kezelik már a 2. századi szerzők Jakabot, az Úr testvérét, apostolnak, és hogyan keletkezett az a hagyomány, amelyet már Hegesippus képvisel, majd Origenész, végül Epifánusz alakított tovább, hogy ti. ez a Jakab Kleofás vagy pedig Alfeus fia, tehát az egyik apostollal azonos. Az itt közölt elképzelést nem lehet egyszerűen túlhaladottnak tekinteni: a legújabb kritikái munkák csak negatív értelemben jutottak egyhangú eredményre, miközben ugyanannyi problémát teremtettek, mint amennyit meg akartak oldani.

7 Vö.: Jn 19,25: „Kleofás Máriá”-ja. Így, egyszerű birtokos esettel. A legtöbb szerző nem csinál abból problémát, hogy Kleofás a férj, nem az apa neve. Schnackenburg azonban kifejezetten elismeri, Kleofás „nyelvtanilag” jelentheti Mária fiát vagy apját, vagy bárki más olyan személyt, akire vonatkoztatva ezt az asszonyt kortársai a többi Máriától megkülönböztették.

8 Tudjuk, hogy a vita végeláthatatlan. Hiszen az „apostolok” és „a tizenkettő” nem azonos fogalom. Csakhogy mindkét idézett szövegben szemmel láthatólag Jézus *eredeti apostolairól* van szó, olyan apostolokról, mint Péter és János.

9 Lásd: T. W. Leahy kiértékelését: „Ez a szakasz egyedülálló, amennyiben egyetlen téma összefüggő és viszonylag hosszú kifejtését tartalmazza.” „The Epistle of James”: *NJC* 58:18—24, 912—3.

10 Az *Újszövetség magyarázata* II, Budapest 1991, 282. Szó szerint idéztünk, de Ravasz püspök nyilván tévesen levont „következtetésekre”, nem a „következményekre” gondolt.

11 Magyar földön a felekezeti viták téves alapon való folytatásának nagy hagyományai vannak. Ravasz László egyébként értékes kommentárja rosszul informált módon támadja e szakasz értelmezését a katolikus egyházban: „A r. kat. egyház ebből a perikópából fejtette ki az utolsó kenet sákramentumát (sic!). Akkor kell kiszolgáltatni, amikor a gyógyulás kizártnak tartható. Az utolsó kenet a meghalás sákramentuma. Nem Jézus szerezte; az olajhoz semmiféle kegyelemigéret nem fűződik” (*Az Újszövetség magyarázata* II, Budapest 1991, 298). Ugyanakkor Ravasz kommentárja az amerikai protestáns *Christian Science* felekezetet is (amit többször is hibásan *Christian Science*-nak nevez) Jak 5,13–18-ból vezeti le és a „ráolvasás, kuruzslás, vaskos mágia” gyakorlatával vádolja. Arról nincs szó, hogy egy szóval is védjük a *Christian Science* teológiáját, de a tények mégis fontosak: ez a protestáns felekezet nemcsak a Jakab-levele épül; tévedései a test és lélek, a bűn és betegség, a kegyelem és a fizikai egészség viszonyának téves megértésére alapozódnak. A felekezetek viszonyát téves adatok közzététele csak tovább rontja. A katolikus tanításban a „betegek szentsége” nem a „meghalás sákramentuma”, a szentség másodlagos, testi kegyelme éppen a testi megkönnyebbülés, sőt esetleg a gyógyulás maga.

HUSZONKETTEDIK FEJEZET

PÉTER ELSŐ LEVELE

1. Szerzőség és történelmi háttér

A katolikus levelek között ez a legkorábbi mű. Annyira régi, hogy a fenti rendszerezésbe egész pontosan nem is illik bele. Nem mondható, hogy „minden egyháznak” íródott, bár a címzés szerint nem is egyetlen egyházközösségnek szól. Bármennyire anakronisztikus is azt mondani, hogy ez az első „pápai enciklika”, egyáltalán nem téves valamilyen ősi „apostoli körlevelet” látni benne, amelyet Kis-Ázsia minden tartományában körbe adtak, mielőtt valóban az egész Egyház birtoka lett. Régi hagyomány szerint a sokat emlegetett Pápiász is használta mint Péter levelét. Ezt Eusebius jegyezte fel, aki egyébként nem szívesen mond jót Pápiásról.¹

A bibliakritika a levél hitelességének kérdését a 18. század óta latolgatja, de nem tud dűlőre jutni. Egyelőre lehetetlen eldönteni, hogy a levél Péter apostol halála előtt keletkezett-e. Tartalmát és stílusát tekintve nincs semmi tájékozódási pontunk. A levél maga jelzi, hogy mint irodalmi mű nem Péter írása, hanem az a Szílánusz vagy Szilvánusz készítette, aki az Apostolok Cselekedetei szerint Márk utódjaként lett Pál apostol hittérítő-társa, miután Barnabás és Márk elszakadtak tőle. Mindenesetre meglepő, hogy ez a Szílánusz most Péter nevében levelet fogalmaz Kis-Ázsia keresztényei számára, amelyben Márk, Péter apostol „fia” is üdvözlétét küldi.

A levél azt mondja, hogy „Babilonban” kelt. Ma a kritikusok már nem vitatják, hogy ez a „Babilon” név Róma fedőneve. A fedőnév azt is jelképezi, hogy Róma, mint a birodalom fővárosa, itt is, akárcsak a Jelenések könyvében (17. fejezet), Isten népének ellensége és üldözője lett. Ezen a ponton túl a vélemények megoszlanak. Nem meggyőző az a felfogás, hogy Péternek semmi oka nem volt Kis-Ázsiába levelet küldeni, hiszen ott nem folytatott missziós tevékenységet. A válasz: azt, hogy Korintusban „hívei voltak” nem tudnánk, ha az első korin-

tusi levél egyik megjegyzése fel nem jegyezte volna (vö.: 1Kor 1,12). Péter missziós körútjairól túl keveset tudunk ahhoz, hogy bármit is ki lehetne zárni. Az az érv, hogy Szilvánusz nem Péter, hanem Pál munkatársa volt, szintén nem perdöntő érv. A válasz: nem tudjuk, hogy a hatvanas években Szilvánusz kinek volt munkatársa hiszen azt sem tudjuk, hogy kit végeztek ki előbb, Pétert-e vagy Pált. Mindkét esetben sok lehetőség között lehet választani, de az adatok hiányában csak találgatásra tudunk szorítkozni.

A levél önmaga nem sokat mond a saját hitelessége kérdésében, hiszen utolsó verseiben kifejezett utalás van arra, hogy ezt Péter „Szilvánusz révén” írta. Ez pedig nyomban azt jelenti, hogy a levél szövege nem követeli meg, hogy Péternek irodalmi szerzőséget tulajdonítsunk. A hitelesség kérdése így csak egy szempontra korlátozódik: Péter halála után, vagy még életében (s ez esetben tudtával és beleegyezésével) készült-e ez a levél? A bibliakritika a posztumusz megoldás felé hajlik, de biztosat nem volt hajlandó mondani. A levélben nincs semmi anakronizmus, semmi olyan mondat vagy adat, ami kizárná azt, hogy Péter élete végén, de még életében keletkezett. Ezért például Raymond Brown egyik legújabb könyvében is (*Antioch and Rome*), mindkét lehetőséget figyelembe veszi és megpróbál semleges maradni.

Azt gondoljuk azonban, hogy a kérdés éppen az ún. pszeudoepigráfia jellegzetességei alapján mégis nagy valószínűséggel eldönthető. Ha ugyanis az apostol halála után íródott volna, a levél végén nem találnánk utalást Szilvánusz szerepére. A „pszeudoepigrafikus” művekben egyetlen példa sincs arra, hogy — mondhatnánk — „saját hitelüket rontanák”. Egy olyan mű esetében, amelyet a szerző halála után írnak és tulajdonítanak neki, soha nincs arról szó, hogy a szöveget nem ő szerkesztette. Ez nemcsak a másodlagos páli levelekre vonatkozik, hanem jellemző Péter második levelére is, amely pedig jóval Péter halála után íródott, de nem tartalmaz egyetlen utalást sem arra, hogy az irodalmi szerző nem az apostol lett volna. Ellenkezőleg, az efféle „másodlagosan” vagy utólagosan apostoli tekintéllyel felruházott levelek személyes utalásokkal próbálják az olvasó szemében az apostoli tekintély tényét fenntartani és megerősíteni. Így pl. a második Péter-levél első személyben mondja el a színéváltozás élményét: „amikor vele voltunk a szent hegyen” (1,18). Szilvánusz nevének említése más okból sem illik össze egy „posztumusz” levél feltételezésével. Szilvánusz az első tesszalonikai levél társszerzője, és az első korintusi levél valamint az Apostolok Cselekedetei alapján

közismerten páli tanítvány. Ha neve egy apostoli tekintélyű de posztumusz levélben szerepelne, az akkor inkább páli levél volna, nem Péter levele. Az a feltételezés pedig, hogy Szilvánusz említése és szerzősége is „fiktív” — tehát nem alapul tényeken —, végképp értelmetlennek tűnik: a levél hitelességének ez a „lefokozása” vajon miféle gyakorlati célt szolgálna? Arra, hogy a levél korlátozza a maga apostoli eredetét, mert közli, hogy Péter apostol „más által” alkotta meg, a legkielégítőbb magyarázat az, hogy valóban Péter korában íródott, amikor még az egyházban közismert volt a tény, hogy az apostolnak nem volt műveltsége, nyelvtudása vagy képzettsége ahhoz, hogy ilyen írásművet maga létrehozson.

A levél konkrét történelmi háttere evvel még továbbra is homályban marad. Legvalószínűbbnek az a felfogás tűnik, hogy Péter miszsiós tevékenysége nemcsak Korintusban, hanem Kis-Azsia különféle tartományában is sikerrel járt. Az az apostol, akit Pál a Galatalevélben a körülmetélés és a mózesi törvény dolgában túlságosan megalkuvónak vagy félénknek mutatott be, apostoli tekintélyét valószínűleg sok pogányból megtért keresztény felett is gyakorolta. Ahogy a Galata-levél kérlelhetetlen szerzője a római levélben már jóval több engedékenységet mutat csak azért, hogy a zsidókeresztények érzékenységét tiszteletben tartsa, úgy Péter is a pogányok misszióját valószínűleg egyre nagyobb odaadással és bátorsággal szorgalmazta. Ezért nem kell csodálkoznunk, hogy Péter első levele elsősorban pogányságból megtért keresztényeket tart szemé előtt. Hogy ezeknek a kis-ázsiai keresztényeknek miért éppen Szent Péter ír (vagy írat) körlevelet, nehéz megállapítani. Vajon ő volt ezeknek a közösségeknek az alapítója? Vajon Szilvánusszal olyan levelet készített, amely által — a páli példa alapján — a maga apostoli jelenlétét meg tudta sokszorozni? Ez utóbbi feltevés mellett szól az a meglátás, hogy a levél nagyrésze (1,13—4,11) egy keresztelési szertartásra készült beszéd elemeit foglalja magában, sőt nyíltan mondja, hogy a keresztség „most” megy végbe (3,21), vagyis a levelet részben vagy egészben egy tényleges keresztségi szertartás keretében kellett felolvasni. A protestáns Bo Reicke kommentárja azt feltételezi, hogy a körlevél az újonnan megkeresztelték számára biztosította Péter apostol levél formájában való jelenlétét és egy bérnálási liturgia részeként volt használatban.² Nem lehet kizárni persze azt sem, hogy csak az eredeti anyag, amit Szilvánusz a levél megírásához felhasznált, volt egy keresztségi vagy bérnálási beszéd, s ehhez járult más témák ki-

dolgozása, amelyet Szilvánusz önszántából, vagy az apostol megbízásából hajtott végre.

Nincs kétség aziránt, hogy a levél egyrészt igen sok páli kifejezést és teológiai fogalmat használ, másrészt nem mondható páli levél tudatos utánzatának. Egy-két fontos és visszatérő pontjában ugyanis konkrét egyházi helyzetet tart szem előtt. Ez a konkrét helyzet vagy tényleges keresztényüldözés, vagy annak közeli lehetősége. Akik a levelet posztumusz műnek tartják, arra hivatkoznak, hogy Kis-Ázsiában általános üldözésre csak Domitianus idejében (90 után), sőt esetleg csak később, Trajánusz alatt (110 után) került sor. Ez a feltevés ismét sántít. Domitianus alatt az üldöztetés központi problémája a „császár-imádat” hivatalos bevezetése volt: a császár „génuszának” kellett szobra jelenlétében áldozatot bemutatni. Erre azonban a levél egy szóval sem utal. Kr. u. 110 után viszont szinte lehetetlen a levelet keltezni: Pápiász Trajánusz idejében élt és ő már mint Péter művét ismerte és használta a levelet. Marad tehát Néró kora, amikor Rómában 64 és 68 között a keresztényeket súlyos üldözés érte.

Bo Reicke úgy gondolja, hogy Péter a nérói üldözés idején küldi a levelet Kis-Ázsiába, hogy apostoli tekintélyével a keresztényeket minden államellenes mozgalomtól óvja. Így akarja biztosítani, hogy az üldözés ne szélesedjék ki. Reicke szerint a kis-ázsiai városok szegény sorsú lakossága gazdasági és politikai nyomás alatt élt, és a városok zömében nem hellenizált — tehát barbár — munkásrétege könnyen politikai agitáció áldozatává válhatott. Ez valóban megmagyarázza, miért buzdít a levél akkora gonddal a hatóságok iránti tiszteletre (2,13—17) és miért hangsúlyozza egyoldalúan a szolgák köteles engedelmességét gazdáik iránt (2,18—25). Ilyen helyzetnek felel meg az a meggondolás, hogy jobb tiszta lelkiismerettel szenvedni, mint törvénytelenésekbe (magyarul zendülésekbe) keveredve nyerni el a megérdemelt büntetést (3,17). Mindezek a témák különös módon időszerűvé teszik a keresztre feszített Krisztus követésének gondolatát, amely szinte teljesen áthatja a levelet. Ez alapjaiban páli gondolkör, de a páli leveleket ritkán hatja át az üldözések félelmetes gondolja. Ugyanakkor az állami szervek iránti tisztelet és alattvalói hűség is páli gondolat, amely elsősorban a római levélben kapott kifejezést (13,1—7). Szilvánusz ezekben a témákban s az idevonatkozó páli gondolatokban nyilván jártas volt. A levél klasszikusan megfogalmazott jó stílusú görög szöveg, a benne idézett ószövetségi szövegek rendszeresen a Hetvenes fordítást és nem a héber szöveget tükrözik.

Mindez ismét hellenisztikus műveltségű szerzőre utal, és Szilvánusz irodalmi szerzőségét valószínűsíti.

2. A levél tartalma és gondolatmenete

A felkészületlen olvasó Péter első levelében nehezen találja meg a belső szerkezetet. Fennáll tehát a gyanú, hogy Szilvánusz különféle forrásokat használt. Maga a keresztségi homília, amelyet a levél közöl, egy eredetileg rövidebb szöveg kibővítése által keletkezhetett. Bultmann, majd később a francia domonkos atya, M.-É. Boismard úgy vélték, hogy a levél az őskeresztény keresztségi liturgiából is tartalmaz elemeket.³

A mű a páli levelek szerint indul: a címzést és üdvözlétet hálaadás követi, amely 1,3-ban kezdődik. Ez a hálaadó ima azonban hamarosan egy homília stílusában folytatódik. Három vers után már egy felszólító mondat jelenik meg: „Örüljetez tehát, ha esetleg kissé szomorúságot szenvedtetek is...” (1,6). Ezt ismét érvelő és tanító mondatok követik. Igen meglepő a 8.vers, amely anélkül, hogy szándékosan próbálná Péter apostol szerzőségét aláhúzni, igazában csak úgy érthető, ha az, aki itt szól, maga szemtanúja volt Jézus életének: „Őt ugyanis bár nem láttátok, szeretitek, és minthogy most anélkül, hogy látnátok, hisztek benne, egykor majd kimondhatatlan és megdicsőült örömmel ujjongani fogtok, amikor majd eléritek hitetek célját, lelketek üdvösségét.” A mondat arra utal, hogy a szerző szemszögéből Jézus szeretete feltételezi Jézus látását (éspedig múlt időben), vagyis a találkozást Vele még az Ő földi életében. A hit azonban lehetővé teszi, hogy fizikai látás nélkül is ragaszkodjunk hozzá és szeressük őt, s ez a látás nélkül születő hit majd elvezet az eszkatológikus örömhöz, amely nyilván egy másféle „megdicsőült” világhoz (és azon belül való „látáshoz”) tartozik. Annak ellenére, hogy a levél egyébként sem témái, sem stílusa, sem szókincse alapján nem emlékeztet a János-evangéliumra, itt — rögtön az elején — mintegy véletlenül elénk tárja Jn 20—21 legfontosabb mondanivalóját: „Boldogok, akik nem látnak és hisznek” (Jn 20,29), valamint Péter tagadásának hármas „feloldozását”: „Simon, János fia, szeretsz-e engem?... tudod Uram, hogy szeretlek” (21,16). Arról alig lehet szó, hogy a Jn 20—21 és az első Péter levél ezen verse között közvetlen irodalmi kapcsolat létezett volna. De a két szöveg eszmei rokonsága elárulja, hogy a Jn 21 mögött olyan hagyomány áll, amely nemcsak Péter vértanúságáról tud (vö.: 21,18),

hanem Péternek Jézus iránt való személyes szeretetét is — ahogy az 1Pét 1,8-ban közvetve és spontán módon tükröződik — mint hagyományos adatot az apostol személyéről megrajzolt képbe befoglalta.

A „keresztségi beszéd” következő versei igen fontos tanítást tartalmaznak az Ó- és Újszövetség kapcsolatáról. A prófétákban működő Szentlélek arra készítette őket, hogy előre meghirdessék Jézus szenvedéseit és az azokat követő megdicsőülést (1,11). Az ószövetségi kinyilatkoztatások tehát „nektek szolgálnak”, azaz a keresztényeknek, mert a mennyből már *most* elküldött Lélek a hithirdetők előtt feltárta az Írások értelmét (1,12). Ez páli tanítás, amely a római levélben is kifejeződik, de itt a szöveg azzal, hogy a Lélek elküldését *kétszer* említi (először a prófétákkal, majd a hithirdetőkkel kapcsolatban) az Ószövetség sugalmazott jellegét sokkal erősebben kidomborítja. Ugyanakkor az apostoli hithirdetést messzemenőleg, mint a sugalmazott írássok sugalmazott magyarázatát mutatja be. Ezzel az 1Pét 1,10—12 annak a patrisztikus egzegézisnek az alapjait fekteti le, amely az ószövetségi iratokat mindenekelőtt „Krisztusban”, azaz Krisztusra vonatkoztatva kívánja magyarázni.¹ A szerző maga is megvalósítja azokat az elveket, amelyeket kimond: következő fejezeteiben bőségesen használja az ószövetségi írásokat. Mind a Krisztustól jövő megváltást, mind a krisztusi életmódot úgy fejt ki, hogy közben az Ószövetség fontos teológiai témáira épít. Megszentelődésünk Krisztusban a Leviták könyvének követelményét valósítja meg: „Szentek legyetek, mert én is szent vagyok” (Lev 4,11). Krisztus áldozata a Kivonulás történetében szereplő húsvéti „hibátlan bárány” áldozatának megvalósulása (Kiv 12,5; Lev 22,19—25). A krisztusi élet megpróbáltatásait a szerző „vándorláshoz” hasonlítja (1Pét 1,17), ami ebben az összefüggésben a zsidó nép pusztai vándorlását idézi fel.

A levélben a buzdítás és a tanítás állandóan egybefonódik: a páli levelek az irodalmi forma ilyen sűrű váltogatását (mint pl. 1Pét 1,20—25 verseinek egymásutánja) nem ismerik. De a szerző itt is ószövetségi szöveg köré (Iz 40,6—8) csoportosítja mondanivalóját: az ige, mint örök életet termő mag eredetében evangéliumi téma (lásd a magvető példabeszédét), de így az izajási szöveg háttérében értelme elmélyül. „Az Úr igéje örökre magmarad”, mondja az Írás, vagyis a mag bennünk nem a régi „veszendő” életnek, hanem egy új, örökké tartó életnek válik forrásává.

Krisztus és az „újszülött” keresztények — az újonnan megkeresztelteltek — szétválaszthatatlan egységét is bibliai szöveg alapján fejt ki. Krisztus a szegletkő, a benne hívők mint a kövek ráépülnek, lelki

templommá válnak, amelyben életük lesz a bemutatott áldozat. Aki Krisztusra épít, azt nem éri szegény, aki viszont nem hisz, az ebben a szegletkőben botránykövet talál magának: a kőben megbotlik és elbukik. (A főbb ószövetségi szövegek: Zs 118,2 amelyet a szerző az Iz 28,16-hoz kapcsol, majd az Iz 8,4-gyel szembeállít.)

A szerző a keresztény életformát ellentétek tükrében vázolja fel. Aki Krisztusé, az az Isten népének része, és mint ilyen „választott nemzetségnek, királyi papságnak és választott népnek” lett része (2,9 vö.: Kiv 19,6). Ugyanakkor a keresztények földi életükben „vándorok és hontalanok” (2,11), — ez ugyancsak ószövetségi utalás: a keresztény élet a pusztai vándorlás szakaszához hasonló. A kép már a korintusi levelekben a keresztény élet próbatételeire utal (1Kor 10,1—13). De már Pál szövegében világos, hogy a mi vándorútunk nem a „betű” (a mózesi törvény), hanem a Lélek szolgálata. Ezért „teljes reményünk” nyíltan élénk tárul, hiszen Krisztus megváltásának titka — a dicsőségre vezető megpróbáltatás — kinyilvánult (2Kor 3,1—18). A Héber levél ugyancsak részletesen kidolgozza ezt a hasonlatot. Péter levele tehát közeli rokonságot mutat a páli örökséggel, de gazdagabban idézi az Ószövetséget, mint Pál, és a Zsidókhoz írt levéllel szemben kevésbé elvont és „értekező”, inkább buzdító. Sajátos tartalmúvá teszi Péter első levelét a napi megpróbáltatások, a pogány társadalomban elszenvedett méltatlanságok és Krisztus keresztjének szoros összekapcsolása.

A Péter-levélnek ez a különleges vonása minden bizonnyal a keresztények társadalmi helyzetének súlyosbodását jelzi. Az 1Pét 2,11—4,6 megértésének kulcsa a 2,12: „Viselkedjete helyesen a pogányok között”. A keresztények számbeli növekvése — elsősorban a szegény néprétegek között — feltűnést, irigységet és koholt rágalmakat eredményezett. Erkölcsaik szöges ellentétben álltak a kor általános életmódjával, s ez elsősorban az alsó néprétegek között, ahol „magánéletre” alig volt lehetőség, okozott feltűnést. A római császári palota romjai között a Palatinuszon megtalálták — képpel ábrázolva — a keresztények elleni vádat: keresztre feszített számárfejű embert imádnak. Ehhez járult a gyermekgyilkosság és szexuális orgiák vádjá, amelyre alighanem a János-evangélium eukarisztikus szövegei adtak alkalmat: „Ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok az ő véré...” (6,53—54). Ebben a helyzetben a keresztények helyzetét a levél igen tárgyilagos és reális módon méri fel. Péter levele óv minden lázadástól, minden társadalmi forrongásban való részvételtől. A híveket arra tanítja, hogy az államhatalomnak „az Úr kedvéért” enge-

delmeskedjenek (2,13). A cél az volna, hogy a keresztények életmódja megcáfolja a rágalmakat. De ha a rágalmakat nem is lehet megakadályozni, jobb ártatlanul szenvedni Krisztusért, koholt vádak alapján, mint valóságos bűnök miatt kerülni szembe a társadalommal és az államhatalommal (2,12. 19—20). „Hiszen erre kaptatok hivatást, mert Krisztus is szenvedett értetek” (2,21). Itt a szerző visszanyúl a *kereszt-hordozás* evangéliumi tanításához, amely a keresztény életforma velejárója, a krisztuskövetés lényeges része: „Aki utánam akar jönni, vegye fel keresztjét...” (Mk 8,34). A kereszt misztériumának központi szerepe Márk evangéliumában a legerősebb kapocs, amely Péter első levelét Péter tolmácsának evangéliumához köti.

A pasztorális levelekhez hasonlóan, Péter első levele szabályokat és buzdító szavakat tartalmaz különféle társadalmi csoportok számára. Ezek azonban jellegzetesen az elnyomott csoportokra összpontosulnak. Így a „felsőbbség” iránti engedelmesség szabályai feltehetőleg elsősorban a szegényekre (2,13—17), a következő versek a keresztény rabszolgákra (2,18—25), a házastársakra vonatkozókból hat vers a feleségekre (3,1—6) vonatkozik. Csak egy vers vonatkozik a férjekre (3,7). Az összefoglaló szavak is elsősorban a rossz bánásmóddal, igazságtalansággal és szidalmakkal szemben figyelmeztetnek arra, mit követel Krisztus példája (3,8—12). Mindez azt mutatja, hogy a címzettek nehéz politikai-társadalmi helyzetben a lázongás és forrongás veszélyében élnek. A levél arra figyelmeztet, hogy minden ilyen tevékenység csak még nagyobb nehézségeket okozna életükben. Az apostol ezért általánosságban is kitér Krisztus szenvedésének értelmére, beszél az Isten ítéletéről, majd a türelem és hosszantűrés erényét teológiailag próbálja megalapozni (3,13—4,6). Végül a keresztény eszkatológia tanúságával inti híveit türelemre, békés életre és — ez is új ebben a levélben — éberségre (4,4—5,11). „Az ördög, mint ordító oroszlán keresi” áldozatait. Ez a veszély azonban nemcsak a címzett közösséget fenyegeti, hiszen — mint mondja — hasonló helyzetben élnek a keresztények „szerte a világon” (5,8—9).

A befejező szakasz érdekessége, hogy Szilvánusz, az irodalmi szerző, ismét, akárcsak a levél elején, Péter személyes Jézus-élményére hivatkozik. Péter „synpresbyteros”-nak mondja magát. A magyar fordítás nehéz, mert a „presbyteros” itt egyházi funkciót jelent (a „vének” egyike, aki nem szükségképpen „öreg”, hanem „előljáró”). Korszerűsítve így fordíthatnánk: „én magam is előljáró” — tehát Péter társa a püspököknek és presbitereknek. Azonban nemcsak egy a sok közül, mert rögtön hozzáteszi: „Krisztus szenvedésének tanúja és

egyben a jövőben kinyilvánuló dicsőségének is részese” (5,1). Ez a kettős tény teszi Pétert püspöktársai között apostollá, sőt Pállal szemben is *eredeti apostollá*. Ő ugyanis látta a szenvedő Krisztust és az eljövendő dicsőségének is nemcsak szemlélője, hanem részese (szó szerint: „koinónos” = társa) volt, és pedig — ahogy ezt a második Péter levél értelmezi — nemcsak avval, hogy mint Pál, a feltámadt Jézussal találkozott, hanem, mint a tizenkettő között a kiváltságosak egyike, a színeváltozásnak tanúja volt (2Pét 1,16—19). A levél befejezése tehát megismétli, sőt megerősíti Péter különleges apostoli méltóságának gondolatát, és pedig olyan módon, hogy megvilágítsa: az övé az „eredeti” apostoli küldetés, amely még Pál apostollal szemben is egyedülálló tekintélyt biztosít a levél küldőjének, és így magának a levélnek is.

A befejezés ezt az egyébként „páli” stílusú, de azért tartalmilag egyedi levelet különleges tekintéllyel ruházza fel. Nem volna azonban helyes itt valami Péter/Pál vetélkedésre gondolni, amelyből aztán Péter a levélíró jóvoltából — mint aki nagyobb és tekintélyesebb — győztesként kerül ki. Arra inkább gondolhatunk, hogy Pál le-tartóztatását és fogságának megszigorítását olyan idők követték, amikor a még szabadlábon működő Péter fontossága a páli egyházak számára is megnőtt. Tőle, vagy legalábbis az ő nevében kellett irányítás-nak jönnie az egyre véresebben fenyegető üldözésekkel szemben.

Ha ez a levél valamikor Kr. u. 65 táján kelt, azon idők nyomasztó hangulatáról tanúskodik, amikor a zsidó háború elkerülhetetlensége egyre inkább világossá vált, a jeruzsálemi közösség Jakab halála után (Kr. u. 62) szétesőfélben volt, Pál sorsa megpecsételtnek látszott, s a parúzia és a végítélet dolgában ugyancsak csitítani kellett az apokaliptikus félelmekkel viaskodó keresztényeket. Ebben a helyzetben Péter levele (és Márk evangéliuma, amely talán ezidőben kelt, s amit a Péter-levél ajánlani látszik: 5,13) ugyanazt teszi, mint amit Pál tett a maga egyházainak helyi kríziseiben: a kereszt titkához menekül, azt állítja példaként az üldözésre készülő egyházak elé.

A levél szerkezetét csak nagy vonalakban vázoljuk fel, mert a részletek tekintetében a mű nem mutat átgondolt felépítést.

I. Címzés és köszöntés

(1,1—2)

II. A keresztény élet alapelemei

(keresztiségi/bérmálási beszéd)

(1,3—4,11)

A) Krisztus az üdvösségtörténetben

(1,3—12)

B) Szent élet és keresztény szeretet

(1,13—25)

C) AKrisztusra épült lelki templom	(2,1—10)
D) Hogyan éljenek a pogány környezetben	(2,11—3,12)
E) Kereszthordozás az üldöztetésben	(3,13—4,11)
III. A közeledő ítélet	(4,12—19)
IV. Az előljárók intése alázatra	(5,1—11)
V. Péter utószava	(5,12—14)

3. Teológiai mondanivaló

A tartalmi összefoglalás jelzi, hogy a levél se hosszabb, se rendszerezett teológiai mondanivalót nem tartalmaz. Mégis a szövegben — bár rövid és összefoglaló stílusban — az őskeresztény teológiai gondolkodás fontos megfigyeléseivel és fogalmaival találkozunk. Ezek egy része korábbi iratokban nem fordul elő (még páli levelekben sem), s ezért a levél teológiai jelentőségét nem szabad alábecsülni. Csak a legfontosabbakat említjük.

Az ún. keresztségi homília elején a keresztény élet, mint *újjaszületés* szerepel, amely egy „romolhatatlan, szeplőtelen, hervadhatatlan örökségre” teszi az embert méltóvá és jogosulttá (1,3—4). Az „újjaszületés” fogalma és a „halhatatlan”, vagy pontosabban „romolhatatlan” (aphthartés) jelző később újra megjelenik és a fejezet végén egy rövid szakasz központi mondanivalójává lesz (1,22—25). A későbbi teológia szaknyelve szerint itt a „kegyelemtan” körvonalai rajzolódnak ki, amelyre csak a jánosi iratokban található közeli párhuzam (Jn 1,13; 1Jn 3,3), de még a jánosi szövegekkel összehasonlítva is különleges értékeket tartalmaz. A „romolhatatlanság” (görögül „*aphtharsia*”) fogalma, amely később a görög patrisztikában a kegyelemtan egyik kulcskifejezése lett, az újszövetségi iratokban csak az első korintusi levélben szerepel többé-kevésbé hasonló értelemben. Ott Krisztus feltámadt testének és az idők végén feltámadó emberi testnek állapotát írja le (1Kor 15,35—54). Péter első levelében a szöveg rövidebb, de több síkra van kiterjesztve. A romolhatatlan élet magva, az Isten igéje. Ez maga is „romolhatatlan” (1Pét 1,23). A szerző teológiai módszeréhez híven idekapcsolja az izajási szöveget (Iz 40,6—8): „elhervad a fűszál és lehull a virág” (tehát romlandó), de az Isten igéje „élő és maradandó” — megmarad mindörökké, romolhatatlan (1,24—25a). A szövegből az is világos, hogy az Isten ő- és újszövetségi ígéről egyaránt szó van: az, amiről Izajás beszélt azonos az evangéliummal: „az örömhír igéjével, amelyet meghirdettek nektek” (1,25b). A keresztény

ennek az ígének az erejéből születik romolthatatlan életre, mert ezt a magot a hívó már most magában hordozza, nemcsak a feltámadáskor lesz benne része. Ugyanakkor Krisztus az örök életet már földi életében birtokolta (mai szaknyelven: ez az élet benne „megtestesült”), hiszen ahhoz, hogy az ígéből bennünk örök élet fakadjon, szükség volt a megváltásra, amely ismét csak nem „romlandó”⁵ ezüst vagy arany árán, hanem a szeplőtelen és hibátlan (húsvéti) Bárány vérének árán történt (1,18—19). Az új életet *még* csak reményben birtokoljuk, de *már* „örökségként” a miénk. Elővételeztük, a jogát már megkaptuk és vár ránk ugyanabban az életben, ahová Krisztust a feltámadás áthelyezte (1,3—4). Ez a kis „szintézis,” amely a romolthatatlanság fogalma köré épül, jelzi, hogy Péter levele mély gyökerekből táplálkozik. Az Iz 40,8 hasonló használata a szinoptikus hagyományban (vö.: Mt 24,35; Lk 21,33), a krisztusi megújulás, mint újjászületés a Máté-evangéliumban is fellelhető (vö. 19,28). Az Isten ígéje, mint „mag” Jézusnak arra az egyetlen példabeszédére megy vissza, amit Márk evangéliuma részletesen elmond, kidolgoz és megmagyaráz (4,1—9. 13—20). S természetesen a keresztény élet mint isteni, halhatatlan életben való részesedés, amelynek forrása az Isten és kiteljesedése a feltámadás után következő örök élet, elsősorban a jánosi iratokban kerül kifejtésre.

Fent már említettük az 1Pét 1,10—12 fontosságát, amennyiben ez a szakasz egyetlen körmondatban az egyetemes üdvörténet keretét megrajzolja, természetesen szentháromságos szerkezettel. Még hozzá kell tenni: a 12. vers végén a szerző ezt az üdvörténeti keretet maximálisan kitágítja, amikor ott az angyalok világát is bevonja. A világ üdvösségének drámáját az angyalok tevékenyen figyelik. Amikor a Lélek leszáll, hogy az embereket az isteni életbe beiktassa, az angyalok „vágyakozva nézik” az üdvösség titkának kibontakozását, megvalósulását. Ez a szempont más újszövetségi könyvekből sem hiányzik (vö.: pl. Mk 1,13; Jn 1,51; Zsid 1,14), de itt egyedülálló az a gondolat, hogy az üdvösségtörténet kibontakozása az angyalok számára is kinyilatkoztatás és számukra is örömhír. A keresztény teológia már az első századokban táplálkozott ebből a meglátásból: Istennek egyetlen országa van, minden értelmes és szabad teremtmény ugyanannak az országnak részese és társörököse.

Nincs helyünk itt részletesen elemezni mindazt amit Péter első levele a keresztről és a szenvedésről mond. Elég legyen azt hangsúlyozni, hogy a szöveg fő érdeme itt is a szintézis. Beszél a „Krisztus vére által való meghintésünkről” (1,3), amellyel az ószövetségi kiengeszte-

lés évenként megismétlő szertartására utal (Jóm Kippúr).⁶ Ugyanakkor Krisztus szenvedése történeti esemény, amelynek a szerző „tanúja” (5,1). Egyben a Kivonulás bárányáldozata is Benne valósul meg tökéletesen (1,19). Az Ő szenvedése az ártatlan és türelmes tűrés példaképe, amely az embert legnehezebb sorsán is átsegíti (2,19–20): az Ő testét olyan „sajgó sebek” borították, amelyek minket meggyógyítanak (2,24). A gonosszággal szemben ez a krisztusi szenvedés vértéz fel (3,9), a boldog életet az üldöztetés közben is lehetővé teszi (3,13–14); megtisztít és megszabadít (3,21). Legegyszerűbb szépségében talán ebben a mondatban ragyog: „Örüljete, ha részt vehettek Krisztus szenvedéseiben” (4,13).

Péter levelének szinte „szolgai” megalázkodása egy kegyetlen és keresztényüldöző államhatalom előtt egyes esetekben zavarba ejtette a teológusokat. Így például a nemzeti szocializmus idején értelmezése súlyos problémát okozott a német evangélikusoknak. A valóságban azonban az 1Pét 2,13–17 nem tekinthető „államelméletnek”, de igenis a pogány világgal szemben tanúsítandó keresztény okosság és alázat kifejtése anélkül, hogy minden helyzetben az utolsó szót jelenthetné. Főképp az önvédelem és a joggal való megakadályozásának kötelességéről nem beszél, — de ez nem is témája. Jó példa arra, hogy lássuk: az Újszövetségen belül a szövegek kiegészítik egymást és csak a kánon egésze tekinthető (és az is csak szerves egységben az élő tanítás hagyományával) az apostoli örökség egészének.

Jegyzetek

1 *Historia ecclesiastica* III,39. 17.

2 Reicke, aki svéd protestáns, kommentárját angolul adta ki. Ebben bérnálási vagy „konfirmációs” beszédnek nevezi a levél nagyobb részét („perhaps the speech should be called a confirmation sermon”). Úgy gondolja, hogy az apostoli levelet, vagy annak egy részét, ilyen bérnálási liturgia keretében használták: így az apostol saját szavaival is jelen volt, amikor az újonnan kereszttelt hívekre lehvtták a Szentlélek. Reicke az ApCsel 8,14–17-re hivatkozik: Péter és János a samáriai keresztényeket meglátogatva „imádkoztak értük, hogy rájuk szálljon a Szentlélek... Addig csak Jézus nevében voltak megkeresztelve” (*Epistles of Peter, James and Jude, Anchor Bible 37, Garden City 1964, 74*).

3 Boismard szerint ezek: 1,3–5; 2,22–25; 3,18–22; 5,5–9 (*Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1965).

4 Itt találjuk meg alapját annak a patrisztikus elvnek is, hogy az Írásokat ugyanabban a Lélekben kell értelmezni, amely Lélek sugalmazása alatt íródtak. Vö.: I. de la Potterie, „Reading Holy Scripture in the Spirit”: *Communio* XIII (1986) 308—325.

5 A szerző is jól tudja, hogy a földi tárgyak viszonylatában az arany és ezüst „romolhatatlan”, ez adja értékét. Amikor tehát romlandónak nevezi a nemesfémeket és szembeállítja Krisztus vérével, amely annál „értékesebb”, a romolhatatlanság témáját alakítja tovább.

6 A „meghintés vére” szószerint szerepel a Zsid 12,24-ben, de közeli eszmei párhuzamot találunk Róm 3,25-ben is.

HUSZONHARMADIK FEJEZET

JÚDÁS LEVELE

1. Történeti és kritikai kérdések

Egyesek az Újszövetség legelhanyagoltabb könyvének nevezik. Mások rámutatnak arra, hogy a levél egyrészt rövid, másrészt tetemes részéhez jelentős párhuzamos szakaszokat találunk Péter második levelében. A könyv értékeléséhez az is hozzátartozik, hogy mind a szerző, mind a címzettek azonosításában a biblikusok csak tapogatódzni tudnak. Kevés konkrét ismeretünk van a levélről és azokról a körülményekről, amelyek létrehozták.

A szakértők jelenlegi közvéleménye szerint a címben szereplő Júdás annak a Jakabnak a testvére, akinek Jakab levelét tulajdonítjuk. Evvel visszautalunk a Jakab-levélről mondottakra: láttuk, hogy szerzőjének azonosítása nem könnyű. Mégis kevés a kétség a körül, hogy a Jakab-levél szerzője „Jézus testvéreinek” egyike, az, akit Mk 6,3 megnevez. Ezért Júdás levelének szerzője nyilván az a Júdás, aki ugyanebben a versben szerepel. A biblikusok kitartó többsége mégis gyakran eleve — mintegy bizonyíték hiányában — kijelenti, hogy ez a személy Júdás apostollal nem azonos (vö.: „Jakab Júdása”: Lk 6,16; ApCsel 1,13; és „nem az iskarióti”: Jn 14,22). Véleményünk szerint itt a történeti kritikának még sok feldolgozatlan adattal kell megbirkóznia. A Nag Hammadii-i (Felső-Egyiptom) leletekben talált apokrif evangéliumok megerősítik azt a gyanút, hogy mind Jakabot, mind Júdást nagyon régi hagyomány egyszerre az „Úr testvéreinek” és apostolnak tartotta. Így pl. „Az Üdvözítő párbeszéde” c. gnosztikus evangélium¹ töredékekben fennmaradt szövege két tanítványt nevez meg, akiknek Jézus titkos kinyilatkoztatásait adja: Mátét és Júdást. A két személy világosan azonos csoporthoz tartozik, bár a mű az „apostol” szó használatát elkerüli. Vajon a Jn 14,22-ben szereplő Júdást nem azért kell-e „nem az iskarióti” utónévvel ellátni, mert ugyanahhoz a csoporthoz tartozik, mint az iskarióti Júdás, aki Jézust elárulta? Ko-

molyabban kellene vennünk az utolsó vacsora jánosi és szinoptikus leírásának azokat a jellegzetességeit, amelyek közös ősforrásra utalnak. Ezek közé tartoznék az a tény is, hogy a vacsorán a „tizenkettő” vett részt, az a csoport, amely Jn 6,70–71 szerint utolsónak tart ki Jézus mellett.² Mint már említettük, egyedül Lukács nevezi meg „Jakab Júdását” az apostolok névsorában, erről a Júdásról János is tud.³

Júd 1,1 a szerzőt nem Jézus vagy „az Úr”, hanem „Jakab testvére”-nek nevezi, amit a liberális kritikusok — a kritikai él teljes félretételével — „a szerénység jeleként” bírálnak el. Ha viszont ugyanezen szerzők pár sorral lejjebb azt írják, hogy a levelet nem Júdás, hanem egy kései tanítványa álnév alatt írta, nyomban megkérdezhetjük, hogy fentebb *kinek* a szerénységéről volt szó. Az álnév alatt író szerző inkább „föle” mint „alá”-értékeli a szerzőt, akinek *tekintélyével* akar írásának súlyt adni. A régi szerzők⁴ megoldása valószínűbbnek tűnik: ők Júdást és Jakabot csak „tágabb rokonság értelmében” tekintették testvéreknek, s úgy gondolták, hogy Jakabot (aki Alfeus fia volt) ugyan „az Úr testvére”-nek nevezték, de Júdás annak féltestvére vagy unokatestvére volt, és a jeruzsálemi közösségben Jakabbal való kapcsolata nyomán szerzett tekintélyt. Ez megmagyarázná, hogy neve a tizenkettő sorába csak a hagyomány azon ágában került, amely Lukács és János evangéliumaiban rögződött, valamint azt a tényt, hogy mind a lukácsi apostolnévsorban, mind a neki tulajdonított levélben neve Jakabéhoz kapcsolódik.

Jézus rokonait a palesztinai kereszténység még hosszú ideig azonosította. Jézus „testvéreinek”, így Júdásnak emléke is leszármazottaitokon keresztül fennmaradt. A 2. századi szájhagyomány még tudott róluk. Hegesippus a 2. század elején közli, hogy Hadrián császár korában Júdás unokáit, mint „Dávid-ivadékokat” a római hatóság politikailag gyanúsak találta és ezért vizsgálatnak vetette alá. Amikor azonban látták, hogy kerges kezű földművesek, akik semmiféle politikai mozgalmat nem volnának képesek vezetni, elbocsátották őket.⁵ Az ősegyház tehát e Júdás azonosságáról nem feledkezett meg. Csak így érthető, hogy a 2. századi gnosztikus források miért folytatják Júdás nevének használatát s próbálják az ő nevéhez kapcsolni saját frissen kitalált szinkretista eszméiket. Ezzel ugyanis azt a benyomást tudták kelteni, hogy titkos-bizalmas értesüléseket közölnek, amelyek Jézus családi körében fennmaradtak.⁶

A Júdás-levél tehát nem tekinthető valami „rendhagyó” őskeresztény műnek. Neve a 2. századi apokrif irodalomban s a gnosztikus iratokban alighanem gyakori volt. Röviden: a Júdás-levél egy széle-

sebb zsidókeresztény hagyomány egyetlen kánonilag elismert lecsapódása. Maga Júdás, Jakab testvére, aligha lehet a levél szerzője. A mű jó görögsege csak azt teszi lehetővé, hogy egy „másodlagos” apostoli levéllel van dolgunk, amely azonban a zsidókeresztény háttér számos jelét mutatja. Ezek közül legnevezetesebb két apokrif zsidó irat idézése. Az első ilyen idézet Énok első könyvéből való a 14–15. versekben, a másik a „Mózes mennybevitele” c. zsidókeresztény apokrif iratból való. Ezt a 9. vers idézi. Mindkét irat a Krisztus előtti első évszázad zsidó teológiai irodalmának terméke, s az első évszázadokban a kereszténységen belül is bizonyos népszerűsége tett szert.

A levél keletkezése az 1. század utolsó évtizedeire tehető. A mai egzegéták leginkább arra hajlanak, hogy a kis-ázsiai egyházaknak Domitianus alatti megpróbáltatásaival hozzák kapcsolatba, s ezért úgy hiszik, hogy 90 és 100 között készült.

2. A levél célja és tartalma

A Júdás levél címzettjeit nem ismerjük. Formailag minden kereszténynek szól, hiszen a „Jézus Krisztusban megőrzött meghívottak” kifejezés általánosan alkalmazható. A 4. vers azonban konkrét körülményekre hivatkozik: a szerző kötelességének érzi, hogy „alattomban közénk befurakodott bizonyos emberek” ellen óvja a híveket. Ezek azonosítása és főképp a közösség időbeli vagy földrajzi meghatározása egyelőre nem sikerült. A levél azonban nyilván körlevélnek született, amely a keresztény egyházak meghatározott csoportjának szól. Minthogy a második Péter-levél minden jel szerint kis-ázsiai egyházak számára készült, és a Júdás levelet bőségesen használja,⁷ legvalószínűbb, hogy a Júdás-levél ugyancsak a kis-ázsiai egyházaknak szól. A rendbontók a keresztények közül kerültek ki; minthogy a Júdás levél nem annyira teológiai kifogásokat ad elő, hanem a „befurakodott emberek” erkölceit és magatartását rosszalja, nehéz azt gondolni, hogy gnosztikus tanítókról volna szó. A 8–9. versek alapján inkább politikai agitátorokról lehet szó, akik az 1. század végén Kis-Ázsia szegény munkásrétegében lázadásra és politikai engedetlenségre bujtogattak. A szerző ószövetségi példák és idézetek sorozatával igyekszik a békétlenkedők hitelét csökkenteni. A képek és hasonlatok miatt nehéz kiokoskodni, hogy pontosan miféle „tévtanítást” terjesztettek. A 11. vers szerint főleg „nyerészkedés” a céljuk. A 16. vers inkább azt jelzi, hogy a beférkőzők célja politikai izgatás

vagy társadalmi forrongás: „elégedetlenkedők, akik szenvedélyeiknek élnek, szájuk nagyzólan beszél, és haszonlesésből hízelegnek az embereknek.”

A kommentátorok egy része óvatosságra int: ne olvassunk bele a levélbe több konkrét részletet, mint amennyit valóban ki akar fejezni. A levél ugyanazt az irodalmi műfajt képviseli, mint Pál milétoszi beszéde, a második Timóteus-levél és Péter második levele. Az „utolsó idők” tévtanítóiról, erkölcsi válságáról, az ítélet várásában tanúsított önfegyelemről beszél. A zsidó iratokból kiemelt hasonlatok is ezt a műfajt szolgálják. A „Mózes mennybevitele” az ördög és szent Mihály arkangyal párviadaláról beszél Mózes teste felett. Még ebben a helyzetben is Mihály angyal nem magáénak tartotta az ítélet feladatát, hanem azt mondta: „az Úr mondja ki büntetésedet!” (9. v.). Ugyanígy Énok könyvében is, aki a zsidó hagyomány szerint az idők elején élt — „Ádám után a hetedik” — Istenre bízta az ítéletet: Ő tart majd „ítéletet mindenki felett” (15. v.). De a keresztény számára van más forrás is: „Emlékezzetek a tanításra, amelyet Urunk Jézus Krisztus apostolai hirdettek” (17. v.). Az apostoli hagyomány ugyanúgy nehéz időkre készített fel bennünket, mert „az utolsó időkben gúnyolódók fognak fellépni” (18. v.). A „befurakodó tévtanítók” tehát azért veszélyesek, mert kigúnyolják a keresztény béketűrést és a szenvedés megadó elviselését. Ehelyett nyilván az erőszak alkalmazására akarnak serkenteni. „Ti azonban tartsatok ki Isten szeretetében és várjátok Urunk Jézus Krisztus örök életet adó irgalmasságát” (21. v.). A levél, mindent összevetve, zsidókeresztény gyökök alapján akarja ugyanazt a magatartást kiváltani, amit az első Péter-levél az evangéliumok és páli szövegek felhasználásával jóval részletesebben kidolgozott: Istené az ítélet, a keresztény béketűrés kicsúfolása ne rendítse meg a közösség hitét.

3. Teológiai gondolatok

Mint az Újszövetség „legelhanyagoltabb levele”, valóban teológiai méltatást nem nagyon kapott. Tartalmaz azonban néhány fontos teológiai gondolatot, amelyre érdemes felfigyelni.

Elsősorban az Ószövetség maradandó értékét tárja elénk. Feltételezi, hogy azonosítjuk helyzetünket a pusztában való vándorlással, tehát tudnunk kell, hogy csak azért, mert az egyiptomi rabságból kiszabadultunk, még elveszhetünk a pusztában (5. v.). Szodoma és Go-

morra, Bálam, Kain és Kóré említése (6–11. vv.) azt érzékelteti, hogy a levél szerzője könnyűszerrel képes a keresztény élet problémáira vonatkoztatni mindazt, amit az Írások az első Izraelről írtak. Az Ószövetségi Szentírásnak ez az *aktualizáló használata* nyilván elévülhetetlen érdeme volt a zsidókeresztény hagyománynak akkor is, amikor már elegáns görög nyelven és a hellenista kultúra fogalmaival fejezte ki mondanivalóját. Júdás levele ebből a szempontból Máté evangéliumának, Jakab levelének, sőt Péter első levelének nyomdokában lépve részt vett a zsidókeresztény hagyományok átmentésében, átszarmaztatásában egy olyan keresztény utókor számára, amelyet szervezetileg szinte kizárólag pogányságból megtért keresztények hoztak létre.

Júdás levele bizonyos fokig a kánon lezárását elősegítő kánoni könyv. Az a „tanítás”, amiről a 17. vers beszél, az apostoli hagyománnyal azonos. A 20. versben ez a hagyomány mint „szent hitünk” alapja szerepel. A levél olyan távlatot vetít elénk, amely a pasztorális levelekével rokon: az Írásokra és hagyományokra épülve ragaszkodjunk mindahhoz, amit az apostolok átadtak, lefektettek, s nincs joga senkinek bármilyen célból vagy indokból azt megváltoztatni. Aki ettől a hagyománytól elválik, gyökértelen fa, szélről kergetett felhő, egymást kergető tengeri hullám módjára (vö.: 12–13. vv.) a történelem változó diatjai szerint élve emberi szenvedélyek és ördögi erők martalékává válik. E képek és figyelmeztetések a történelem viharai-ba lépő Egyház sorsának és feladatainak tudatosítását hathatósan elősegítik.

Jegyzetek

1 „Dialogue of the Savior”: J. M. Robinson (kiadó), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco 1977, 230–238.

2 C. H. Dodd helyesen hangsúlyozza, hogy Jn 18,4–9-ben a tanítványok a tizenkettőt jelentik (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 56–57). Erre főleg Jn 18,9 nyújt bizonyítékot: „Senkit sem vesztettem el azok közül, akiket nekem adtál.” A tanítványok tehát egy zárt csoportot alkotnak. A visszautalás Jn 17,12-re („senki más nem veszett el közülük, csak a kárhózat fia”) pedig jelzi melyik csoportról van szó: arról, amelynek egyike Júdás, az iskarióti.

3 A német egzegétikus „klíma” határozott javulását jelzi Martin Hengel munkássága. Hengel a János-evangéliumról szóló könyvében valóban úttörő munkát végzett. Apró lábjegyzetekben ő is bizonyítékokat hoz fel Júdás

apostol és a Jn 14,22-ben szereplő „nem az iskarióti Júdás” azonosságára: M. Hengel, *The Johannine Question*, London/Philadelphia 1989, 196 n. 16; 219 n.105.

4 Ez a felfogás, amit szent Jeromos is követ, még J. Schmid Márk-kommentárjában is szerepel (*Das Evangelium nach Markus, Regensburger Neues Testament*, 85—87), és 1968-ban az amerikai *Jerome Biblical Commentary* első kiadása még a lehetséges megoldások közt említi (T. W. Leahy, „The Epistle of Jude”, *JBC*, 378). A második kiadásban, 1990-ben J. H. Neyrey cikke („The Epistle of Jude”: *NJBC* 917) egyetlen mondattal kizárja. Az érvek, amiket felhoz csak a pszeudoepigráfiát támogatják, de semmit nem magyaráznak meg a Lukács listáján szereplő Júdás apostol, és a levél feltételezett szerzőjének viszonyáról.

5 Eusebius, *Hist. eccl.* III. 19—20. Az anekdóta történeti megalapozottságáról lásd O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, 130—1.

6 Míg a Tamás-evangéliumnak nevezett mondásgyűjtemény az irodalomban túlzott figyelmet kap, kevesen emlegetik, hogy e mű eredeti szövege szerint a szerző neve „Tamás-Júdás, az iker” (pontosan: Didymus Thomas Judas). A gnosztikus mű tehát szerzőjét egyszerre azonosítja Tamás apostollal, akinek mellékneve Jn 20,24-ben Didymus (= iker), és Júdással, aki Jézus testvéreinek listáján szerepel. Vagyis — a gnosztikus szemfényvesztés csúcsteljesítménye! — ez a Tamás-Júdás magának Jézusnak *ikertestvére*, s mint ilyen természetesen mindenkinél közelebb áll az Úrhoz, és mindenkinél hitelesebben ismeri Jézus gondolatait!

7 E kérdésről később szólni fogunk. Hogy a két levél irodalmi kapcsolatát pontosan hogyan magyarázzuk, nem befolyásolja az itt közölt érvelés értékét.

HUSZONNEGYEDIK FEJEZET

PÉTER MÁSODIK LEVELE

1. A levél szerzője, forrásai és tartalma

A történeti kritika elég általánosan ezt a művet tekinti az Újszövetség legkésőbbi darabjának. A korunkban kialakuló kánonkritika az Újszövetség könyveinek „zárókövét” látja ebben az iratban, amely tudatosan nyúl vissza az *a)* evangéliumok hagyományához, *b)* a páli levélgyűjteményekhez, *c)* Péter első leveléhez, *d)* Júdás (és talán közvetve Jakab) leveléhez és végül is *d)* tudatosan állítja az Ó- és Újszövetség sugalmazott irodalmának egységét.

Péter, akinek nevét az első vers archaikusan „Simeon”-nak írja (egyedül Jakab nevezi őt így az ApCsel 15,14-ben) nem lehet a mű irodalmi szerzője. Egyrészt a levél ünnepélyes görög nyelvezete, amely a császári okiratok stílusát tudatosan utánozza,¹ az apostol irodalmi szerzőségét eleve kizárja. Másrészt a levél végén Pál „összes leveleinek” említése a páli levelek összegyűjtését és az egész Egyház számára mint tekintéllyel megírt hitforrás használatát feltételezi. Pál „összes leveleiről” legkorábban az 1. század vége felé történhetett említés. Ugyancsak meglehetősen késői eredetről árulkodik Júdás levelének terjedelmes használata a második és harmadik fejezeten belül.² Júdás levele — mint láttuk — szintén az apostolok halála után, talán Kr. u. 90 körül keletkezett.

A levél címzettjeinek és céljának meghatározásában fontos szerepet töltenek be a felsorolt adatok. Formáját tekintve „katolikus” levél, vagyis az egyházakhoz általában, vagy pontosabban minden egyházhoz szól. Ez az egyetemes jelleg világos, amikor a páli levelekre utal, hiszen Pál „minden levele” egy olyan levélgyűjteményt jelent, amelyben az egyes darabok helyi egyházakat megszólító címe már másodrangú. Ilyen világot átfogó Apostoli Egyház az első századforduló idejében jött létre. Irodalmi megjelenése, mint láttuk, a kolosszei és

efezusi levélben már felfedezhető, de tudatos működését igazán csak a 2. század első évtizedeiben írt szent Ignác-levelek mutatják.

A második Péter levélben is úgy tűnik, hogy a szerző tudatos módon foglalja és fogja össze Péter neve alatt a keresztény hagyomány szerteágazó indáit. Jeruzsálem lerombolása már a múlté, de a szerző számára a zsidókeresztény hagyomány elismerése fontos. Ezért használja bőséggel Júdás levelét, és feltételezhetően ezért használja Péter arám nevét, amikor „Simeon”-nak nevezi. Feltűnő azért, hogy ebben az irányban határt szab: a Júdástól merített anyagból óvatosan kihagyja az apokrif zsidó iratokra való utalást. Átvieszi viszont a zsidókeresztény teológiát az angyalok bukásáról (2Pét 2,4). Jézus színeváltozásának beépítése a levélbe igazán mesteri. Ez a kis szakasz jelzi, hogy a keresztény kinyilatkoztatás Jézus földi életében gyökerezik. Ugyanakkor a tizenkettő három kiválasztott tagja (Péter ezek hagyományát képviseli), az Úrtól nemcsak látható, „testi” jelek által vette át az isteni tanítást, hanem „a szent hegyen” égi „szózatot” kapott az Atyától s szemtanúja lett az isteni dicsőségnek. A színeváltozás tehát Pétert és társait Mózes színvonalára, sőt föléje emeli: *még Jézus földi életében* kaptak a szeretett Fiú isteni eredetéről megbízható égi tanúságot. A színeváltozás leírása érdekes módon Máté és Lukács evangéliumából egyaránt tartalmaz elemeket (vö.: 2Pét 1,17 és Lk 9,31—32 hasonlóságát; valamint az Atya szavának hasonlóságát Mt 17,5 és 12,18-cal). Ebben nehéz bizonyítani a szándékosságot, mert a szinoptikus hagyományt a 2. század keresztény forrásai gyakran emlékeztetből idézik, s így a párhuzamos helyek közti különbségek összemósódnak. A második korintusi levél tudatos használata azonban igen valószínű (vö.: 2Pét 1,14/2Kor 5,1; 2Pét 1,16—17/2Kor 4,4; 2Pét 1,19/2Kor 4,6); ugyanígy feltűnő a pasztorális levelekkel való párhuzamok aránylag magas száma. Ezen kívül a római levél és az első tesszalonikai levél használata is kimutatható.³

Vajon mi a célja ennek a levélnek? Nem vonható kétségbe, hogy konkrét helyzetben óv azokkal a kísértésekkel és befolyásokkal szemben, amelyekről Júdás levele is féltette a keresztényeket. A második Péter-levél azonban világosabban beszél a „gúnyolódókról”, akik a hitet lejáratják. Ezek valójában kiábrándult keresztények, akik a parúzia-várásban „elfáradtak”, kiábrándultak, vagy pontosabban a parúzia-várást rövid lejáratú türelempróbának fogták fel és nem akarják elfogadni a keresztény életstílust úgy, ahogy azt Péter első levele már ábrázolta: mint keresztthordozást. A második Péter-levél megírásának egyik fontos oka az volt, hogy az első levél kiegészítésre szorult.

Péter az első levél stílusában élt, vállalta sorsát, és *szenvedett vértanúhalált*. G. H. Boobyer, akinek tanulmánya a két levél viszonyát vizsgálja,¹ rámutat arra, hogy a második Péter levél szerzője ennek a mártírhálálnak ismeretében vállalkozott egy posztumusz keltezésű, de végrendeletszerű második levél megszerkesztésére. Szándéka az volt, hogy az első levél tanítását mind a téves parúziavárókkal, mind a „gúnyolódókkal” szemben megvédje, és Péter hithirdetésének valamint mártíromságának érvét állítsa velük szembe. Írásművéhez körültekintően az általa ismert apostoli tekintélyeket igyekezett felhasználni. Ez a magatartás már a kánonkészítés ökumenikus magatartását vetíti előre. A szerző fő gondja, hogy bemutassa: az ellentmondásos magyarázatokkal szemben ő Pétert és Pált, a zsidókeresztények és a hellenista keresztények hagyományát elismeri, mert úgy hiszi, hogy lényegében *egyetértének*. Ezért használja Pál leveleit és Péter egyetlen ismert levelét. Utal Péter *küszöbön álló* halálára (1,12–15). Egyszer-mind jelzi, hogy ez Péternek „immár” második levele (3,1). Ezzel kizárja minden más Péter-levéltre való hivatkozás lehetőségét. Ha ugyanis halála *küszöbön áll*, és most ír „második alkalommal”, akkor Péternek csak két levelére lehet hivatkozni, és a két levéllel szemben nem idézhető olyan más Péternek tulajdonított irat, amely mást mond. Ugyanazt teszi, amit a második Timóteus-levél tett, amikor Pál közelgő halálára hivatkozva, további páli levelek készítésének elejét akarta venni s így *lezárta a páli levélgyűjteményt*.

A második Péter-levélnak azonban egy lépéssel tovább kellett mennie. A közeli parúziavárással kapcsolatos tévtanok egyik fontos forrása volt Pál leveleinek — nyilván az első tesszalonikai levélnek — olyan használata, amellyel szemben állást kellett foglalnia. Ez a megfontolás eredményezte Péter és Pál viszonyának kifejtését, amely szinte az egész levélen átvonul. Mint apostoli levél végső fokon a Páltól kapott mintát követi. A köszöntés maga — „kegyelem és békeség” (charis kai eiréné) — eredetileg Pál tollából származik, ahogy a „szolga és apostol” (doulos kai apostolos) szópár is (2Pét 1,1). A bevezető hálaadás páli fogalmai mellett még fontosabb Péternek, mint „látnok”-nak, azaz a színeváltozás tanújának bemutatása. A Gal 1,12 és a második korintusi levél alapján (2Kor 12,1–10) Pál gnosztikus magyarázó, akiket Markion is e pontban követett, elsősorban Pált, mint „látnokot” tartották a krisztusi igazság valódi ismerőjének. Úgy gondolták, hogy Pállal szemben a tizenkettő hagyománya nem a Lélektől eredt, hanem „a test színvonalán” mozgott. A második Péter levél nem annyira Pállal, hanem e Pálról alkotott képpel állítja szembe

Péter alakját és gondosodik, hogy Péter hitének és prédikációjának *nemcsak egyenértékű, de ősbib* tekintélye világossá váljék. Maga a színéváltozás is, mint a parúzia elővételezett ismerete és birtoklása jelenik meg a szövegben. A 2Pét 2,19 pontos fordítása igen fontos:

„Ezért teljesen megbízható prófétai szónak vagyunk birtokában, amelyre jól teszitek ha figyeltek, mint sötétben világító fényforrásra mindaddig, amíg fel nem ragyog a nap és szívetekben fel nem kél a hajnalcsillag.”

Vagyis a színéváltozás maga egyenértékű a parúzia megjövendölésével, garanciájával — „teljesen megbízható” prófétai szó”. A színéváltozás során elhangzott isteni szózat ad elégséges alapot arra, hogy Krisztus dicsőségének hite és visszatérésének reménye meg ne fogyatkozzék bennünk. Ez a hittel elfogadott „prófécia” már most szívünkben, mint mécses világít a sötétségben, amíg csak el nem jön a fény teljessége. A hajnalcsillag itt, és a későbbi keresztény hagyományban (gondoljunk a húsvéti gyertya meggyújtásakor elhangzó „Exultet” szövegére!) Krisztus visszatérésének jelképe. A szerző ezen az alapon száll síkra a hamis tanítókkal és gúnyolódókkal, bőséggel használva Júdás levelének retorikáját. Júdással együtt figyelmeztet, hogy „emlékezzünk” arra a tanításra, amit kaptunk. A második Péter-levél fogalmazása azonban teljesebb, mert az apostolok mellett a prófétákat is említi, akik az őskeresztény gondolkodásban rendszert az ószövetségi kinyilatkoztatás egészét jelentik: „Jussanak eszetekbe a szent próféták előre megmondott szavai, valamint az apostoloknak az üdvözítő Úrtól kapott parancsai” (3,2). Ez a mondat egyedülálló az Újszövetségben: tiszta fogalmakkal von párhuzamot az Ó- és Újszövetség között, magán az Újszövetségen belül pedig az apostoli tekintélyt világosan az „üdvözítő Úr” tekintélyéből vezeti le.

Igy azután a szerző biztos alapokon halad tovább: érvet érvre rakva bizonyítja a csúfolkodó hitetlenekkel szemben, hogy Jézus ígérete nem késik, hanem csak „késni látszik” és pedig azoknak, akik nem késnek arra, hogy Isten irgalmas és mindenkre kiterjedő üdvösségtervében részt vegyenek (3,8—9). Pedig a „gúnyolódók” maguk is Isten előre megmondott szavát teljesítik: „Emlékezzetek arra, hogy az utolsó időkben elvetemült gúnyolódók lépnek fel” (3,3). Az Úr napja viszont „úgy jön el, mint a tolvaj” (3,10). Az utóbbi mondattal a szerző ismét összefoglal: megismétli Pál (1Tessz 2,4—5), az eszkatologikus

evangéliumi beszéd (Mt 24,43; Lk 13,39), és a Jelenések könyvének (Jel 3,3; 16,15) tanítását.

Így jut el a szerző oda, hogy miután Isten igazságos ítéletének bosszúálló haragját leírta (s ezeket a tévtanítókra — az elpártolt keresztényekre — vonatkoztatja), végül is Isten türelmének tanítását veszi elő: azt a tanítást, amelyről Pál „minden levelében beszélt” (3,15). A mai egzégéta először megrökönyödik: minden páli levél erről igazán nem beszél, a ránk maradtakból is legfeljebb csak egy: a Róm 2,4—5. De a második Péter-levél Pált máshogy értelmezi: Pál „mindenütt” Isten általános üdvösségtervéről beszél, mert mind a zsidókat, mind a pogányokat meg akarja nyerni. Ez valóban hithirdetésének — egész életművének — mottója. Ezért hiszi, hogy szerte a világon hirdetni kell az evangéliumot (Kol 1,6). Csak miután a pogányok megtértek, kerülhet sor *ismét* a zsidók evangelizálására (Róm 11,11—16). Az üdvösségtörténet az *emberért, mint ilyenért*, tehát minden emberért, nem meghatározott embercsoportok érdekében jött létre. Ez a pasztorális levelek egyik fontos súlypontja (vö.: Tit 2,11; 1Tim 2,4—5). De mielőtt Isten terve beteljesül, a „gonoszság titkának meg kell nyilvánulnia”. Az Isten kívárja, hogy az emberiség megérjen az üdvösségre és az ítéletre egyaránt, — „csak akkor jön el az Úr napja” (vö.: 2Tessz 2,1—4). A „pogányok apostolának” programját tehát ez a levél *teológiai*an helyesen ragadta meg, csak a mi filológiai hozzáállásunk okvetetlenkedik, amikor az „Isten türelméről” szóló páli tanítást oly szűken értelmezzük, hogy kétségbe vonjuk a 2Pét 3,9 igazát.

2. A levél felosztása és teológiája

A rövid írás belső tagolása nagyjából a fenti tartalmi összefoglalást követi:

1. Bevezetés (1,1—11)
2. Péter végrendelkezése (1,12—15)
3. A parúziába vetett hit alapja: Jézus színeváltozása (1,16—21)
4. A „gúnyolódókra” váró ítélet (2,1—22)
5. Emlékeztetés az eszkatológia apostoli tanítására (3,1—7)
6. Az ítélet halasztása Isten irgalmának jele (3,8—9)
7. Buzdítás éber várakozásra (3,10—13)
8. Pál tanúságára való hivatkozás (3,14—16)
9. Befejezés (3,17—18)

Nagyon elgondolkodtató, hogy az Újszövetségi Szentírás utolsó darabja éppen azt a témát tárgyalja, amely a 19. századi liberális bibliakutatásnak, sőt a kereszténység kritikai „felboncolásának” sarkalatos témájává vált. Közismert ugyanis a Loisy-féle (rendszerint cinikus értelemben idézett) mondás: „Jézus az Isten országának eljövetelét hirdette, helyette azonban az egyház jött el.” Ezt Loisy talán se nem annyira antiklerikális, se nem olyan pesszimista módon értette, mint azok, akik idézik. Mégis az utolsó 150–200 év „felekezeten kívül álló” töténettudománya a kereszténységet mint történelmi jelenséget ebből a szemszögből próbálta megközelíteni. A protestáns egyházakon belüli liberális bibliakritika is leggyakrabban e szemlélet elfogadásából indul ki, és tesz kísérletet arra, hogy aztán valamilyen bölcsélet (egzisztencializmus, fenomenológia) segítségével, vagy a hit nem-racionális elemeinek hangsúlyozásával meghaladjá.

A második Péter-levél megdöbbentően modern, amikor arra próbál serkenteni, hogy az eszkatológiára vonatkozó apostoli hagyományt olyan józansággal vegyük át, amellyel az apostoli egyház ránk hagyományozta. Kevesen tudják, hogy Jézusnak az Újszövetségben leggyakrabban idézett mondata az, amelyet a második Péter levél is idéz az eszkatológiáról: „Az Emberfia tolvaj módjára jön el — ezért azt az órát senki nem tudja” (vö.: Mt 24,43; Lk 12,39; 1Tessz 5,2; Jel 3,3; 16,3; 2Pét 1,20). A felsorolt lelőhelyek közül az első tesszalonikai levél a legrégebbi újszövetségi irat, az utolsó, a második Péter-levél pedig a legkésőbbi. Nehéz kétségbe vonni azt, hogy itt egy olyan „constans” adatról van szó, amelyet az egyház küszködve, de hűséggel megőrzött. A keresztény Krisztus-tan és egyház-tan kifejlődésének olyan rekonstrukciója, amely a füstbe ment parúzia-várásban látja a teológiai erjedés fő pszichológiai és szociológiai okát, itt hat egybehangzó szöveggel kerül szembe, — hat olyan szöveggel, amelyek közül a legkorábbi Kr. u. 52 táján, a legkésőbbi valamikor 100 körül (a legradikálisabb szerzők szerint 125 táján) keletkezett. Akikkel szemben Péter második levele állást foglal, lényegében a modern „gúnyolódók” előfutárai. Feltételezték (az egyszerű keresztény naív szóbeszéde erre adott is elég alkalmat), hogy a keresztény elkötelezettség csakis egy evilági célba jutás reményében éri meg a kockázatot. Ha a „prófeciák” hiábavalósága bebizonyosodik — márpedig az utolsó apostolok halála is elérkezett —, a krisztusi ígéretekbe vetett hit alapját veszti. Péter második levelének érvelése ezzel szemben két önnön halálával számoló apostol vallomását veszi alapul. Az első Péter levélben a szerző úgy nevezi meg magát, mint „Krisztus szenvedéseinek tanúját és di-

csőségének részesét”.⁶ A második korintusi levélben Pál efezusi halál-élményének traumáját értékeli ki, és saját közelgő halálának — talán erőszakos halálának — esélyeit latolgatja. Ezt jelenti mind a két szövegben a „sátor lebontásának” képe.⁷ A végleges mennyei épületbe való „hazaköltözés” nem egy elmaradt eszkatológia nyomán kiizzaldott kárpótlást vetít ki. Sokkal inkább arról van szó, hogy az apostol realisan levonja azokat a következtetéseket, amelyek Krisztus haláláról és megdicsőüléséről vallott hitéből fakadnak. Végeredményben ezt tette már akkor, amikor a tesszalonikai híveket vigasztalta azok kapcsán, akik Jézus visszatérése előtt hunytak el.

Amennyiben az apostoli egyháznak a parúziával kapcsolatos *érzéseit és reményeit* az élmény és a pszichológia nyelvén egyáltalán képesek vagyunk rekonstruálni, nem a remény és csalódás fogalmaival kell dolgoznunk. Nemcsak a galileai halász, de a tarzuszi római polgár előtt is a világ (= a Római Birodalom) méretei, sokrétűsége, és a hivatásukból fakadó feladatok nagysága csak fokozatosan bontakozott ki. A júdeai zsidóság közt elért kezdeti, tíz-tizenöt éves sikerek után kiábrándító fordulatok következtek. Egyre világosabbá vált, hogy a zsidóság, mint nemzet megy tovább — feltartóztathatatlanul — azon az úton, amely a zelóták propagandájának térhódításához, és a pusztuláshoz vezetett. Kezdték közben kibontakozni előttük, hogy a diaszpóra zsidósága több nyitottságot mutat, de aztán ezek a sikerek is befagytak, miközben a zsidósággal szimpatizáns „istenfélők” — körülmetélt és nem körülmetélt egyistenhívók — növekvő örömmel fogadták az evangélium örömhírét: íme Isten nemcsak Ábrahám testi leszármazottjainak, hanem mindenkinek, aki Ábrahám hitének örököse kívánt lenni, felajánlotta az üdvösséget. Mikor tárult fel igazán Pál vagy Péter szeme előtt a világmissziók perspektívája? A római levél írója már erősen ilyen irányban fejlődik. Péter személyes életéről viszont keveset tudunk. De ha arámnnyelvű paraszt létére tolmácsos-tul és feleségestül járni kezdte a világbirodalom országútjait, akkor nyilván őt is birtokába vette a krisztusi egyetemesség gondolata, annak a Krisztusnak egyre teljesebb befogadása és belső megértése, aki Izajás jóvendőlése szerint odaadta életét „sokakért” — egy korlátlan tömegért: mindenkiért. A kezdeti kicsiny nyáj, amely Jézus csapata volt, most már világszerzte toborzódó hívek sokaságát kezdte jelenteni. De minél jobban értették a világot, annál nagyobbabbnak és annál inkább Isten szuverén művének tűnt az az Egyház, amelyet Péter első levele Krisztusra, mint alapra épülő hatalmas, élő kövekből rakott templomhoz hasonlított. Egyéni életük arányai nyilván fokozatosan

törpültek el a mű hatalmas méreteivel szemben. A 42-ben kivégzett Jakab apostol, Zebedeus idősebb fia, mindegyikük számára hihetően mutatta megféle lehetőségek állnak előttük is. Az „elhalasztott”, „jövőbe vetített”, majd „interiorizált” és „immanens”, végül „realizált” eszkatológia szépen elhatárolt kategóriái a hegeli filozófiát talán ki-elégítik, de hál’ Istennek nem apostoli eredetű fogalmak, hanem íróasztal mellett kitalált jobb-rosszabb teológiai absztrakciók. A vértanúhalál fogalma azonban, amit a megdicsőülés követ, Krisztus-hitből fakadt. Ezt már előkészítette a Makkabeus-időkben megélt és megszenvedett kinyilatkoztatás arról az Istenről, aki adott esetben egyszerre kéri egész életünket, de nem marad adós, mert saját életében ad örök lakást. A júdeai zsidóság nagy része hitt ebben, csak a szadduceus papság vette át a hellenista világnézetet és nem hitt az örök életben.⁶ Az apostolok nem voltak szadduceusok — az „egyéni eszkatológiát” tekintve könnyen levonták a Krisztus-hit következtetéseit. Ezek a meglátások persze mélyültek és újabb, világosabb kifejezési formát találtak. A keresztség, mint „halál és feltámadás Krisztusban”, olyan élményeket gerjesztő szertartás volt, amely bölcséleti szakfogalmak nélkül is kifejezte a Krisztus életében való *már létre jött részese-dés tanát*.

A megtérő tömegek növelték az egyházban a sokféleséget és ezért a várakozások és értelmezések egyre tarkább forgatagát eredményezték az egyházon belül. Ezekkel szemben kellett megerősíteni az alapvető igazságokat: azt a napot és azt az órát senki sem tudja, de a hit által bennünk lakozó isteni élet, amely örök, nem lehet kételkedés tárgya. A megkezdett örök élet a keresztény misztérium lényeges alkotóeleme. Missziós életük tanúságaként Pál és Péter egyaránt a kereszt misztériumához kerültek egyre közelebb. Pál útját levelei alapján jobban ismerjük. Péter esetében a végeredményt ismerjük: mind a prédikációira épülő Márk-evangélium, mind a nevében írt első Péter-levél központjában a kereszt titka áll. E két iratban a keresztény élet *lényege* nem parúzia-várás, hanem kereszthordozás, Krisztus-követés. A hatvanas évek elején, amikor Jakabot, „Jézus testvérét” (a jeruzsálemi közösség fejét) kivégzik Jeruzsálemben, Pál római börtönfogsága a Néró-féle rémuralom miatt életveszélyessé válik és Péter keresztségi beszédéből körlevél készül a kis-ázsiai egyházak számára, világos, hogy az apostoli egyház megért arra, hogy Krisztus keresztségének jegyében elkezdje történelmi útját. Ezt az indulást pecsételik meg a másodlagos levelek, elsősorban a pasztorális levelek és a második Péter-levél. Az utóbbi már képes az egész keresztény tradíciót felvonultatni

egy olyan parúzia-felfogás mellett, amely lemond arról, hogy emberi mértékkel, hónapokban és években számoljon, ehelyett az *Isten türelmének misztériumára a vértanúk türelmével vállalkozik*. Ez a „vízió” zárja le az Újszövetség utolsó könyvét: Péter Pálra mutat, és vele egységben hangoztatja Isten korlátlan fenségét az üdvtörténet munkájában.”

Jegyzetek

1 F. Dander, „2Pet 1: A Solemn Decree”: *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 64–82.

2 A J. H. Neyrey a *New Jerome Biblical Commentary* idevágó cikkében (1018. l.) a Júdás levél használatát Péter második levelében a következő táblázatban foglalja össze:

2Pét/Júd	2Pét/Júd	2Pét/Júd	2Pét/Júd
2,1. 3b/4	2,10–11/8–9	2,17/12b–13	3,10–13/14–15
2,4. 6/6–7	2,12/10	2,18/16	3,14–18/20–25
2,5/5	2,13. 15/11–12	3,1–4/17–18	

3 A levél újszövetségi párhuzamait részletesen elemeztem: D. Farkasfalvy, „The Ecclesial Setting of Pseudepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon”: *Second Century* 5 (1985–86) 3–29.

4 „The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter”: A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays (Festschrift T. W. Manson)* 1959, 34–53.

5 A középfokú görög „bebaioterós” szó itt (és hasonló szerkezetekben latinul is) nem középfokot, hanem felsőfokot fejez ki. Vö.: J. H. Neyrey, „The Second Epistle of Peter”: *NJBC* (1990) 1019.

6 Ezt a „martyr tón tou Christou patématón” kifejezést a második levél szerzője a későbbi, 2. századbeli, keresztény szóhasználat szerint értelmezi: Péter Krisztus szenvedéseiről szóló tanúságát vérevel — mártíromságával — pecsételte meg. A második levél szerint Péter Krisztus mártíromságának nemcsak szemtanúja és hirdetője volt, hanem társa lett.

7 2Pét 1,13–14-ben a „skénóma” szó szerepel, míg 2Kor 5,1. 9 az „oikia skénous” kifejezést találjuk. Mindkét irat átmeneti szállásról beszél e földön; 2Pét nem is kívánja Pál stílusát utánozni. A filológiai különbség tehát nem jelentős.

8 A szaduceusok felfogását sok mai biblikus egyszerűen csak hagyományosnak minősíti, mondván, hogy ők az Ószövetség régebbi könyvei szerint képzeltek el az alvilágot. M. Dahood sok anyagot tárt fel a legősibb zsolnárszövegekben, amely a régebbi szemléletet sokrétűnek tünteti fel, olyannak, amelyben a halál utáni örök életnek is helye van. Lásd Dahood gondolatainak rövid összefoglalását a zsolnárszövegekre való utalásokkal: Farkasfalvy D., *Zsolnároskönyv*, Eisenstadt 1975, 17.

9 Ünneprontásnak tartanánk részletesen kitérni Käsemann elméletére és a második Péter-levelet „elítélő” véleményére („An Apology for Primitive Christian Eschatology”: *Essays on New Testament Themes*, London 1964, 169—196). Nem lehet komolyan venni egy olyan biblikust, aki tudományos alapon próbálja kitagadni a kánonból annak akármelyik darabját. Käsemann szerint ugyanis a második Péter-levél a „Frühkatholizismus” elfogadhatatlan lelőhelye, amelynek nincs keresnivalója az újszövetségi kánonban. Ilyen álláspont megvitatása — ha egyáltalán figyelmet érdemel — a *fundamentális teológia* hatáskörébe tartozik.

HUSZONÖTÖDIK FEJEZET

JÁNOS HÁROM LEVELE

A) BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Az Újszövetség apostoli levelei között ez a három irat különleges helyet foglal el. Stílusuk és teológiai fogalmaik mutatják, hogy a János-evangélium hatása alatt keletkeztek, sőt talán a János-evangélium szerzőjének és kiadójának vagy kiadóinak közvetlen szerzősége is állítható. Ez a „sőt talán” kifejezés teszi a problémát nehezzé. Sem a művek maguk, sem a korai keresztény hagyomány nem nyújt elég felvilágosítást ahhoz, hogy tudjuk, hol, mikor, milyen helyzetben és mi célból jöttek létre.

A legújabb János-kutatás ezt a légüres teret kihasználva csapongó fantáziával hipotéziseket formált egy ún. jánosi közösség történetéről — sikereiről, és viszontagságairól —, amely további feltételezéseket szült. Az itt kifejtett vélemények azok munkásságára támaszkodnak, akik inkább aggodalommal, mint lelkesedéssel kísérik a „jánosi egyházközösség” történeti „szága” formában való rekonstrukcióját, elfeledkezve arról, hogy maga a „jánosi közösség”, mint történeti valóság erősen problematikus. Az amerikai J. L. Martyn műve, *History and Theology in the Fourth Gospel*¹ igen nagy hatással volt az irodalomra. Alapötlete se nem teljesen új, se nem egészen meggyőző, de a kutatók több lelkesedéssel, mint kritikával fogadták. Azt feltételezi, hogy magából a János-evangéliumból az evangéliumi hagyományt hordozó jánosi közösség belső és külső története mint valami rejtjeles iratból kiolvasható.

A feltételezés így szól: Jézusnak a szamaritanusokhoz, zsidókhoz és görögökhöz való viszonya, amely a János-evangéliumból valóban felvázolható, egyúttal tükrözi az ún. jánosi közösség történelmi és szociológiai vándorújtát az eredeti palesztinai környezetből Szamáriába, majd onnan tovább, különböző zsidó közösségeken át, kizárólagosan hellenista környezetbe, valószínűleg Efezusba. Itt azután a közösség

meglehetősen elszigeteltségben élte sajátos keresztény hitét és hagyományát mindaddig, amíg külső és belső viszályok és nem kevésbé a tizenkettő működése nyomán kivirágzó „nagy egyház” befolyása alatt a közösség felbomlott, részben beleolvadt az egyetemes kereszténységbe, részben pedig eretnek (gnosztikus) keresztény csoportokhoz csatlakozott: „felszívódott”. Ez a szociológiai János-kutatás még mind a mai napig a Bultmann utáni tudományos aréna központjában áll. Egyelőre félő, hogy amíg fel nem bomlik és „fel nem szívódik”, másféle történeti-kritikai vizsgálat alig tud szóhoz jutni.

Mindezek ellenére új utat nyitott Martin Hengel németből fordított, de első helyen angol nyelven megjelent könyve, *The Johannine Question*.³ Ez a mű ismét kritikai vizsgálat alá veti a negyedik evangélium, a Jelenések könyve és a három jánosi levél szerzőségét. A János-evangélium szerzőségét illetően félmegoldáshoz jut: az evangélium szerzője nem János apostol, hanem egy János nevű „preszbiter”, aki Efezusban élt és működött, de akinek alakja mindamelllett erősen homályban marad. Hengel mégis helyes irányba lendítette a kutatást azzal, hogy a jánosi iratokat szorosabb egységben szemléli: a három levél más és más módon, de ugyanahhoz a tekintélyhez fűződik, amely a negyedik evangéliumot közrebocsátotta. Hengel könyvében a „jánosi közösség” regényes története helyett egyszerűbb szerkezet rajzolódik ki. Az első levél szerinte nem igazi levél, hanem értekezés a János-evangélium teológiai témáiról. A második levél viszont keresztény közösségnek címzett valódi „epistola” — nyilvános olvasásra szánt körlevél. A harmadik levél magánlevél, amelyet a közösségen belül felbukkanó személyes problémák tettek szükségessé. A háromféle műfaj jól megmagyarázza a három irat teológiai és nyelvi különbségeit. Nem kell különleges feltételezésekkel megmagyarázni, mi történt az evangélium majd az egyes levelek megírása közben, hogy témájuk és stílusuk ennyire átalakult. Hengel helyesen mutat rá a különbségek gyökerére: az evangélium Jézus működésének, halálának és feltámadásának teológiaiilag feldolgozott elbeszélése, az első levél az evangélium alapján buzdítja és figyelmezteti az egyházközösséget, amely egyre növekvő nehézségek közt él. A második és harmadik levél egy-egy krízishelyzetben született rövid irat: a gazdag hagyomány anyagából mindegyik a helyzetnek megfelelően más és más gondolatokat ragad ki. Nincs tehát alapja annak, hogy a három iratot alapvetően eltérő történeti helyzet vagy a tanítás különféle „fejlődési foka”, azaz valami lényegesen új háttér alapján magyarázzuk.

Az alábbiakban óvatos módon nyúlunk a három irathoz. Az olvasó vegye figyelembe, hogy a szakirodalom egyelőre átalakulóban van. Annak ellenére, hogy igen kiváló biblikusok már „letették a garast” (Raymond Brown, Rudolph Schnackenburg, Ignace de la Potterie, Martin Hengel), a legtöbb téma mintha megint „nyitott kérdéssé” válnék, s esetleg még évtizedekig eltart míg egy megállapodott szakközvélemény újra kialakul.¹

B) JÁNOS ELSŐ LEVELE

1. Műfaj, tartalom, a szerző azonosítása

A szó igazi értelmében ez nem lehet levél. Hiányzik a címzés, üdvözlés, hálaadás, a személyes és gyakorlati témák tárgyalása. A befejezésből hiányoznak az üdvözletek. Ebből a szempontból a Zsidókhoz írt levélhez hasonlít. Tehát az első benyomásunk: ez nem levél, hanem teológiai értekezés.

Ugyanakkor az első négy vers világos utalásokat tartalmaz a János-evangéliumra: arra, amit „kezdetől fogva hirdettünk” a látott, hallott, tapintott Igéről, amelyet a levél az „élet Igéjének” nevez. A megtestesülés teológiája igen közel áll ahhoz, amit a János evangélium előszava a „Logoszról” — igéről, szóról — mint Isten személyes önkifejezéséről mond el, aláhúзва mint központi tényt azt, hogy Ő testet öltve közénk költözött és mi „láttuk” Őt. A többszám első személy itt is, akárcsak a János-evangéliumban (1,14; 21,24) „apostoli többes szám”:² nem mindenki látta vagy látja, de akiknek e látás kijutott és azt hittel elfogadták, azok hivatása az, hogy Őt „hirdessék” — az evangélium szóhasználata szerint „tanúságot tegyenek” Róla. A „mi” és a „ti” közti nyelvtani különbségtétel az első János-levélben még feltűnőbb, mert a szakasz rövid és „sűrített” módon adja elő a „mi” fizikai tapasztalásunkat s „az örök életnek” a „ti” részetre történő hirdetését azzal a céllal, hogy mindnyájan közösségbe kerüljünk az „Atyával és a Fiúval, Jézus Krisztussal” (1Jn 1,4).

A levél és az evangélium között a „párhuzamos részek” feltárása nem indulhat ki abból, hogy a levélben az evangélium bármiféle megismétlése volna a cél. Viszont az evangélium is tartalmaz olyan elmélkedő-tanító szakaszokat, ahol az evangelista a tények tanulságát szű-

ri le. Ezek többnyire Jézus hosszú beszédeiben, elsősorban a búcsúbeszédben és néhol (mint pl. a Nikodémussal való beszélgetés végén: 3,16—21) a szerző saját hozzáadott megjegyzéseiben található. Ezért van az, hogy stílus és szókincs szempontjából a levél legközelebb áll a búcsúbeszédhez.

A figyelmes olvasó azt is észreveheti, hogy a levél nagy vonalakban az evangéliumhoz igazodik, és pedig a következő vázlat szerint:

A) 1Jn 1,1—4 megfelel az evangélium előszavának (Jn 1,1—18).

B) 1Jn 1,5—3,10 „a világosságban való életről” beszél, amely a „Jelek könyvének” (Jn 1—12) az erkölcsi életre vonatkoztatott kommentárja.

C) 1Jn 3,11—5,12 viszont a testvéri szeretet parancsát adja elő, olyan módon, mint a búcsúbeszéd: mint Jézus életáldozatának keresztény továbbélését. Ez a „Szenvedés és dicsőség könyvének” (Jn 13,1—20,29) felel meg.

D) 1Jn 5,13—21 párhuzamba hozható Jn 20,30—21,25-tel. Ugyanis 1Jn 5,13 olyanféle befejező vers mint Jn 20,30—31; 1Jn 5,14—21 viszont „függelék” vagy „befejező toldalék”, akárcsak Jn 21.

Ennek a négyrészes beosztásnak nagy érdeme, hogy nem egyszerűen irodalmi függést mutat be, és nem is csak a levél „célkitűzését” próbálja megragadni, hanem híven tükrözi azt a belső logikát, amely az evangéliumot és az első levelet egyformán áthatja:

A) Az örök Ige látható, tapintható hallható valóság lett: megtestesült.

B) Köztünk való élete kiragadott minket a sötétségből, hogy új módon, a felülről jött világosság szerint éljünk. Ide tartozik a „hamis világosság” (hamis krisztusok) elvetése.

C) Krisztus életáldozata Ővele, az Atyával és egymással az „Ő módján” — szeretetben — egységbe fon. A szeretet pedig nemcsak „fogalom és követelmény”, hanem gyakorlati életelv.

D) Az írásmű azt a célt szolgálja, hogy bennünk, akik olvassuk, mindez megvalósuljon. A kiegészítő „függelék” a levélben olyan problémát tárgyal, amely az evangéliumból témája miatt kimaradt. A megváltás utáni bűnök kérdését azonban most a történelemben továbbélő keresztény nemzedékek nem kerülhetik el. Mi a *keresztény ember* számára a bűnbocsánat útja?

Vajon a fenti összefoglalás segít-e a szerző azonosításában és a levél keltezésében? Úgy tűnik, hogy ez az egyetlen járható út. A fentiek ugyanis azt mutatják, hogy a levél feltételezi az evangéliumot. Erre egyébként legékezőbb bizonyítékot szolgáltat 1Jn 5,6—8 „a Lélek,

a víz és a vér” hármasságáról. E két vers³ nem érthető, ha az olvasó nem ismeri Jézus halálának a János-evangéliumban leírt módját: miután a keresztfán „átadta a Lelket” (19,30) egy katona lándzsával átszúrta a mellét, „amelyből vér és víz folyt ki” (19,34). A jelenet szimbolikus értelméről másutt írtunk.⁴ Mégha valaki a szimbolikus értelmezést nem is osztja, el kell fogadnia, hogy 1Jn 5,8 csak a kereszthalál jánosi leírásának ismeretében érthető meg. Vagyis: az evangélium ismeretét a levél szerzője e pontban biztosan feltételezi.

Minthogy a János-evangélium „szeretett tanítványának” nem várt haláláról a 21. fejezet értesít, logikus a feltételezés, hogy már az első levél írója nem „a szeretett tanítvány”, hanem az a személy, aki a 21. fejezetet megírva az evangélium „kiadásáról” — elterjesztéséről — gondoskodott. Ez a személy a János-evangélium „kiadója” lévén, annak stílusát és gondolatvilágát osztotta, elsajátította és így érthető módon a levelekben is használja. Minthogy a második és harmadik János-levél szerzője alighanem ugyanaz a személy, az azonosítás tovább egyszerűsödik. Mindhárom levél szerzője ugyanaz a preszbiter, aki János apostol evangéliumát kiadta, szellemi-lelki örökségét őrizte és a jánosi közösséget még néhány évtizedig az apostol halála után is egybetartotta. Ez annyit is jelent, hogy a levelek az evangélium kiadásával — végleges formában való megírásával és közrebocsátásával — egy időben keletkeztek, tehát a századfordulón.⁷ Az első levél szorosan az evangéliumhoz tartozik, annak kísérőirata. Szerepe abban áll, hogy az evangélium ún. *doketikus* — tehát eretnek — értelmezését kizárja és ezzel az evangéliumot az egyetemes Egyház számára elfogadhatóvá teszi. Erről a levél teológiai tartalmával kapcsolatban részletesebben kell szólnunk.

2. Teológiai tartalom

Az első János-levél az evangéliumhoz szorosan kapcsolódik, de nem annak kommentálására vagy pusztán védelmére hivatott. Mint kísérő irat, az evangélium teológiai tartalmát ismerteti és tisztázza. Talán a „tisztázza” szó a fontosabb, mert a János-evangélium, amennyire korai történetét ismerjük, a legsúlyosabb kora keresztény eretnekség, a gnoszticizmus körében igen hamar népszerűvé vált. Hogy a János-evangéliumot a gnosztikusok mikor „fedezték fel” és kezdték saját elképzeléseik szerint magyarázni, nem tudjuk pontosan. A gnosztikus János-magyarázat azonban olyan méreteket öltött, hogy

még a 3. század első felében is Origenész János-kommentárja hosszan és alaposan hadakozik egy gnosztikus kommentár ellen, amelyet Ptolemaios, az ún. „nyugati gnoszticizmus” fejének, Valentinos-nak egyik tanítványa írt valamikor 160 és 170 között.

A gnosztikus tanítás ún. „doketista” elgondolásai ellen már antióchiai Szent Ignác levelei hadakoznak. Ezek alapján feltételezhető, hogy a doketizmus már a századfordulón veszélyeztette a keresztény üzenet tisztaságát. A doketisták a kereszt botrányát radikálisan próbálták felszámolni azzal, hogy a megtestesülés valóságát kérdésessé tették. A doketista gondolat szerint Jézus csak „látszólagos”⁸ testet vett fel. Ennek következtében szenvedése, halála, kudarca és veresége is csak látszólagos volt. A doketizmus a hellenista gondolatvilágnak igen jól megfelelt, hiszen az ókorban mindvégig divatos platonizmus a testi létet a szellemi lét börtönének és akadályának tartotta. A „megtestesülés” a hellenista filozófia tükrében valóban badarságnak látszott: ezt Szent Pál a kereszt titkáról megállapította (1Kor 1,24), és Lukács szerint is Athénben a test feltámadásáról tartott páli beszéd alapján nyomban kiderült (ApCsel 17,32). A levél antidoketista utalásait az olvasó könnyen azonosítja. Csak a legkiemelkedőket idézzük:

1,1: „Ami kezdettől volt, de” amit hallottunk, saját szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és kezünk tapintott: az élet Igéjét hirdetjük nektek.”

4,2: „Minden lélek, amely vallja, hogy Jézus Krisztus testben jött el, Istentől van.”

4,14: „Mi láttuk és tanúságot teszünk, hogy az Atya elküldte Fiát mint a világ Üdvözítőjét.”

5,6: „Hiszen Jézus Krisztus az, aki víz, vér és Lélek által jött.”

A János-evangélium antignosztikus értelmezéséhez nyújtott esz-közt és biztosítékot a levél, mert ugyanannak a szerzőnek tekintélyével tette világossá, hogy az evangélium nem más Krisztust és más evangéliumot hirdet, mint a „kezdetből fogva” hirdetett apostoli tanítás.

A levél ugyanakkor egyes témákról szabadon — eseménytörténet-től függetlenül — nyilatkozik, s ebben az értelemben a jánosi tanításnak mélységeit úgy mutatja meg, ahogy azok az evangéliumban kifejezetten nem találhatók. Ezek a mondatok rövidek és összegezők; nem kifejtő-magyarázó stílusban hangzanak el. Főbb példák:

1,16—17: „Minden, ami a világon van: a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevésége, nem az Atyától származik, hanem a

világtól. De elmúlik a világ és annak bűnös kívánsága. Aki azonban Isten akaratát megteszi, örökké él.”¹⁰

3,2: „Szeretteim, most Isten fiai vagyunk, de hogy mik leszünk, az még nem nyilvánvaló. Tudjuk azonban, hogy amikor megjelenik, hasonlók leszünk hozzá, mert látni fogjuk őt úgy, ahogy van”.¹¹

4,10: „A szeretet ebben nyilatkozik meg: nem mi szerettük Istent, hanem ő szeretett minket, és elküldte Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért”.¹²

4,16: „Megismertük s hittel elfogadtuk a szeretetet, amelyet Isten irántunk táplál. Szeretet az Isten s aki a szeretetben marad, az Istenben marad és Isten öbenne.”

Modern kommentátorok feltűnően keveset foglalkoznak evvel a mondattal.¹³ Talán túl meghökkentő a „szeretet” és az „Isten” azonosítása, vagy a párhuzamos helyek felkutatása lehetetlen? C. Spicq-nek a szeretetről írt monumentális műve nyújtja talán a legjobb tájékoztatót. A „megismertük” apostoli többszámát komolyan kell vennünk: mi, akik — az evangélium előszava szerint is — láttuk az Ő dicsőségét (Jn 1,14), megismertük a Krisztussal való találkozásokban az Isten igazi mivoltát: Ő szeretetként nyilvánította ki magát. Ennek a szeretetnek hinni annyi, mint elfogadni, hogy az utolsó szava hozzánk nem tiltás, nem ítélet, nem elmarasztalás, nem a szövetség felbontása, hanem a végső és végleges kitárulás. A párhuzamos szövegek csak Jánosnál találhatók: Jn 13,1 („a végsőig ment szeretetében”) és 17,23 („a világ felismerje, hogy te küldtél és szeretted őket úgy, ahogy engemet szeretted”). Jézus minden megnyilvánulása valamint keresztáldozata egy világon túli szeretet megnyilvánulása, amelyben Isten nemcsak szándékait és üdvösségtervét, de a maga belső valóságát véglegesen és visszavonhatatlanul kifejezi, s ezt a hitben végső bizonyossággal megismerjük.¹⁴

5,4: „Minden ugyanis, ami Istentől született, győzedelmeskedik a világon. A győzelem, amely a világon diadalt arat: a mi hitünk.”¹⁵

A fenti kiragadott teológiai gyöngyszemek nemcsak a levél teológiai mélységét igazolják, de rámutatnak arra a kevésbé hangsúlyozott — részleteiben nem eléggé kikutatott — igazságra, hogy a jánosi és a páli teológia között több kapcsolat van, mint amennyiről a szakemberek beszámolnak. Ez főleg a szakemberek „szakosított” érdeklődésének tudható be: a jánosi iratok és a páli iratok kutatása egymástól függetlenül folyik teljesen elhanyagolva a hagyomány azon adatát, amely szerint a jánosi iratok Efezusban keletkeztek, ott, ahol harmincnyeven évvel korábban Pál három éven keresztül működött és ké-

sőbb is szorgalmasan ápolták a páli hagyományt. A fenti példákban bizonyítékát találjuk annak a feltevésnek, hogy János levele az evangélium *után* íródott és hogy szerzője a János-evangéliumot a *páli hagyományra is támaszkodva* látta el ezzel a teológiai kísérő irattal.

C) JÁNOS MÁSODIK LEVELE

1. Műfaj és szerző

Az irat rövidsége ellenére is világosan mutatja, hogy közösséghez intézett „epistola” vagy körlevél, nem magánlevél. Az elfogulatlan olvasó számára a címzésben szereplő „presbyteros” egyházi tisztségviselőt jelent. Csak ha feltételezzük, hogy a „jánosi közösségben” hierarchia (még) nem létezett, leszünk kénytelenek a szerzőt „az Öreg”-ként (BD fordítása: „a legöregebb”) fordítani. A modern protestáns biblia helyesebben dönt, amikor a levelet így kezdi: „Én, a presbiter”.

A címzett „a választott úrnő”. Az egyházi közösség kollektív megismerésére más korakeresztény iratban is — így pl. a Jelenések könyvében — megtalálható. A jánosi iratokon kívül is gyakori a keresztények mint „választottak” megjelölése (vö.: 1Tim 5,17; Tit 1,5; 1Pét 5,1).

A hamis tanítók elleni óvás a levél központi mondanivalója. Ez, mint láttuk, az ún. „apostoli végrendeletek” jellemző témája. Láttuk Pál milétoszi beszédében (ApCsel 20,29—30), a pasztorális levelekben (1Tim 4,1; 2Tim 3,1), Júdás levelében (4. v.) és Péter második levelében (2,1; 3,3). A szerző az eretnek tanítókkal szemben nem bocsátkozik részletes érvelésbe, csak óv, figyelmeztet és a „kezdetből fogva hallott tanítás” követését, valamint a központi jánosi parancsot, a szeretet parancsát vési olvasói lelkébe. Hasonlóságot mutat a második tesszalónikái levél is, amely akárcsak ez a levél arra int, hogy a hívek kerüljenek minden kapcsolatot azokkal, akik a hagyományt szóban vagy tettben nem követik (vö.: 2Jn 10—11 és 2Tessz 3,6).

A befejezés a páli levelekhez hasonlóan arra utal, hogy a levélíró presbiter a közösséget mielőbb meg akarja látogatni. A személyes apostoli jelenlétnek ígérete „pszeudoepigrafikus” értelemben is vehető: esetleg csak azt kívánja jelezni, hogy a hagyomány, amihez ragasz-

kodni kell, nem írott forrásban található, hanem többnyire szájhagyomány.

A levél rövidsége ellenére is világos a „jánosi nyelvezet”. Amennyiben a levél ugyanabból a forrásból — apostoli hagyományból — származik, mint az első levél, könnyen érthető, miért maradt fenn és lett része a kánonnak. Valószínű, hogy ez a levél is 100 körül íródott.

2. Teológiai tartalom

A levél semmiről nem kíván részletes teológiai tanítást közölni, de néhány fontos pontot mégis leszögez. Megerősíti az első levél antidoketista kijelentéseit: „sok tévtanító lépett fel a világban, akik nem vallják, hogy Jézus Krisztus *testben* eljött” (7. v.). A keresztény hit tartalmát ez az újszövetségi irat fogalmazza meg először mint „Krisztus tanítását” (9. v.), — ebbe nyilvánvalóan belefoglalja az apostoli hagyományt is. A tévtanítókkal szemben a híveknek határozott módon kell fellépniük: „Ha valaki olyan jön hozzátok, aki nem ezt a tanítást viszi, ne fogadjátok be a házatokba, és ne köszöntsetek” (10. v.). Ez a „kiközösítés” fordított művelete: a tekintéllyel fellépő, de hamis tanítást terjesztő vándorprédikátorral szemben a közösségnek a jánosi hagyomány és a *jelen levél* alapján kell megtagadnia az egyházi közösséget. Ebben az időpontban tehát már az írott apostoli tanítás válik eszközzé arra, hogy a hívek hamis és valódi keresztény tanítás, illetőleg hamis és valódi tanító közt különböztetni tudjanak. A levél tehát (és nyilván nemcsak ez a rövid levél, hanem a János-evangélium és az első levél is, amelyre a második levél szinte minden sorában visszaüt) az ortodoxia kiszűrésének és védelmének eszközévé vált. A Szentírás apologetikus szerepe fogalmazódik meg ezekben a sorokban.

A végső üdvözllet szerint az Egyház „választott úrnő”, a hívek pedig az ő gyermekei. Ezzel az Egyháznak mint anyának a képe jelenik meg ebben a versben (12. v.). A jánosi iratok szöveggörnyezetén belül ez természetesen visszaüt az arra szimbolikus jelenetre, amely Jézus anyja és „a szeretett tanítvány” között játszódtott le a kereszt alatt.

D) JÁNOS HARMADIK LEVELE

Ezt a levelet a „preszbiter” egy Gájusz nevű kereszténynek írta. Magánlevél, amelyet csak egy konkrét helyzet ismerői érthettek világosan. Érvényes rá az, amit a Filemon-levelelről megjegyeztünk: ha ez a levél nem lett volna a második levélben említett presbiter hiteles műve, nem kapott volna helyet a kánonban, egyébként ugyanis nem tartalmaz különösebb fontosságú tanítást vagy buzdítást.

A levél fennmaradásának legegyszerűbb magyarázata az lehet, hogy a jánosi egyházközségek belső válsága, amelyet már a második levél ábrázolt, konkrét módon tette szükségessé ennek a levélnek a megírását. Miután a preszbiter megtiltotta a tévtanítók befogadását, a tévtanítókkal szimpatizáló Diotrefész, „aki elsőszégre vágyik” (9. v.) — vagyis előjárói tisztséget követel magának — hasonló eszközzel élt: megtiltotta a preszbiter küldötteinek befogadását. Ezzel szakadást okozott a közösségben. Gájuszt a preszbiter dicséri, mert szembeszállt Diotrefésszel és befogadta az ő küldötteit. Ugyanakkor a levél ajánlást tartalmaz Demetriusz, valószínűleg egy átmenő miszionárius számára — nyilván azzal a céllal, hogy Gájusz és barátai őt is befogadják.

Feltételezhetjük-e, hogy ez a levél azért maradt fenn, mert Gájusz, akinek szólt, vagy Demetriusz, aki vitte, a preszbiter írását mint valami „ereklyét” megőrizte? Vagy talán azért őrizték meg, mert oly szorosan kapcsolódott a második levélhez? Amit ugyanis ott a preszbiter a tévtanítók ellenszeréül ajánlott, azt itt maguk a tévtanítók kezdték alkalmazni a preszbiter híveivel szemben. A közösség és vendégszeretet megtagadása nyomban kölesönössé vált, és a hit vonalán megjelenő szakadás hamarosan az egyházi közösség felbomlásához vezetett. A második és harmadik János-levél szomorú példája annak, hogy hit és szeretet közössége, amelyről az első levél olyan csodálatos lelkesedéssel tudott beszélni, milyen könnyen és milyen hamar a semmibe foszlik, ha a tanítást, „amit kezdettől fogva” kaptunk, egyéni filozófiák — gnosztikus rendszerek — kezdik helyettesíteni.

Az újszövetségi kánon a maga tarka változatosságával és ugyanakkor a közös apostoli hagyomány összefogó erejével ökumenikus tény, mert az ősegyház sokféle keresztény közösségét és irányzatát képviseli. A jánosi levelek azonban inkább azt mutatják, hogy az ilyen ökumenikus nyíltság hol és hogyan ér véget. Mihelyt egy keresztény csoport a hellenista áramlatok hatása alatt a megtestesülés igazságát haj-

landónak mutatkozik áruba bocsátani, nincs többé lehetőség arra, hogy kitárt karokkal és vendégbarátsággal el tudjuk fogadni őket. A jánosi levelek kis méretben előre vetítik azokat a kríziseket, amelyeken a kereszténységnek nyomban születése után át kellett mennie azért, hogy megőrizze az háromszemélyű egy Istenről és a kéttermészetű egyetlen Krisztusról szóló apostoli hit örökségét.

A harmadik János-levél tanulsága az, hogy az egyházi szervezet érintetlen egysége nem a legfőbb érték, mert alá van rendelve a hit igazságának. Elsősorban annak kell érintetlen épségben maradnia.

Jegyzetek

1 Első kiadás: New York 1968.

2 1990; Angliában: SCM Press, London; Amerikában: Trinity Press International, Philadelphia.

3 A fenti aggályokat elsősorban az a tény ébresztette bennem, hogy a qumráni leletek és a jánosi iratok viszonya még mindig erősen tisztázatlan. Egyrészt a qumráni iratok kiadása még nem fejeződött be, másrészt a kutatók Bultmann nagysikerű kommentárjaihoz (*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 19. kiadás, 1959; *Die Johannesbriefe*, Tübingen, 3. kiadás, 1959), amelyek éppen e művek palesztinai arám hátterének elhanyagolásával tűntek ki, még mindig túlságosan ragaszkodnak. Számomra fontos felismeréseket közvetített egy kis cikkgyűjtemény, J. H. Charlesworth (szerk.), *John and the Dead Sea Scrolls*, New York 1990, amely húsz év idevágó irodalmából válogatja ki a legértékesebb cikkeket.

4 Bármennyire jóakarattal és talán helyes magyar nyelvérzéssel bontja is fel a szenvedő szerkezetet, BD erősen eltorzítja Jn 20,30–31 szövegét: „azokat nem írtam meg ebben a könyvben. Ezeket viszont azért írtam, hogy higgyétek...” A negyedik evangélium szerzője ugyanis *sohasem* beszél egyes szám *első* személyben.

5 A 6. versbe betoldott szavak az Atya Fiú és a Lélek egységéről nem tartoznak a levél eredeti szövegéhez. Ez a betoldás, amit „comma Joannaeum” néven emleget a szakirodalom, aránylag későn, talán a 6. századi Hispániában került a latin szövegbe és terjedt el a nyugati egyházban.

6 *Testté vált Szó* III (1989) 141–142.

7 A mai biblikusok egy része az első János levelet az evangéliumnál korábbiak tartja, mondván, hogy a „jánosi teológia” a levélben „kezdetlegesebb”, az evangéliumban viszont fejlettebb és érettebb. Mások kiemelik, hogy az evangélium „posztumusz mű”, *s ezért* a levélnél későbbi. Mintha a levél maga is nem lehetne posztumusz mű! Van, aki (Bruce Vawter) arra hivatkozik, hogy az evangélium szövege több „kiadáson” és „redakción” ment keresztül, tehát semmi perdöntő véleményt nem lehet kimondani. Az itt képviselt állás-

pont az evangélium szerzőségét János apostolnak, kiadását viszont az első levél szerzőjének tulajdonítja. De az evangélium teológiája — árnyalataiban — nemcsak emiatt különbözik az első levélétől. Ahogyan a szerző az evangélium 21. fejezetébe a Péterre vonatkozó hagyományt, úgy az első levélbe a páli hagyományt szándékosan beleszötte, csak így bocsátotta aztán bámulatosan sikeres útjára az őskeresztény irodalom legkiválóbb alkotását, a negyedik evangéliumot.

8 A görög „dokein” szó jelentése „látszani”.

9 Az „és” (kai) helyett „de” volna a helyes fordítás, ha mögötte héber szöveget/gondolkodást és az ún. „waw conversivum”-ot, tehát „ellentétes és”-t, feltételezünk.

10 A jánosi „dualizmus” — a világ és Isten ellentéte — egyszerre szélsőséges, és teljesen keresztény módon kap itt kifejezést; a *múló világ* nem a teremtés maga, hanem a bűn következménye; az Isten Igéjéhez kapcsolt élet, Isten örökkévalóságába vezeti vissza a teremtett világot.

11 Itt először a parúzia („amikor megjelenik”) és jelenlegi istenfiúságunk kapcsolata kap remek megfogalmazást: a „most” és a „még nem” ellentéte. Ugyanakkor a jövőben megígért istenlátás és Istenhez való hasonlóságunk tökéletesedése olyan párhuzamot kapnak, amely a teológiát azóta is foglalkoztatja: akkor látjuk Őt, amikor egészen olyanok vagyunk, mint Ő. A „látás” és „hasonulás” mint az örök élet megfogalmazása, szintén egyedülálló. (De van párhuzam Pálnál: Róm 8,14—21.)

12 Isten „előbb szeretett” (vö.: 1Jn 4,19): övé a kezdeményezés, a kegyelem kiindulópontja. Ugyanakkor szeretete bizonyítéka a fiú áldozata, amely „engesztelő áldozat”. Feltűnő megint a páli párhuzam: Róm 5,7—9.

13 Az amerikai *Jerome Biblical Commentary* mindkét kiadása (az elsőben Bruce Vawter, a másodikban Pheme Perkins) megjegyzés nélkül „átlépi”.

14 Vö.: C. Spicq, *AGAPÉ dans le Nouveau Testament*, Paris, III (1959) 289—291; 321.

15 A rövid vers ismét összekapcsolja az istenfiúságot — Istenből való születésünket — a hittel és avval a „győzelemmel”, amely más újszövetségi szövegekben a feltámadással vagy a parúziával van összekapcsolva. A „világ” fogalma sajátosan jánosi, de Pálnál is megtalálható a győzelem a halál felett (1Kor 15,55) vagy — és ez talán a legközelebbi párhuzam — győzelem azon szenvedések felett, amelyek a hívő embert Krisztus miatt érik (Róm 8,37).

HUSZONHATODIK FEJEZET

A JELENÉSEK KÖNYVE

1. Bevezető megjegyzések

A Jelenések könyve az az újszövetségi irat, amely az emberek fantáziáját és kíváncsiságát leginkább megmozgatja. Ugyanakkor a szakirodalom mintha húzódozott volna alapos feldolgozásától, mert a biblikus irodalom óceánjában csak kisebb tengeröblök jutottak a Jelenések könyvének.¹ Vajon, ami a képzelőerőt vonza, a tudós higgadt mérlegelését nem tudja magára irányítani? Úgy látszik, mintha az egyházi irodalom és a keresztény lelkiség is kevesebb sikerrel dolgozta volna fel a Jelenések könyvét, mint más újszövetségi könyveket. De az okok nem a képzelőerő és a kritikus gondolkodás ellentéteiben keresendők.

Már az első századok egyházában találunk jeleket arra, hogy az egyházi gondolkodás ezzel a művel nehezen tudott megbirkózni. Annak ellenére, hogy a 2. század közepén Szent Jusztin vértanú erre a könyvre már mint János apostol művére utal² — ilyen korai tanúságtétel nagyon kevés újszövetségi könyv szerzőségéről maradt fenn —, ugyanazon század során, éspedig két egymást követő téves tanítás elleni harc sodrában, egyes keresztény vezetők szívesebben látnák, ha ez a könyv nem kerülne a „szent könyvek” végleges listájára. Az első, a korábbi téves tanítás a millenarizmus volt, amely Jel 20,1—7 szövegére támaszkodva Isten ezeréves földi országát hirdette meg. A parúziavárásnak ez az átalakítása már a 2. század elején feltűnt, de egy ideig csak ártalmatlan és jámbor teológiai véleménynek látszott. Megtaláljuk már Pápiásznál, aki az „ezeréves országról” valóban fantasztikus hiedelmeket látszott vallani: a béke, az anyagi bőség és a boldog biztonság mellett mindenki számíthatott az Isten ellenségeinek látványos pusztulására is. Amikor a keresztényüldözések birodalomszerte fellángoltak, efféle álmódzás a „milléniumról” (görög szóval „kiliazmus”) veszélyes véleménnyé vált. Ilyen magyarázatokkal a Je-

lenések könyvét könnyen politikai manifesztummá lehetett volna átalakítani. A 2. század végén a problémákat tetézte egy második tévtan, a montanizmus. Ez az irányzat (a lenini „permanens forradalom” logikájához hasonlóan) a kinyilatkoztatás végláthatatlan folytatását, az újabb és újabb próféták fellépését várta, és a kor egyre növekvő problémái közepette nem az apostoli hagyományban, hanem egy „új próféciában” keresett útmutatást. A montanizmus a Jelenések könyvére, mint a Krisztus utáni „prófécia” ékesszóló példájára hivatkozott és azt lelkesen használta. Kezdeti szakaszában a montanizmus inkább szellemi mozgalom volt, mint szakadár vagy eretnek szervezkedés. Talán a „montanizmus” szó mint gyűjtőnév nem is helyes, mert akiket montanistáknak nevezünk, sok esetben nem voltak kapcsolatban Montanus-szal, az alapító prófétával s annak két híres vagy hírhedt prófétanő-tanítványával. A mai egyháztörténetsek a részletkérdések sorozatában még nem látnak világosan. A sok karizmatikus ihletésű csoport közül kik voltak igazán eretnekek? Elszakadásuk a „nagy Egyháztól” hogyan és mennyiben valósult meg és milyen méreteket öltött? Igen sok — nem éppen tárgyilagos — adatot Tertullián írásai őriztek meg, aki maga is — szellemének gúnyoros és racionalista adottságai ellenére — a montanisták közé állt, s így szembekerült kora püspökeivel. A montanizmus a 4. századtól fogva jelentőségében megfogyatkozott, de kis csoportokban még évszázadokon át fennmaradt.

A millenarizmus és a montanizmus miatt a keleti egyházban a Jelenések könyvének használata, sőt elfogadása egyre inkább akadályokba ütközött. Bár Eusebius szerint már a nagynevű Melito, Sardis püspöke a Kr. u. 170—190 táján a Jelenések könyvéről kommentárt írt,¹ ő — Eusebius — a könyvet a „kétes iratok” közé sorolja.² Eusebius közli a római Gaius preszbiter véleményét, aki a montanizmussal szembefordulva a Jelenések könyvét is elvetette.³ A montanizmus ellen Szent Dénes, Alexandria püspöke (250 körül) az első, aki a János evangélium és a Jelenések könyvének stílusbeli különbségeire hivatkozott és az utóbbi mű jánosí (tehát apostoli) szerzősége ellen támasztott kéteyleket. Ezek az ellenvetések okozták, hogy jeruzsálemi szent Cirill listáján (350 körül), a laodiceai zsinat kánonjában (360 körül), sőt a II. trullói zsinat kánonjában, amely 692-ben nazianzi Szent Gergely könyvlistáját másolja, a Jelenések könyve nem szerepel. A görög egyház hatására egy ideig a szír keresztények sem tekintették kánoni könyvnek. Minthogy a millenarizmus eszmevilága az egész középkoron át kísértett, Luther a Jelenések könyvét (Jakab és Júdás leveleivel

és a zsidókhoz írt levéllel együtt) a kevésbé jelentős kánoni könyvek közé sorolta. Luther ezzel ellenszenvét világosan kifejezte a négy könyvvel szemben, de azért sem ő, sem a későbbi reformátorok az újszövetségi kánont nem kurtították meg. Mindenesetre a fenti tényeket jó szem előtt tartani, amikor manapság éppen protestáns szerzők az ősegyház „prófétáinak elhallgattatását”, vagy egy bizonyos „korai katolicizmus” kifejlődését általában a hierarchia és különsképpen is a római egyház szellemi basáskodásának számlájára írják. A valóság ilyen szellemtörténeti általánosításoknál jóval bonyolultabb. A Jelenések könyvének kánoni tekintélyét éppen a nyugati egyház töretlenül megtartotta és sosem kérdőjelezte meg. A Muratori-töredéktől a tridenti zsinat kánonáig minden római eredetű szentírási listán szerepelt.

2. A könyv általános műfaja és keresztény jellegzetességei

Manapság a biblikusok a Jelenések könyvét rendszerint nem elszigetelt esetként, hanem egy sajátos zsidó eredetű műfaj keresztény termékeként kezelik. Ez a fajta irodalom, amely az üdvtörténet teológiai értelmét próbálja kikutatni, valóban már az Ószövetség prófétai irataiban fellelhető. Gondolunk itt elsősorban Dániel és Zakariás próféták könyvére, de a jóval korábbi Ezekiel könyvére is. Az apokaliptikus irodalom az ő műveik hatása alatt vette kezdetét. Egyébként ezek azok az ószövetségi könyvek, amelyeket a Jelenések könyve előszeretettel idéz.⁷ Ezt az irodalmi formát a Kr. előtti 1. századtól a Kr. utáni 3. századig a zsidóság és a kereszténység jelentős számú írásműben követte. Júdás levelével kapcsolatban már említettük Énok könyvét, mint olyan apokaliptikus olvasmányt, amely különféle kiadásokban zsidók és keresztények között egyaránt évszázadokon át nagy népszerűségnek örvendett. E kor zsidó eredetű „apokaliptikájának” legtöbb alkotását egy nemzetközi bizottság James H. Charlesworth vezetése alatt 1983-ban összegyűjtötte és angol fordításban közzétette.⁸ A kizárólagosan keresztény eredetű apokaliptikus könyveket ez a gyűjtemény nem öleli fel, azok kiadása még töredékes.

A Jelenések könyve a fent jelzett irodalomhoz stílusában és célkitűzésében egyaránt hasonlít. Úgy mint azok, az üdvtörténet egészét próbálja megértetni, s ezért Isten megváltó művét és választottjainak sorsát a „közelgő végkifejlet”, „a végső idők” szemszögéből vizsgálja.

Stílusát a bibliai szimbólumok olyan fokú halmozása jellemzi, hogy az olvasó az utalások, álnevek, jelképes számok útvesztőiben nem egyszer úgy érzi, hogy a könyvhöz nem annyira magyarázatra, mint inkább „megfejtésre” volna szüksége. Az apokaliptikus könyvek ugyanis a múlt és jövő eseményeit nem elbeszélő módon adják elő, hanem teológiai jelentésű képekben összegezik és magyarázzák. Az olvasót ezzel arra készítetik, hogy a prófétai látomások tükrében a dolgok értelmét maga is kutassa, mérlegelje és megítélje.

A Jelenések könyve azonban *keresztény* apokalipszis, azaz olyan látomásokról számol be, amely a végső időket a keresztény kinyilatkoztatás keretein belül szemlélteti. A könyv keresztény jellegét nem szabad alábecsülni: jellegzetesen keresztény vonásai nélkül se formailag, se tartalmilag nem lehet igazán megérteni.

A könyv keresztény eredete magyarázza a következő egyedi vonásokat, amelyek a Jelenések könyvét nem-keresztény apokaliptikus művektől megkülönböztetik:

a) *A szerző megnevezése.* A zsidó apokaliptikus könyvek szerzője rendszerint fiktív: a könyveket rendszerint a letűnt idők valamelyik nagy alakjának (Énok, Ezdrás, Baruk) tulajdonították. Ez a szokás nyilván összefüggésben állt azzal a hiedelemmel, hogy az ószövetségi próféták kora végetért, és csak a Messiás eljövételével tér majd vissza. A Jelenések könyvének szerzője ezzel szemben kortársként azonosítja magát. Neve János, a keresztényüldöző hatóság Patmosz szigetére száműzte, könyve az ott tapasztalt látomásokat foglalja írásba.

b) *Levelek az egyházakhoz.* A második és a harmadik fejezet hét keresztény egyházközséget nevez meg, és mindegyiknek külön üzenetet küld. Az író mellett tehát a címzettek is meg vannak nevezve. Ezek olyan kis-ázsiai keresztény közösségek, amelyeket a látnokhoz hasonlóan a Birodalomban történő politikai változások krízisbe sodortak. Míg a zsidó apokaliptikus könyvek rendszerint nem nevezik meg olvasóikat, itt nemcsak meghatározott egyházközségekre, hanem azokon belül különféle alcsoportokra, (eretnekekre: 2,2. 14. 20—22; 3,2. 9), sőt egyénekre is („Antipász”: 2,13) történik utalás.

c) *A végső idők leírása.* Bármennyire is igaz, hogy az első fejezeten túl a könyv nagy része nem említi Jézus nevét, a könyv tartalma és szimbolikája a „végső idők” keresztény fogalmaira és képeire épül. A szimbólumok jórésze ugyan ószövetségi eredetű, de a Jelenések könyvében már keresztény értelmezésben szerepelnek. Csak a legfontosabbakat említjük: a feláldozott Bárány, akinek vére megváltást

hoz, a szentek, akik minden népből és nemzetből vannak összegyűjtve, a földi Babilon és a mennyei Jeruzsálem, a Napbaöltözött Aszszony alakja, a szüret és az aratás mint az ítélet jelképei, valamint az Isten országának leírása számtalan képben (menyegző, lakoma, égi Jeruzsálem stb.), amelyek mind csak az evangéliumok és az apostoli hagyomány tükrében válnak érthetővé. A felsorolás messze nem kimerítő. Igen fontos a feltámadás, az „új ég és föld” és egyáltalán az „új teremtés” jellegzetesen keresztény gondolata, amely az utolsó fejezeteken végigvonul. A könyv tartalmának egésze tehát feltételezi a keresztény kinyilatkoztatást. Csak naívsággal lehet menteni egyes modern kommentárok erőfeszítéseit, amelyek a könyv lényeges részét mint csak kevésbé átalakított zsidó apokaliptikus iratot próbálják magyarázni.⁹ A Jelenések könyvének megírása több évtizedes keresztény „egzisztencia” — élettapasztalat — nélkül elképzelhetetlen.

3. A mű eredete és történelmi háttere

A szerző közlését a bevezető látomás elején komolyan kell vennünk. Ez nyújtja a legbiztosabb alapot a könyv történeti eredetének megállapításához. János, a látnok (1,1) patmoszi száműzetése (1,9) azt mutatja, hogy a szerző Kis-Ázsiában, Efesus környékén élt. Egy szigetre történő száműzetés a mai börtönbüntetéshez hasonlított. János keresztény hite miatt került erre a szigetre, amely Kis-Ázsia délnyugati partjától, Efesus kikötőjétől kb. egynapi hajóútra fekszik. Kevésbé fontos embert főben járó vétekben nem száműztek, hanem kényszermunkára küldtek vagy kivégeztek. Egy vezető keresztény száműzése és kormánykoltségen való életben tartása azonban érthető, ha a keresztények száma már jelentős, és így kivégzését a hatóságok politikai okokból nem tartják ajánlatosnak. János tehát nem akárki, hanem a keresztény közösségek egyik vezetője, aki tekintéllyel szól hozzájuk. János Patmosz szigetén első alkalommal „az Úr napján”, vasárnap (1,10) részesült látomásban. Ez a kifejezés is a későbbi keresztény évtizedekre vall, amikor a vasárnap ünneplése és elnevezése már hagyományossá vált. A látnok hét ázsiai egyház számára fogalmaz levelet: Jel 1,4-ben az ókori levélformát követve egyetlen üdvözléssel szólítja meg mind a hét egyházat. Tehát nem hét levelet, hanem egyetlen könyvtekercset ír (1,11), amelyet a hét egyháznak szán. A hét levelet megelőző szakasz (1,12–20) szorosan kapcsolódik a hét levélben használt jelképekhez. A negyedik fejezettől kezdve már további láto-

mások leírása kezdődik. A szöveg azonban — legalább is mai formájában — azt a benyomást kelti, hogy a hét levél nemcsak egyetlen „körlevelet” alkotott, hanem igazában a levél-forma is mesterkelt, mert a negyedik fejezet egyenes folytatása ennek a körlevélnek. A látnok a könyvben újra és újra megnevezi magát: „én János”. Ez is csak úgy érthető, ha a könyv irodalmi egységét feltételezzük, hiszen János kilétéről és helyzetéről csak az első fejezet ad felvilágosítást.

A 2. század közepe óta a hagyomány nagy része a látnokot János apostollal, Zebedeus fiával, a tizenkettő egyikével és a negyedik evangélium szerzőjével azonosította. Mint láttuk, kétségek csak akkor támadtak, amikor a millenarista tévtan veszélye miatt a keleti egyház egyes vezetői a könyv tekintélyét kétségbe vonták. A bibliakritika a kérdést a maga módszereivel átvizsgálva néhány kérdésben biztos és számos kérdésben még végleg nem tisztázott következtetésre jutott. A biztos következtetéseket már bizonyos fokig előlegeztük: a) a szerző egy János nevű újszövetségi próféta, aki a kis-ázsiai keresztények számára próbálja a „végső idők” teológiai értelmét felfedni; b) a könyv *irodalmi szerzője* nem azonos a negyedik evangélium szerzőjével; c) a mű megírásának időpontja vitatható, de minden más javaslattal szemben Domiciánusz uralkodásának kora — Kr. u. 90 körül — a legvalószínűbb.

A fenti adatok közül a legfontosabb a mű János apostolhoz való viszonya. Ezt az adatot Szent Jusztin vértanú mellett Iréneusz, Tertullian, Origenész és római Szent Ipoly tanúsítják. Valószínűleg Pápiász is ezen az állásponton volt. A jánosi szerzőség ellen szóló érvek mind ún. „belső érvek”. A mű tematikája és stílusa ugyanis valóban nagyon különbözik a János-evangéliumétól. Minthogy a modern bibliakritika a negyedik evangélium esetében is többségben tagadja János apostol szerzőségét, a két mű összehasonlításából a kritikusok logikusan csak arra következtethetnek, hogy a két mű irodalmi szerzősége nem azonos személy. Az egyiket *talán* írhatta maga János apostol is. A kérdés azonban ennél bonyolultabb. Azzal kétségkívül egyet kell értenünk, hogy a negyedik evangéliumot és a Jelenések könyvét nem azonos személy fogalmazta. A Jelenések könyvének görög nyelve nemcsak szegényes, de tele van nyelvtani hibákkal is. Bár a könyv szerkezete átgondolt, és képei gazdag költőiségről tesznek tanúságot, sem teológiai mélységben, sem irodalmi értékben nem mérhető össze a János evangélium világirodalmilag is egyedülálló színvonalával. A kritikusoknak azonban — amint ezt a János-evangéliumnál is láttuk — azt is meg kellene magyarázniuk, hogy a könyvet miért tulajdonította már

ősi hagyomány János apostolnak. Az a válasz, hogy „azért, mert a látnok magát Jánosnak nevezi”, vagy az, hogy „mindenáron apostoli szerzőnek akarták tulajdonítani”, nem meggyőző. Az ősegyház véleményeit nem lehet pusztán naívsággal vagy hiszékenységgel kielégítően megokolni. Sokkal pozitívabb úton kell elindulnunk.¹⁰

A hét város, amelyek keresztényeihez a látnok írása szól, a Lükosz folyó völgyében feküdt, egy patkó alakú út mentén.¹¹ Az első, Efezus a tartomány fővárosa volt. Minden hagyomány, amely János apostolról fennmaradt, azt állítja, hogy János élete utolsó szakaszát Efezusban töltötte. A kérdés tehát így is feltehető: van-e annak történeti vagy kritikai szempontból akadálya, hogy minden ún. jánosi iratot — az evangéliumot, a három levelet és a Jelenések könyvét — János apostol efezusi tartózkodásához kapcsoljuk, mint olyan műveket, amelyek az ő tanítását foglalták írásba és az ő tekintélyével kerültek forgalomba. Ha abból indulunk ki, hogy a galileai halászlegényből sosem lett íróember, még öregkorában sem, akkor stíluselemzéssel nem lehet a kérdést sikerrel eldönteni. Fontosabb a Jelenések könyvének *teológiáját* megvizsgálni: vajon a többi jánosi írással milyen rokonságot mutat? A válasz nem könnyen fogalmazható meg. A negyedik evangélium és a Jelenések könyve műfajilag különböznek. Az a felfogás, hogy a két mű eszkatológiája szöges ellentétben áll, biztosan egyoldalú és túlzott. Mindkét mű beszél a végítéletről és az Isten „eljövendő” országáról. Ugyanakkor a Jelenések könyvében is a látnok a már megvalósult mennyei országot látja kinyilvánulva, amikor a megölt és megdicsőült Bárányt Isten országában szemléli. Sokkal megnyugtatóbb eredményre jutunk, ha a kérdést így tesszük fel: melyik evangéliumhoz áll a Jelenések könyve legközelebb? Erre a válasz egyértelmű: Jánoséhoz. A hasonlóságok nem szavak és kifejezések, hanem fogalmak és teológiai gondolatok színvonalán fedezhetők fel. Felsorolunk néhányat:

a) *A megölt és megdicsőült Bárány képe.* Ez a fogalom végigvonul a könyvön. A bárányt jelentő görög szó a János-evangéliumban „amnos”, a Jelenések könyvében „arnion”. De egyedül a János evangélium hirdeti ki rögtön az első fejezetben: „Íme az Isten Báránya” (Jn 1,29), majd a keresztre feszítés után emlékeztet, hogy a katonák a húsvéti Bárányra vonatkozó szabály szerint jártak el a testtel: „Csontot nem törtek benne” (Jn 19,36; vö.: Kiv 12,46).

b) *A lándzsával keresztiül döfött áldozat.* Ezt a jelenetet a János-evangélium először tényyszerűen leírja, majd közli, hogy Zak 12,10 teljesedett be így: „látni fogják, ahogy átszúrják őt” (Jn 19,37). Ezt a Jelenések

könyve az első fejezet elején az eljövendő Emberfia képével egyesíti: „Íme jön a felhők között és látja őt minden szem és mindaz, aki átszűrta és gyászolja őt a föld minden nemzete” (Jel 1,7). Ezzel a könyv nem a János-evangéliumot idézi, de annak adatára épít. Azaz Jel 1,17 nem más, mint Jn 19,37 teológiai továbbfejlesztése.

c) *A Bárány menyegzője*. A kép önmagában bizarr: egy állat menyegzőjéről vagy „a Bárány menyasszonyáról” beszélni nevetséges. Csak akkor nem, ha a „Bárány” már teljesen „áttetsző” képpé vált: az olvasó rögtön Krisztusra gondol, nem egy háziállatra. Ugyanakkor egyedül Jánosnál olvasunk a kánaai menyegzőről, ahol „az óra” — az igazi menyegző — csak előre van vetítve, de akkor megy végbe, amikor a Bárányt feláldozzák.

d) *Krisztus mint az Isten Igéje*. János előszava Jézust Igének, Szónak nevezi, amely testet öltve belép a világba. Erre az egyetlen közeli párhuzam Jel 19,12—13: „Szeme olyan, mint a lobogó tűz, fején ékes diadém, rajta olyan név, amelyet senki nem ismer, csak ő maga. Vértől ázott ruhát viselt. Neve: az Isten Igéje.” Itt is egy teológiai fogalom képszerű továbbfejlesztésével van dolgunk: nem idézet ez, hanem olyan kép, amely azonos gondolatvilágból sarjadt, mint Jn 1,1 teológiai elmélkedése. De itt — a műfaj jóvoltából — nem az elvont „Logosz” fogalmával találkozunk, hanem titkos nevű, véres ruhájú, de megdicsőült koronás Lovassal, aki dőlcegen és dicsóséggel száguld bele a történelem utolsó korszakába.

e) *A messiási szülés gyötrelmei*. Jel 12,1—6 megfejthetetlen, ha nem feltételezzük Jn 16,21 teológiáját. Jel 12,1—6-ban ugyanis a Gyermeke, akit a Napbaöltözött Asszony szül, kétségkívül a Messiás, aki közvetlenül a fájdalmas szülés után megdicsőül. Itt nem lehet szó a betlehemi születésről, hanem csak a messiási szenvedésekről, amelyek a feltámadott életet hozzák létre. Erre a párhuzamot Jn 16,21 adja, ahol Jézus saját kereszthalálát és a tanítványok megpróbáltatását a szülés gyötrelmeihez hasonlítja. De ez a gondolatkör tükröződik Jn 19,25—27-ben is. A Messiás anyjának és a szeretett tanítványnak jelenléte Jézus keresztye alatt csak akkor nyilvánítja ki igazi értelmét, ha felismerjük az események legmélyebb értelmét: itt, ebben a vajúdásban születik meg ismét a tanítvány, mint Jézus „utóda” a fiúságban. A kép egyszerre megváltást és egyháztant ábrázol sajátosan jánosi látásmód szerint.¹²

Nem kívánjuk folytatni; egy részletes kommentár dolga volna a jánosi párhuzamok kidolgozása.¹³ A fenti példák azonban bizonyító erejűek, mert mindegyikük egyedülállóan jánosi fogalomra utal,

amely sem a többi evangéliumban, sem más újszövetségi könyvben nem lelhető fel. A Jelenések könyve — a szó tág, de reális értelmében — jánosi írásmű. Ez annyit jelent, hogy a 2. század közepére visszamenő hagyomány helyes irányba mutat. A kritikusok egy csoportja ugyan vitatja János apostol efezusi tartózkodását és természetes halálát Efezusban, de a hagyomány e kérdésben annyira gazdag és korai, hogy elvitatása több problémát teremt, mint amennyit megold. Nem meggyőző az az érv sem, hogy a patmoszi látnok nem apostolnak, hanem prófétának nevezi magát. Az „apostol” szó használata a jánosi iratokból szinte teljességgel hiányzik. A „Bárány tizenkét apostolára” való egyetlen utalás Jel 21,14-ben kivételt képez; a tizenkettes szám szimbolikájával kapcsolatos, amelyet a szerző az égi Jeruzsálem leírásában gazdagon alkalmaz.

A könyv irodalmi eredete az igazán megoldatlan kérdés. A Jelenések könyvének rossz görögsége elsősorban arra utal, hogy az író maga nem volt görög anyanyelvű, vagy nem rendelkezett elegendő görög irodalmi műveltséggel ahhoz, hogy egy feltehetően arám eredetű szöveget görög nyelven jó stílusban kiadjon. Ez a tény könnyen beleilleszthető a jánosi hagyomány fejlődéséről és írásba foglalásáról szóló azon nézeteinkbe, amelyeket a János-evangélium tárgyalásánál az ősegyház adatai alapján kialakítottunk. Mindemellett el kell fogadnunk, hogy — mivel a részletek nagy többségét nem ismerjük — a negyedik evangélium és a Jelenések könyve közötti kapcsolatot csak töredékes módon vagyunk képesek rekonstruálni.

Az általános történeti háttér azonban a töredékes részletadatok segítségével is megvilágítható. Három összetevőre hívjuk fel a figyelmet.

1. *Keresztényüldözések.* Mind a bevezető hét levél, mind az azokat követő látomások bőséges tanúbizonyságát adják annak, hogy a szerző korában a kis-ázsiai kereszténységet nemcsak a helyi lakosság, de a Birodalom hatóságai is ellenséges módon kezelték, sőt üldözték. Az olvasót ne zavarja az a tény, hogy a Római Birodalom történetét tárgyaló szakirodalom manapság általában minimalizálja a keresztényüldözések méretét, jelentőségét, kegyetlenségét és igazságtalan voltát. Ez a klasszikus filológia új irányzataival függ össze, amely a keresztény évszázadok látásmódjától próbál megszabadulni. Főképp a Kr. utáni első két évszázad történetét próbálják modern szerzők úgy tárgyalni, hogy a fennmaradt keresztény eredetű adatok tárgyilagosságát kétségbe vonják. De naívság volna feltételezni, hogy bármilyen egykorú forrás — a pogány forrásokat beleértve — nélküli az előítéleteket vagy az elfogultságot. Ahogy Tacitus megvetését fejezte ki a

keresztények iránt, ugyanúgy azt is tudjuk, hogy a 2. században élő Celsus maró gúnnyal megszerkesztett könyve fő forrása volt a korabeli pogányok közt elterjedt keresztényellenes előítéleteknek. Ő volt a kor egyik legsikeresebb keresztényellenes szerzője.¹⁴ Vagyis a pogány szerzők adatait is talán kritikusan kellene olvasnunk, sőt még kritikusabb módon, mint a keresztényekét, főleg amikor a keresztényüldözésről szólnak. Ezek az üldözők álláspontját képviselve minimalizálják az üldözés méreteit és igazságtalanságát elkendőzik. Ismét a magyar olvasó tapasztalataira hivatkozunk: vajon objektíve „rekonstruálni” lehetne-e a magyar egyházat ért sérelmeket a pártsajtó termékei alapján? Egyáltalán nem tűnik valószínűnek, hogy a Jelenések könyve, amely nem az utókor számára íródott, hanem a kis-ázsiai keresztényeknek szól és azok lelki megerősítését célozza, eltúlozná az üldözés tényét és méreteit.

A látnok maga Krisztus-hitéért szenved száműzetést Patmosz szigetén (1,9). Az efezusi közösség Krisztus nevéért szenved (2,3); Szmírnában egyesek börtönbüntetést kaptak hitük miatt (2,9–10), Pergamumban egy Antipász nevű hívő vértanú-halált halt (2,13), Filadelfiában a keresztények a zsidó közösség miatt szenvednek „megpróbáltatást” (3,9). Az Egyház úgy jelenik meg, mint a valódi Izrael, a zsidók viszont „magukat zsidóknak vallják, de nem azok” (vö.: 2,9 és 3,9–10). A könyv további fejezetei, főleg az utolsók, óriási feszültséget mutatnak a keresztény egyházak és a Római Birodalom között. A Birodalom vagy mint „a Vadállat”, vagy mint a a hét halmon ülő „nagy parázna asszony”, vagy „Babilon” név alatt szerepel. Ezek a ki-fejezések minden kétséget eloszlatnak afelől, hogy a szerző a kereszténység főellenségét a római császári hatalomban látja, amelyet adott esetben a Sátán eszközének nevez.

Ez a helyzet leginkább az első zsidó háború utáni időket tükrözi. Izrael mint nemzet és állam, sőt nagyrészt mint vallási intézmény is (Templom és papság) elpusztult, ezeknek a történelmi valóságoknak csak a mennyei értelme és földöntúli értéke maradt meg. Csak ilyen helyzetben érthető meg a 11. fejezet vége: „Erre a mennyben megnyílt Isten temploma, és a templomban láthatóvá vált a Szövetség Szekrénye” (11,19). Az 1. század végét jelzi ez a helyzet, amelyben zsidóság és kereszténység szétválása befejezett tény, a keresztények egy „új Jeruzsálemről” beszélnek, amely olyannyira mennyei valóság, hogy már nincs helye a régi Jeruzsálemmel való érzelmi vagy nosztalgikus azonosulásnak. A Domitianus uralma idején megjelenő császárkultuszra vonatkoztatható a „vadállat imádatának” témája, amely

ugyanúgy minden népre és nemzetre kiterjed (13,7—8; vö.: 13,14—17; 14,9. 11; 16,2), mint ahogy a „megölt Bárányt” is minden nemzet leborulva imádja (15,4). Igaz ugyan, hogy a „próféták” üldöztetése és erőszakos halála az apokaliptikus irodalomban elterjedt „toposz” vagy „klisé”,¹⁵ azonban egy ilyen téma irodalmilag csak akkor ismétlődik, ha a tények is megismétlődnek. Továbbá a Jelenések könyvében nemcsak a próféták erőszakos haláláról olvasunk, hanem a „próféták és a szentek” véréért együtt ontják ki (16,6; vö.: 5,9). A könyv szerint a Római Birodalom „megrészegült a szentek és Jézus vértanúinak vértől” (17,6); a vértanúk azok, akiket „Jézus tanúsága és az Isten ígéje miatt lefejeztek” (20,4). A Jelenések könyve meggyőzően csak úgy beszélhet „a nagy üldöztetésről”, amelynek során a szentek „a Bárány vérében” fehérre mossák ruhájukat, ha a történelmi háttér valóban olyan, hogy számos keresztény Krisztus vértanúhalálában ténylegesen részesedik azzal, hogy valóban vérért ontja. Ilyen helyzetre világít rá egyébként két másik újszövetségi könyv is, Péter első levele és a Héber levél. Az első (amely Péter tekintélyével ugyancsak a kis-ázsiai híveket próbálja az üldözésekben megerősíteni) valószínűleg a nérói időkből származik, de a másik ugyancsak Domitianus uralmának korában keletkezett.¹⁶

A Jelenések könyve tehát az első szélesebb körű keresztényüldözés hangulatát tükrözi. A minden hatalmat megkaparintó Római Birodalom és az egyetemesség igényével fellépő krisztusi közösség első ízben kerül szembe egymással mint történelmi ellenfél. Ez az összeecsapás az a háttér, amelyben a mű prófétai szózata felhangzik: Krisztus és a Sátán küzdelmének vagyunk tanúi; a Birodalom azt a hódolatot kívánja magának kierőszakolni, amely egyedül Istent és a Bárányt illeti. Ebben a kozmikus konfliktusban mindenek megértésének kulcsa valóban „a megölt Bárány”, akinek vérében minden üldözött halálón és pusztuláson túl életet talál, nem vereséget és kudarcot, hanem megváltást, megtisztulást és az Isten örök uralmában való részese-dést. A Birodalom intézményes keresztényüldözése a könyv lényegbevágoan fontos történelmi háttérét képezi. A jánosi iratok közé tartozik, mert tartalmát Szent János apostol tekintélye alatt működő egyházi közösségen belül foglalta írásba valaki, minden bizonnyal más személy, mint a negyedik evangélium írója. Maga a látnok a hagyomány szerint János apostol, aki az üldözések alatt száműzetésből tanította kis-ázsiai híveit. Az apokaliptikus irodalom műfajának formáit használva fejezte ki az üldözött Egyház helyzetéről kialakult

„teológiai vízióját”, s ez valóban olyan látomásnak nevezhető, amely a múlt, jelen és jövő értelmét egyaránt átfogja.

4. A könyv tartalma és szerkezete

Az első három fejezet, vagyis a bevezető látomás és az azt követő hét levél aránylag egyszerűen magyarázható tanítást és könnyen azonosítható szerkezetet mutat. A további fejezetek magyarázata bonyolultabb feladat. Az alábbiakban André Feuillet cikksorozatára támaszkodunk,¹⁷ aki jól látta, hogy a könyv megértése elsősorban a negyedik fejezet helyes értelmezésétől függ.

Az első rész lényege egy hetes tagozódású körlevél hét kis-ázsiai egyház számára. A hetes tagozódást követi a negyedik fejezet látomása is: itt egy hétpecsétetes könyv feltárásáról van szó.¹⁸ A negyedik fejezet nagyszabású és csodaszép látomása a későbbi — akárcsak a 4. századi — olvasót könnyen téves vágányra viszi. A mai keresztény hívő — de a Jeruzsálem elpusztulását követő idők kereszténye általában — nem sokat foglalkozik az „Ószövetség szentjeivel”, s ezért aligha van elkészülve arra, hogy a látnok előtt megnyíló mennyországban Krisztust a megdicsőült ószövetségi igazak körében szemlélje. Pedig a látomás helyes értelmezése ez: a huszonnégy vén nem tizenkét apostolt és tizenkét prófétát jelent, nem is az angyalok vagy a kozmikus hatalmak tanácsát,¹⁹ hanem Izrael népének megdicsőülésre jutott őseit, akik a mennyben örök ünnepet ülő liturgikus közösséget alkotnak. A kulcsot az általunk kevésbé olvasott Krónikák könyve adja: „a prófétákat, akik citerán, hárfán és cimbalmon kísérték az éneket”, Dávid huszonnégy csoportra osztotta. 1Krón 25,1—31 a huszonnégy csoportot családonként sorolja fel. A huszonnégyes szám a kapuörök elhelyezésének leírásában is megjelenik (1Krón 26,17—19). Feuillet szerint rabbinikus zsidó szövegek a papok huszonnégy osztályát említik²⁰, sőt 1Krón 27,1—15 szerint az egész nép 24 000 főből álló csoportokra tagozódott. Ugyancsak fontos a „vének” (presbyteroi) megnevezés helyes értelmezése: a vének itt a nép szent őseit jelentik, akárcsak Zsid 11,2-ben. A huszonnégy vén tehát az igaz Izraelt jelenti, az Újszövetség népének szent őseit, azt „papi népet”, amelynek szolgálata a jeruzsálemi templom pusztulásával a földön megszűnt, de a mennyben örökre folytatódik. A huszonnégy vén a földi egyház preszbitereihez is hasonlítható, de csak másodlagosan: ahogy a presbiterek a püspök körül, ők a Bárány körül papi szolgálatot teljesíte-

nek: „hárfája és tömjénnel teli aranycsészéje van mindegyiknek”, szolgálatuk „a szentek imádságait” összegezi (5,8). Ez a mennyország tehát az őszövetségi szentek megvalósult üdvössége „az égi templomban” mint véget nem érő istentisztelet.

Sok kommentátornak feltűnt, hogy a 4—11. fejezetek képei, és teológiai fogalmai következetesen az őszövetségi fogalmak keretei között maradnak. Ez a felismerés vezetett oda nem egy szerzőt, hogy ezt a nyolc fejezetet egy zsidó apokaliptikus forrásból származtassa, amelyet a patmoszi látnok vajmi kis változtatással művébe beleillesztett.²¹ Valójában még Jézus neve sem szerepel ezekben a fejezetekben, mert Krisztusra csak mint a „Báránnyra” történik utalás. Kifejezetten keresztény fogalommal szinte nem is találkozunk a „szentek imádságainak” szövegeiben (4,11; 5,9—10. 12; 6,10; 7,10). De a fenti értelmezés mindezt megmagyarázza. Ha e fejezetek az Őszövetség üdvösségre jutott „maradékát” ábrázolják, akkor semmi különleges forráselemre nincs szükségünk: a szerző a tárgy természete miatt tudatosan megőrzi az őszövetségi távlatot. Ere példát találunk a zsidókhoz írt levélben is, amikor annak írója „a mennyei Jeruzsálemet” mint a már tökéletessé vált igazak lelkeinek ünnepi sokadalmát írja le (Zsid 12,22—24). E nyolc fejezet Izrael üdvőtörténeti szerepét és a neki adott ígéretek beteljesedését tisztázza: a mennyei ünnep sokadalmát Izrael tizenkét törzse képezi, amelyhez megszámlálhatatlan sereg csatlakozik „minden nemzetből, törzsből, népből és nyelvből” (7,9). Izrael szentjei a beteljesülést jelképezik, hiszen Isten örök jelenlétében élnek. Sorsukban a *nekik tett* ígéretek megvalósultak. Ezzel a Báránnyalóban megnyíjtja a „hétpecsés könyvet” — Isten terveinek misztériumát —, mert kinyilatkoztatja, hogyan nyertek beteljesülést Isten tervei a mennyei dicsőségben. Ez a gondolat nagyon hasonlít ahhoz, amit az efezusi levél (1Kor 2,2 nyomán) „Krisztus misztériumáról” mond, amit „a Lélek kinyilatkoztatott a szent apostoloknak és a prófétáknak” (Ef 3,5), vagy amit ugyanott „az örök szándékról” olvassunk, amely „kezdetől fogva rejtve volt, de most nyilvánvalóvá lett” (3,9. 11).

Az üdvösségtervnek még függőben levő utolsó szakaszáról szól a könyv harmadik része (12—21. fejezet), amelyhez a 10. és 11. fejezet átmenetet képez. A látnok a 10. fejezetben egy kisebb könyvtekercset kap, amelyet a szó szoros értelmében meg kell emésztenie: „Fogd a tekercset és nyeld le” (10,9). Ezután egy újabb látomásorozat nyomán újabb kinyilatkoztatást kell közölnie.

A 11. fejezet írja le azt a nagy katasztrófát, amely a két rész közti történeti átmenetet képviseli. A „két tanúnak”²² a szent városban, Jeruzsálemben való működése az ősegyház jeruzsálemi missziós tevékenységét ábrázolja, amelyet a hivatalos vezetőség azonban elvetett és ezzel a szó lelki értelmében megszűnt Izrael lenni. Ehelyett immár „Szodoma és Egyiptom” a neve, vagyis véglegesen a bálványimádók szintjére süllyedt: ezért kellett elpusztulnia (11,8). A város pusztulása nem teljes (11,13), égi valósága érintetlen marad: magát a Templomot, az oltárt és az ott imádkozókat nem éri vész (11,2). A fejezet végén Isten Temploma és a szövetség szekrénye „a mennyben láthatóvá válik” (11,19). Ez valójában a szent város „mennymeneteletét” jelenti: a város ugyan fizikai valóságában elpusztult, de lelki értelemben mennyei Jeruzsálemmé vált. Ellentétben J. T. A. Robinsonnal, aki többek között a Jelenések könyvét is Jeruzsálem pusztulásánál *korábbi könyvként* akarta kezelni, mert nincs benne szó a zsidóság történetének ilyen nagy jelentőségű eseményéről,²³ ez a mű igenis beszél e nagy katasztrófáról — a szent város pusztulásáról —, amely az Ószövetség korszakát lezárta, de egyben új korszakot is nyitott meg, az utolsó időket, amelyek során az Isten választott népének a pogányok földjén kell élniük s azok üldözését kell elszenvedniük.

A 12. fejezettel a megváltás drámája kozmikus méretekben bontakozik ki. Az új látomássorozat a Napbaöltözött Asszony alakjával kezdődik, akit Gyermekeivel (és többi „magzatával”: 12,17) együtt a világ felett uralkodó Sárkány el akar pusztítani. A Sárkány a látnok szerint maga az Őskígyó (szó szerint „ho ophis archaios” = „a régi kígyó”). A Teremtés könyvére való utalás szembetűnő. A kígyónak Isten azt mondta: „ellenségeskedést támasztok közted és az Asszony között” (Ter 3,15). Az apokaliptikus látnok szerint az ősbűn után megjövendőlt „nagy konfliktus” végső szakasza megy most végbe. Az Asszony nagy kínok között Fiúgyermeket szül, akit Isten trónjához a mennybe emelnek, hogy onnan vasvesszővel kormányozzon (vö.: Zs 2,9). Az Asszonyt ezalatt a pusztába menekítik, ahol a történelem hátralevő szakaszát kell eltöltenie. Ez a „messiási dráma” magát a megváltást, mint kínok közt végbemenő szülést ábrázolja úgy, ahogy a János-evangéliumban (Jn 16,21) olvassuk. De a „Jézus tanúságtételében” kitartó közösségre, az Egyházra (amelyet ugyancsak az Asszony jelképez) üldöztetés és szenvedés vár, amelyet isteni közbelépések ellensúlyoznak, hogy a választottakat a Kígyó el ne pusztíthassa (vö.: 12,13—16). Éva, Mária és az Egyház között ebben a nagyszabású képben háromoldalú párhuzam nyílik, amelyet a patrisztika

már Szent Iréneusztól kezdve kiaknázott. Maga a Jelenések könyve ezt a távlatot csak jelzi, de nem dolgozza ki. A látnok figyelmének központjában a kozmikus és világméretű harc áll, amely a Sátán és az Isten erői között folyik, s amelynek további kiélesedését és végkifejletét a következő látomások ábrázolják.

Ezután jelenik meg a színen a „tengeri vadállat”, a Földközi-tenger ura, vagyis a Római Birodalom, amelyet „az egész világ csodálattal imád” (13,4). Ezt követi a „szárazföldi vadállat” megjelenése, amely a „tengeri vadállatnak” aláveti magát és annak imádatát előmozdítja (13,11–17). Sokféle magyarázat képzelhető el: legvalószínűbb, hogy a második vadállat a szárazföldi — elsősorban keleti — hatalmakat jelképezi, amelyek a nyugati, Rómában székelő hatalomnak meghódolnak, s amelyek a tengeri római hatalmat gazdaságilag és katonailag megerősítik és megújítják. Mint tudjuk, Kis-Ázsia és Szíria fontossága az 1. századtól fogva olyan iramban nőtt, hogy végül is a 4. század elejére a Birodalom gazdasági-politikai súlypontja és központja Keletre tolódott, és a Márvány-tenger partján felépülő Konstantinápoly lett az új császári székhely. Talán ezt a folyamatot ábrázolja a két vadállat keresztényellenes szövetsége. Mindenesetre a megújult erejű vadállat szimbolikus száma 13,18-ban meglehetősen tájékozódást nyújt. A vadállat száma 666, amely szám héber betűkkel leírva Néró nevének alakját kapja. Köztudomásúlag Néró neve az 1. század végére a zsarnoki elnyomás és a keresztényüldözés jelképévé vált.²⁴

A két vadállat uralmával szemben Sion hegye a Báránnyal és az Ő száznegyvennégyezer választottjával az isteni hatalom örök otthonát jelképezi (14,1–5). Az ég magasán most egy angyal jelenik meg, akinek az „örök evangéliumot” kell hirdetnie a föld minden népének (14,6). Az „evangélium” szó ilyen használatára nincs párhuzam az Újszövetségben. Itt a szó a végítélet „jóhírét” jelenti, Isten üldözött szolgálóinak megszabadulását és ellenségeinek vereségét. A könyv tehát az ítélet látomásaival folytatódik. Először az „aratás három angyala” végzi el munkáját (14,14–20), majd hét angyal Isten haragjának „hét csészejét” önti ki a földre: Isten haragjának zuhatagát (15,1–21).

A fenti ítéletet újabb formában mutatja be a következő látomás. A „nagy parázna asszony”, aki a „nagy vizek fölött ül” (17,1–6), most megint a Római Birodalmat jelenti, amelyet előbb a „tengeri vadállat” ábrázolt. Ennek bukását és pusztulását a látnok ezúttal szinte politikai folyamatként írja le. A népek maguk, amelyeken a parázna asszony uralkodik, fogják őt tönkretenni és felemészteni: „hú-

sán rágódnak és tűzön sütik” (17,16). Ez a történelmi boszorkányégetés azt jelzi, hogy Isten ellenségei — a vadállat maga (17,17) — saját ítéletük végrehajtásának válnak eszközeivé.

A parázna város, Babilon pusztulását kozmikus méretű gyász követi, amelyet a látnok igen alaposan és nagy képzelőerővel ír le (18,1—24). Míg a föld a város tragédiáját gyászolja, a mennyben örömujjongás tör ki. A negyedik fejezetben már megrajzolt mennyei sokaság — a négy élőlény és a huszonnégy vén — ismét megjelenik és örömnüppet hirdet: végre elérkezik „a Bárány menyegzője” (19,3—8). A most következő képek és látomások képezik a könyv legvitatottabb szakaszát. A Fehér Lovas, akinek neve „az Isten Igéje”, bizonyára Krisztust jelenti, amint a mennyei seregeket harcba vezérli (19,11—16). A Vadállat és a föld királyai harcra szállnak ellene, de a Fehér Lovas győzelmet arat (19,19—21). Ezt követi a Sátán megbilincselése, az igazak feltámadása és Krisztussal való ezeréves uralma (20,1—6). Ezer év után a Sátán egy rövid időre elszabadul, de a győzelem végülis Istené, aki ezután minden emberi lény fölött végső ítéletet ül (20,7—15). Az „ezeréves ország” vagy „uralom” értelme a 2. század óta vitatott. Nem jelenthet földi, evilági és ideigtartó istenországot. Kizárja ezt az a tény, hogy itt „Krisztussal együtt való uralkodásról” van szó (20,4—5), akinek uralma természetfölötti jellegű és nem téveszthető össze bármiféle ún. „keresztény társadalmi rend” (utópisztikus módon elképzelt) megvalósulásával. A „keresztény társadalmi rend” ugyanis az eszmék világához tartozik, amelynek megvalósulása sosem lehet teljes ezen a világon. A bűn megszűnése csak a mennyországban várható. Az ezeréves uralom azonban fontos tanítást tartalmaz. Azt jelenti, hogy *már a végítélet előtt Isten szentjei valóságos módon részt kapnak Isten uralmában*. Tehát a „szentek közösségét” jelenti Krisztussal és egymás között: a megholt igazak boldog istenlátását és a földön élő megigazult személyek kegyelmi részvételét az isteni életben. A Jelenések könyve valószínűleg erről akarta biztosítani olvasóit: még a végítélet eljövetele előtt a Fehér Lovas megtöri a Vadállat hatalmát, s így biztosítja hívei számára a örök élet elővételezését.

Véleményünk szerint az „ezeréves uralom” látomása éppen azt mondja el, amit a kritikusok nagy része a Jelenések könyvétől elvitat: a „megvalósult eszkatológiát”, amely a keresztények számára már a végítélet előtt adva van. Az igazán jövőbeli „végső” eszkatológia leírását ugyanis Jel 20,11—22,5 tartalmazza, ahol először az utolsó íté-

letről, majd a mennyei Jeruzsálem véget nem érő boldog állapotáról, az Édenkert eszkatologikus megvalósulásáról van szó.

A könyv befejezése az Újszövetségben egyedülálló. Ez az egyetlen újszövetségi könyv, amely a maga sugalmazott jellegét kimondja. Itt a szöveg hagyományos értelmű, „szó szerinti” (verbális) sugalmazottságról van szó. A könyv záradéka ugyanis megtiltja a szöveg bármilyen megváltoztatását: „Aki ezekhez hozzátesz valamit, arra Isten rámeri a könyvben leírt csapásokat. Aki pedig elvesz valamit ennek a prófétai könyvnek a szavaiból, annak Isten elveszi jogát az élet fáájához és a szent városhoz” (22,19). Ilyen módon a könyv utolsó szakaszai valóban jól megfelelnek egy rendezett újszövetségi kánon végének.

Ugyanakkor a könyv vége két érdekes irányba utal. Egyrészt a jövőbe nézés és az *eszkatológia-várás* gondolatát húzza alá, a „jöjj el” kiáltás megismétlésével (22,17. 20). A 20. versben azonban ez a kiáltás, „Jöjj el, Urunk Jézus!” nyilvánvalóan egy őskeresztény *arám nyelvi* „röpi” fordítása, s mint ilyen, visszatekint az Egyház legősibb eredeteire. Az eredeti arám forma már Szent Pál idejében használatban volt, ahogy az első korintusi levél tanúsítja: „Marana tha!” (1Kor 16,22). Pál az idézett versben a mondat görög fordítását nem is közli, mert feltételezi, hogy jelentését az olvasók — feltehetőleg többségben nem-zsidó származású keresztények — jól ismerik. A korintusi levél kéziratai az arám kiáltást különféle módon írják, legtöbbször elválasztás nélkül, egyetlen szóban: „Maranatha”. Ez nyelvtanilag két lehetőséget ad. A mondás eredeti formája vagy „Marana tha” vagy „Maran atha” volt. Az első — ahogy és a Jelenések könyve is értelmezi — hívást jelent: „Jöjj, Uram!” A második a parúzia hitének megvalósulását: „az Úr eljön!” Arámul a két jelentést írásban csak a szavak elválasztásával és a hangsúly megjelölésével lehet megkülönböztetni. Sokan éppen a Jelenések könyvének tanúsága alapján gondolják, hogy a felszólító értelem volt használatos a páli egyházakban is. Mások szerint mind a két forma létezett már az első keresztény évtizedekben. Hasznos szem előtt tartani, hogy — a keresztény eszkatológiáról valott sokféle elmélet ellenére — az első korintusi levél az ötvenes évekből és a Jelenések könyve mintegy negyven évvel később ugyanazzal a kifejezéssel záródik. A Jelenések könyve bizonyára sokkal átgondoltabb eszkatológiát tanít, mint Pál levelei. De a parúziáról szóló apostoli tanítás kibontakozása szerves folyamat volt, amely sosem szakadt el az első apostoli nemzedék hitétől. A „Maranatha!” felkiál-

tás története mintegy jelképe a dogmafejlődés szerves és összefüggő egységének.

5. A mű vázlata

A fentiek alapján készítettük el a könyv vázlatát. Ez a vázlat azonban nem annyira tartalmi, mint formai ismérvek szerint tagolódik. Mint az alábbiak mutatják, ugyanaz a téma vagy teológiai gondolat többször is megjelenik, de az események rendszerint a hetes és hármas szám szerint vannak csoportosítva. A számok nemcsak „szent számok”, amelyek az isteni végzés és közlés keretét alkotják, hanem arra is szolgálnak, hogy az események szükségszerű és előre meghatározott egymásutánját bemutassák. Az irodalmi kerethez tartoznak, s a prófécia bizonyosságát fejezik ki.

A) BEVEZETŐ LÁTOMÁS ÉS A HÉT LEVÉL (1,1—3,22)

1. Bevezető látomás (1,1—1,20)
 - a) A könyv keletkezésének körülményei (1,1—3)
 - b) A hét levél prófétai címzése (1,4—11)
 - c) A megdicsőült Jézus látomása (1,12—20)
2. A hét levél (2,1—3,22)

B) A TOVÁBBI LÁTOMÁSOK SOROZATA (4,1—22,5)

I. Látomások a választott nép sorsáról (4,1—11,19)

1. A hétpecsétű könyv látomása (4,1—8,5)
 - a) A mennyei udvar (4,1—11)
 - b) A könyv leírása (5,1—5)
 - c) A könyv átadása a Báránynak (5,6—14)
 - d) Az első hat pecsét feltörése (6,1—17)
 - e) A választottak megjelölése (7,1—17)
 - f) A hetedik pecsét feltörése (8,1. 3—5)
2. A hét harsona (8,2. 6—11,19)
 - a) Az első négy harsonaszó (8,2. 6—13)
 - b) Az ötödik harsonaszó és az első jalkiáltás (9,1—12)
 - c) A hatodik harsonaszó és a második jalkiáltás (9,13—21)
 - d) A kis könyvtekercs átadása, megevése (10,1—11)
 - e) Két tanú vértanúsága a szent városban (11,1—13)
 - f) A harmadik jalkiáltás, a hetedik harsonaszó és a mennyei templom látomása (11,14—19)

II. Látomások az Egyház sorsáról (12,1—19,10)

1. A Napbaöltözött Asszony és a Sárkány (12,1—18)
2. A tengeri vadállat (13,1—10)
3. A szárazföldi vadállat (13,11—18)
4. A Bárány és népe (14,1—5)
5. Az ítélet evangéliuma (14,6—20)
 - a) **Három** angyal kiáltása (14,6—13)
 - b) **Három** angyal aratása (14,7—20)
6. Isten haragja: **hét** csésze kiöntése (15,1—16,21)
7. A Birodalom pusztulásának kifejtése (17,1—19,10)
 - a) A nagy parázna asszony (17,1—6)
 - b) Az asszony és a vadállat titka (17,7—18)
 - c) Babilon bukása (18,1—8)
 - d) Babilon siratása (18,9—24)
 - e) Mennyei ujjongás (19,1—10)

III. A végső dolgok látomása (19,11—22,5)

1. A fehér Lovas (19,11—16)
2. A vadállat és a királyok legyőzése (19,17—21)
3. A sátán megbilicselése és az ezeréves uralom (20,1—6)
4. A szentek végső győzelme és a végítélet (20,7—15)
5. Új ég és új föld (21,1—8)
6. A mennyei Jeruzsálem (21,9—22,5)

C) BEFEJEZÉS: VÉGSŐ FIGYELMEZTETÉSEK, A KÖNYV AJÁNLÁSA, ÁLDÁS (22,6—21)**6. Teológiai mondanivaló**

A Jelenések könyve elsősorban a történelem teológiai értelmét akarja kifejtetni. A könyv első része a hét levéllel ezt még csak kis arányokban teszi: a kis-ázsiai egyházak sorsát próbálja nagyobb távlatok szerint megértetni és az ehhez kapcsolódó figyelmeztetéseket megfogalmazni.

A „szélesvásznú” történelemteológia a negyedik fejezettel kezdődik és tudatos tervszerűséggel két részre oszlik. Az első rész a hét pecsét felnyitásához és a hét harsonaszóhoz kapcsolódik. Ezek az apokaliptikus látomások nem a világ végét, hanem az Ószövetség végét és beteljesedését ábrázolják. Az itt leírt eseménysor a történelmi események szintjén Jeruzsálem és a Templom lerombolásával fejeződik be. A látnok azonban az események értelmét másképp látja: ahogy a

szent városban prédikáló vértanúk („a két tanú”), úgy a szent város és a szövetség szekrénye a borzalmas események végén felvételnek a mennybe. A Templom és az első szövetség szekrénye csak a földi szem számára lett romhalmazzá. A látnok a hit vízióját tárja elénk, amely szerint a szentély, az Isten műve hivatását betöltötte és megdicsőült mennyei Templommá vált. Feltételezésünk szerint a látnok itt már megtörtént eseményeket értelmez. A 12. fejezettől kezdve függeszti szemét előbb Isten népének jelenére, majd a jövőjére. Itt válik a vízió valóban kozmikussá, hiszen a Birodalom és az Egyház egyaránt az egész emberiség jövőjét akarja befolyásolni. A Jelenések könyve a Római Birodalmat olyan intézményként ábrázolja, amely az egész világot uralma alá akarja hajtani. Ez a szemlélet valóban megfelel annak a helyzetnek, amely az 1. század végét jellemezte: a Birodalom terjeszkedő lendületének teljében még egyre tovább tágítja határait. A római légiók újabb és újabb nemzeteket igáznak le és kebeleznek be. Most, hogy ez a hatalom Krisztus ellen fordult és bálványimádásra akarja kötelezni az emberiséget, az apokaliptikus látnok szeme előtt világossá válik, hogy a Birodalom a keresztények számára nem pusztán az emberi hatalomvágy, hanem a sátáni erők megtestesítője. Az a hatalom, amely először az Ószövetség népét leigázta, majd Krisztust keresztre feszítette, s végül Jeruzsálemet eltörölte a föld színéről,²⁵ most az Asszonyt és minden ivadékát (az egyházat és minden gyermekét) el akarja pusztítani. Ami a történelemből hátra van, az a bálványimádásra-paráznaságra készítő Hatalom²⁶ és az Isten Igéjének kozmikus harca.

A Jelenések könyve az eszkatologikus végkifejletet nemcsak mint a jövő problémáját szemléli. A negyedik fejezettől kezdve a mennyország már mint aktuális valóság része a mindenségnek: az Ószövetség szentjeinek mennyei kara nem egy jövőendő eszkatológiát vetít előre, hanem már boldog valóság. Mint említettük, az „ezeréves uralom” helyes értelmezését is ebben az irányban kell keresni. A korakereszténység számára ez fontos tanítás volt, hiszen a zsidó hagyományok nem beszéltek egyhangúan és egyértelműen az örök életről. A lélek halál utáni sorsa és a test feltámadása vitatott kérdés volt. Miközben tehát a történelem a végítélet és a parúzia felé közeledik, a Jelenések könyve a megdicsőült szentek és a földi egyház életének *egyidejűségére* figyelmeztet. Ez jelenti egyrészt hogy az elhunyt igazak lelkei — mindkét szövetségből — Istennél vannak, másrészt, hogy a földön élő „szentek” közössége már most a lelki valóság rendjében részt vesz

az égi liturgiában, Krisztus isteni életében és szentjei számára már megvalósult örök uralmában.

Jegyzetek

1 A könyvről szóló irodalmat kiválóan összefoglalta A. Feuillet *L'Apocalypse* c. munkájában (Paris 1958). Angol fordítása: *The Apocalypse*, Staten Island 1964. Ez a rövid mű elsősorban a Jelenések könyvével kapcsolatos főbb problémákat tekinti át, miközben egzegézisének egész történetét is felvázolja. A részleteket Feuillet cikksorozatban kezdte kidolgozni az ötvenes évek során, majd azokat *Études Johanniques* (Paris 1962) című kötetében összegyűjtve is kiadta (angol fordítás: *Johannine Studies*, Staten Island 1965). Feuillet eredményeire támaszkodva igen használható kommentárt készített W. J. Harrington, *Understanding the Apocalypse* címmel (Washington/Cleveland 1969). Német nyelven ugyanezekben az években jelent meg egy alapos mű, A. Wikenhauser kötete a *Regensburger Neues Testament* sorozatban: *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1959. A század eleji irodalom legkiválóbb darabja R. H. Charles, *Revelation*, Edinburgh 1920. Ezt még ma is minden tudományos igényű kommentár idézi. Az utolsó két évtizedben a jános könyvek egzegézise sajnálatos szétziláltságot mutat. Ez áll a Jelenések könyvének egzegézisére is. Két amerikai katolikus szerző próbálkozott újat alkotni: M. Ford, *Revelation. The Anchor Bible* 38, Garden City 1975 és A. Y. Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984. Az utóbbi szerző írta a nagy befolyású *New Jerome Biblical Commentary* „The Apocalypse (Revelation)” c. fejezetét (996—1016), amelynek azonban egyetlen érdeme, hogy a fent idézett — és korábban írt — könyvének durvább történeti tévedéseit kijavította vagy kihagyta. E két utolsó mű az üdvösségtörténeti szemlélettől való eltávolodást jelzi. Ezek az írók a Jelenések könyvének képeihez egyre inkább az általános vallástörténet szimbolizmusának őserdejéből próbálnak magyarázatot szerezni, visszatérve evvel a múlt század végén virágzó vallástörténeti irányzathoz. Vö.: H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1903.

2 *Dial. cum Tryphone* 81A.

3 A montanizmust a közelmúlt magyar egyháztörténelme sokban megmagyarázza. Az üldöztetéssel szemben a montanisták gyakran igen nagy bátorságot mutattak és a hierarchia gyávaságát vagy a hittagadókkal szembeni megértését (bűnbocsánat megadását) kérlelhetetlenül bírálták. Ugyanakkor maguk nem állítottak fel egy második hierarchiát, sőt állandóan hajtogatták, hogy ők nem hagyták el az apostoli egyházat. De gyakorlatilag karizmatikus „bázisközösségeket” alkottak, s azokon belül jelentékeny propagandát fejtettek ki az egyházi hierarchiával szemben. Az egyházi vezetők viszont a montanisták életmódjának visszasságait (pl. a prófétaök kétes hírét) bírálva kép-

mutatással vádolták őket, sokszor nem is alaptalanul. Kell-e a párhuzamot folytatnunk? Amikor Tertullian, az afrikai egyház nagy oszlopa is a 2. század elején a montanistákhoz csatlakozott, a krízis komolyabb méreteket öltött. A 3. század azonban új problémákat szült, s a montanizmus egyre inkább elszigetelődött. Késői történetéről kevés az adat.

4 *Hist. eccl.* 4.26.2.

5 *Hist. eccl.* 3.25.2—4

6 *Hist. eccl.* 3.28.2

7 Magyar nyelven az apokaliptikus irodalom eredetéről legértékesebbnek találtam Rókay Zoltán összefoglalását: „Zakariás 1—8 és az apokaliptika eredete”: Benyik Gy. (szerk.), *Apokalipszis. A föltámadás, Biblikus Konferencia 1991—1992*, Szeged 1993, 29—34.

8 *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City I (1983), II (1985).

9 Így pl. M. Ford, *Revelation. The Anchor Bible* 38, Garden City 1975.

10 Újabb művekben „közismert tényként” olvashatjuk, hogy János apostol azért nem lehet azonos a patmoszi látnokkal, mert — ahogy A. Y. Collins írja — „különféle helyeken és időpontokban kelt írások szerint János, Zebedeus fia vértanúhalált szenvedett vagy más módon elhalálozott Kr. u. 70 körül” (*Crisis and Catharsis*, Philadelphia 1984, 26). Egyetlen egy ókori dokumentum ezt így nem mondja. Mint láttuk, egyedül egy szíriai egyházi naptár és egy Pápiásznak tulajdonított késői töredék, vallja, hogy János vértanúhalált halt, de se a helyet, se az időpontot nem közli.

11 Vö.: Gyürki L., „A Jelenések könyvének hét egyháza”: Benyik Gy. (szerk.), *Apokalipszis. A föltámadás, Biblikus Konferencia 1991—1992*, Szeged 1993, 35—45.

12 Vö.: Farkasfalvy D., *Testté vált Szó*, III (1989) 130—131. A Krisztussal egyesült vértanú szenvedésének vajúdáshoz való hasonlítása meglepő tömörséggel jelenik meg a lyoni és viennei mártírok hiteles aktáiban. Miközben az egyik keresztény nő, Balbina az arénában a legborzasztóbb kínokat állja ki, egy keresztény orvos, aki a nézőtérén áll, a szülés gyötrelmeit alakítja „pantomim” formájában, hogy ezzel is a vértanút bátorítsa. A leírás — minden további magyarázat nélkül — feltételezi, hogy a keresztények soraiban közismert a „messiási vajúdás” szimbolizmusa, míg a pogány nézősereg számára nem érthető.

13 Charles fent idézett kommentárja dolgozta fel legalaposabban a János evangélium és a Jelenések könyvének nyelvi párhuzamait és eltéréseit. Magyar nyelven az új gyulafehérvári érsek, Jakubinyi György cikke mutatja ki a János-evangélium eukarisztikus teológiájának jelenlétét a Jelenések könyvében: „Eukarisztikus jelképek a Jelenések könyvében”: Benyik Gy. (szerk.), *Apokalipszis. A föltámadás, Biblikus Konferencia 1991—1992*, Szeged 1993, 7—14.

14 Művét csak töredékesen ismerjük Origenész *Contra Celsum* c. művéből. Celsus könyvének sikerét éppen az bizonyítja, hogy fél évszázaddal később Origenész fontosnak tartotta, hogy cáfolatára könyvet írjon.

15 Vö.: O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomischen Geschichtsbildes im Alten Testament*, Neukirchen/Vluyn 1967.

16 Jellemző a jelenkori irányzatokra az amerikai A. Y. Collins könyve (*Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984), amely kétségsbe vonja a a Jelenések könyvének Domitianus kori eredetét. Azt véli, hogy ebben az időben számottevő keresztényüldözés nem létezett. Ehhez az állásponthoz azonban úgy jut el, hogy az első Péter levélben, a zsidókhoz írt levélben, sőt római Szent Kelemen első levelében is a keresztényüldözésekre vonatkozó szakaszokat „bagatellizálja” — kisméretű helyi kellemetlenkedéseknek nevezi. Sokkal megbízhatóbb nyomokon jár A. Vögtle, *Das Buch mit den sieben Siegeln*, Freiburg 1981.

17 Együttes kiadásuk: *Études johanniques*, Paris 1962, 193—310.

18 A hetes szám végigvitele az egész könyv szerkezetén mutatja, hogy a könyv egyetlen kompozíció. Az persze nemcsak elképzelhető, de valószínű, hogy a mű megírása szakaszokban történt, de a könyv eredetileg is egységes művet alkotott. Ezt a stílus és a szerkezet egysége tanúsítja.

19 BD jegyzete szerint „az Ószövetség pátriárkái és az Újszövetség apostolait”, SzIT szerint a földi királyok tanácsainak mintájára Isten mennyei tanácsát jelenti. Ravasz László német protestáns forrásai alapján a Jelenések könyvének magyarázatában, az „egyetemes vallástörténet” sokféle fantáziaszüleményével — hol bátran, hol kételkedve — kacérkodik. Itt azonban igen bölcsen minden ilyen magyarázatot a következő szavakkal foglal össze anélkül, hogy maga állást foglalna: „Csütörtököt mondott minden találgatás”. *Az Újszövetség magyarázata*, Budapest 1991, II, 381.

20 Vö.: A. Feuillet, „Les vingt-quatre vieillards de l’Apocalypse”: *Revue biblique* (1958) 5—32, gyűjteményes kiadásban: *Études johanniques*, Paris 1962, 193—227.

21 J. M. Ford ezeket a fejezeteket vezeti vissza Keresztelő szent János tanítására: *Revelation, The Anchor Bible* 38, Garden City 1976, 50—56.

22 A két tanú történeti azonosítása elhibázott törekvés. A 17. század óta próbálták a két tanút Péterrel és Pállal azonosítani, ami persze ellentmond annak, hogy a város az, „ahol Urukat megfeszítették”, tehát Jeruzsálem és nem Róma. A deuteronomikus hagyomány szerint két (vagy három) tanú szükséges ahhoz, hogy Isten szavát hitelesen képviseljék, ahogy ezt pl. Mt 18,16-ban és Jn 8,17-ben olvassuk. Alapjuk MTör 17,6 és 19,5. Vö.: Farkasfalvy D., *Testté vált Szó*, II, Eisenstadt 1987, 49, 51—52.

23 *Redating the New Testament*, Philadelphia 1976, 238—242.

24 Héber nyelven mind a mai napig a számokat betűkkel, nem külön számjegyekkel írják. Ebben a rendszerben „Nérón” azonos 666-os szám képevel.

25 Jeruzsálem teljes megszüntetését Hadrián valószínűsítette meg a Jelenések könyvének megírása után, amikor a zsidók számára az újraképzett város falai

közé a belépést megtiltotta, a városban pogány templomokat emelt és új latin nevet („Aelia Capitolina”) adott neki.

26 A paráznaság és a bálványimádás szoros kapcsolata már az ószövetségi prófétáknál megmutatkozik: Róma, a „nagy parázna Asszony” elsősorban nem erkölcstelensége, hanem a legkülönfélébb bálványimádó kultuszok tömege miatt.

FELHASZNÁLT IRODALOM¹

1. Általános bevezetés és történeti háttér

- Albright, W., *From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process*, 1946 (2. kiadás), Anchor Books 100, Garden City, 1957
- Bartha, T., *A Szentírás magyarázata, Jubileumi kommentár*, Debrecen, 1967
- Brown, R. E., Fitzmyer, J. A., Murphy, R. E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, 1990
- Brown, R. E., Meier, J. M., *Antioch and Rome, New Testament Cradles of Christianity*, New York/Ramsey, 1983
- Charlesworth, J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City I (1983), II (1985)
- Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1957
- Farkasfalvy D., „Az újszövetségi kánon, mint az ökumenizmus példaképe”: *Szolgalat* 47 (1980) 26—34
- Farkasfalvy, D., „In search of a »post-critical« method of biblical interpretation for Catholic theology”: *Communio* 13 (1986) 288—307
- Farkasfalvy, D., *L'inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*, Roma, 1964
- Farkasfalvy, D., „Prophets and Apostles. The Conjunction of the Two Terms before Irenaeus”: W. E. March, *Texts and Testaments*, San Antonio, 1980, 109—134
- Farkasfalvy, D., „The Theology of Scripture in St. Irenaeus”: *Revue bénédictine* 78 (1968) 19—333
- Farmer, W., Farkasfalvy, D., *The Formation of the New Testament Canon*, New York/Toronto/Ramsey, 1983
- Ferguson, E., „Canon Muratori: Date and Provenance”: *Studia Patristica* 18 (1982) 677—683, Garden City N. Y., 1979

- Hahneman, G. M., *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford, 1992
- Heard, G., „The Old Prologues”: *Journal of Theological Studies* 6 (1955) 1—16
- Kereszty R., „Krisztus” *Teológiai vázlatok*, Budapest, 1983, III, 441—594
- Kereszty, R., „The Bible and Christology. Document of the Biblical Commission”: *Communio* 13 (1986) 342—367
- Kereszty, R., *Jesus the Christ, Fundamentals of Christology*, New York, 1991
- Lohse, E., *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1972
- Marxsen, W., *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh, 1964
- Meade, D., *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, Grand Rapids, 1985.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York, 1975
- Perrin, N., *The New Testament. An Introduction*, New York/Chicago/Atlanta, 1974
- Potterie, I. de la, „Reading holy scripture »in the Spirit«: Is the patristic way of reading the Bible still possible today”: *Communio* 13 (1986) 308—325
- Ravasz L., *Az Újszövetség magyarázata*, Budapest, 1991
- Robert, A., Feuillet, A., *Introduction à la Bible, II: Nouveau Testament*, Tournai, 1956
- Robinson, J. T. A., *Redating the New Testament*, Philadelphia, 1976
- Robinson, J. M. (szerk.), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco, 1977
- Sundberg, A. C., „Towards a Revised History of the New Testament Canon”: *Studia Evangelica* 4/1 (1968)
- Sundberg, A. C., „Canon Muratori: A Fourth Century List”: *Harvard Theological Review* 66 (1973) 1—41
- Tarjányi B., *Újszövetségi alapismeretek*, I-II, Budapest, 1992
- Vanyó L. (szerk.), *Ókeresztény írók*, I-IV, Budapest, 1983
- Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, Budapest, 1980
- Vermès, G., *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, London, 1977
- Wikenhauser, A., Schmid, J., *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg (6. kiadás), 1977

2. Szövegkritika

- Aland, K., *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlin, 1967
Aland, K. und B., *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1982
Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York, 1975

3. Az evangéliumok

- Albright, W. F., Mann, C. S., *Matthew*, Anchor Bible 26, 1971
Barrett, K. C., *Essays on John*, Philadelphia, 1982
Boismard, M.-E., *Du baptême à Cana*, Paris, 1956
Boismard, M.-E., *Le Prologue de saint Jean*, Paris, 1953
Braun, F. M., *Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne (Études bibliques)* Paris, 1959
Brown, R. E., *The Birth of the Messiah*, New York, 1977
Brown, R. E., *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979
Brown, R. E., *The Gospel of John I-XII*, Anchor Bible 29, Garden City N. Y., 1966, XIII-XXI, (*The Anchor Bible* 29a) 1970
Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941, átdolgozás: 1957
Butler, B., *The Originality of St. Matthew*, London, 1924
Cadbury, W. K., *The Medical Language of St. Luke*, Dublin, 1882; (újra-nyomva: Grand Rapids 1954)
Charlesworth, J. H. (szerk.), *John and Qumran*, London, 1972
Colson, J., *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris, 1969
Conzelmann, H., *Die Mitte der Zeit*, Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen (6. kiadás), 1977
Cullmann, O., *Der johanneische Kreis*, Tübingen, 1975
Cullmann, O., *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951
Daniélou, J., „Christos Kyrios”: *Recherches de science religieuse* 39, (1952) 338—352
Dodd, C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963
Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953
Ellis, E. E., „Gospel Criticism: A Perspective on the State of the Art”: P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, Tübingen, 1983; angol kiadás (1991), 26—52

- Farkasfalvy D., „Jegyzetek a karácsonyúj evangéliumához”: *Vigilia* 58 (1993) 887—892
- Farkasfalvy, D., „The Presbyters’ Witness on the Order of the Gospels as Reported by Clement of Alexandria”: *The Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992) 260—270
- Farkasfalvy D., *A testté vált Szó*, Eisenstadt, I (1986), II (1987), III (1989)
- Farmer, W. R., *The Synoptic Question*, New York, 1964
- Feuillet, A., „L’heure de la femme (Jn 16,21) et de la Mère de Jésus (Jn 19,25—27)” *Biblica* 47 (1966) 169—184, 361—380, 557—573
- Feuillet, A., *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d’après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris, 1972
- Feuillet, A., *Études johanniques*, Paris, 1962
- Fitzmyer, J., „Abba and Jesus’ Relation to God”: À cause de l’Évangile: *Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont OSB à l’occasion de son 70e anniversaire*, Paris, 1985, 15—38
- Fitzmyer, J., *The Gospel According to Luke, I—IX*, Garden City N. Y., 1979
- Grelot, P., *L’origine des Évangiles*, Paris, 1986
- Guelich, R., „The Gospel Genre”: P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, Tübingen, 1983
- Heard, R., „The *apomnemoneumata* in Papias, Justin and Irenaeus”: *Short Studies* 123—125
- Hengel, M., *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stylistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, Tübingen, 1984
- Hengel, M., *Studies in the Gospel of Mark*, London, 1985
- Hengel, M., *The Johannine Question*, London/Philadelphia, 1989
- Jaubert, A., *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957
- Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1964
- Jeremias, J., „Kennzeichen der ipsissima vox Jesu”: J. Schmid—A. Vögtle (szerk.), *Synoptische Studien A. Wikenhauser zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht*, München, 1953, 86—93
- Kilpatrick, G.D., *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford, 1946
- Koester, H., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia, 1990

- Kürzinger, J., *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments, Eichstätt Materialien, Philosophie und Theologie*, 4, Regensburg (Pustet), 1983
- Lagrangé, J.-M., *Évangile selon saint Jean (Études bibliques)*, Paris, első kiadás: 1925
- Laurentin, R., *Luc I–II*, Paris, 1957
- Léon-Dufour, X., *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963
- Lindart, B., „Matthew, Levi, Lebbaeus and the Value of the Western Text”: *New Testament Studies* 4 (1958) 226–232
- Mann, C. S., *Mark, Anchor Bible* 27, Garden City, 1986
- Marshall, I. H., *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids, 1971
- Martyn, J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, 1968; átdolgozott kiadás: 1979
- Mollat, D., Braun F. M., *L'évangile et les épîtres de saint Jean (La Sainte Bible: a jeruzsálemi École biblique kiadása)*, Paris, első kiadás: 1953
- Müller, M., *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien*, Brill, 1984
- Orchard, B., *Matthew Luke and Mark*, Manchester 1976
- Pesch, R., „Levi–Matthäus, ein Betrag zur Lösung eines alten Problems”: *Zeitschrift für neutest. Wissenschaften* 59 (1968) 15–23
- Petersen, W. L., *Gospel Traditions in the Second Century*, Notre Dame, 1989
- Petrie, S., „Gospel Criticism: A Perspective on the State of the Arts”: P. Stuhlmacher (szerk.), *Das Evangelium und die Evangelien, Vorträge vom Tübinger Symposium* 1982, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1983
- Potterie, I. de la, *La Vérité dans saint Jean (Analecta biblica)*, Roma, 1977
- Reicke, B., *The Gospel of Luke*, Richmond, 1964
- Rigaux, B., *Témoignage de l'Évangile de Matthieu*, Paris—Bruges, 1967
- Sand, A., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1986
- Schmidt, K. L., „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte”: H. Schmidt (ed.) *EUCHARISTERION, Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Festschrift H. Gunkel*, 1923, 50–134
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium*, Freiburg, I (1965), II (1968), III (1975), IV (1984)
- Schuler, P. L., *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, 1982
- Stuhlmacher, P. (szerk.), *Das Evangelium und die Evangelien, Vorträge vom Tübinger Symposium* 1982, Tübingen, 1983
- Talbert, C. H., *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, 1977

- Taylor, V., *The Gospel According to St. Mark*, London, 1962
- Tuckett, C. M., *Synoptic Studies, the Ampleforth conferences of 1982 and 1983. Journal for the Study of the New Testament, Supplement 7*, Sheffield, 1984
- van Unnik, W. C., „Die rechte Bedeutung des Wortes »treffen«: Lukas 2,19”: *Sparsa Collecta, Novum Testamentum Supplementum 29*, Leiden, 1973

4. Az Apostolok Cselekedetei

- Dupont, J., *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967
- Dupont, J., *Le source du livre des Actes*, Bruges, 1960
- Kurz, W. S., *Apostolok Cselekedetei*, Kecskemét/Pannonhalma, 1992
- Munck, J., *The Acts of the Apostles, The Anchor Bible 31*, Garden City, 1967
- Pesch, R., *Die Apostelgeschichte*, EEK, Zürich/Einsiedeln/Köln, I (1984), II (1986)

5. A páli levélgyűjtemény

- Bobyer, „The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter”: A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays (Festschrift T. W. Manson)*, 1959, 34—53
- Brendan, B., „Philippians”: *The New Jerome Biblical Commentary* 791—797
- Buchanan, G. W., *To the Hebrews, Anchor Bible 36*, Garden City, 1972
- Cadbury, W. K., „Paul’s Missionary Journeys as Reflected in His Letters”: *Journal for Biblical Literature* 74 (1955) 80—87
- Cerfaux, L., *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951
- Collange, J. F., *Énigmes de la deuxième épître aux Corinthiens. Étude exégétique de 2Cor. 2,14—7,4*, Cambridge, 1972
- Collins, R. F., „Apropos the Integrity of 1Thess”: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 65 (1965) 67—106. = *Studies on the First Letter to the Thessalonians, Bibliotheca Eph. Theol. Lov. LXVI* (University Press) 96—135
- Collins, R. F., „First Thessalonians”: *The New Jerome Biblical Commentary* 772—779
- Dodd, C. H., *The Meaning of Paul for Today*, London/Glasgow, 1920 (legutolsó kiadás: 1964)

- Farkasfalvy D., *A római levél*, Eisenstadt, 1983
- Farkasfalvy, D., „The Use of Paul by St. Bernard as Illustrated by St. Bernard’s Interpretation of Phil 3:13”: J. Sommerfeldt (ed.), *Bernardus Magister, Papers Presented at the Nonacentenary Celebration of the Birth of St. Bernard of Clairvaux*, Kalamazoo, Mich., 1991, 161—168
- Fitzmyer, J., *According to Paul*, New York/Mahwah, 1992
- Fitzmyer, J., *Paul and His Theology, A Brief Sketch*, Englewood Cliffs, 1989 (2. kiadás)
- Fitzmyer, J., „Paul”: *The New Jerome Biblical Commentary* 1329—1337
- Fitzmyer, J., „Pauline Theology”: *The New Jerome Biblical Commentary* 1362—1416
- Fitzmyer, J., „The Letter to the Romans”: *The New Jerome Biblical Commentary* 830—875
- Furnish, V., *II Corinthians*, *The Anchor Bible* 32A, Garden City, 1984
- Goodspeed, E., „Ephesians in the first Edition of Paul”: *Journal for Biblical Literature* 70 (1951) 185—291
- Goodspeed, E., *The Key to Ephesians*, Chicago, 1956
- Harrison, P. N., *Paulines and Pastorals*, London, 1964
- Kertelge, K. (szerk.), *Paulus in den neutestamentlichen Schriften (Quaestiones disputate 89)*, Freiburg/Basel/Wien, 1989
- Knox, J., *Philemon among the Letters of Paul* (2. javított kiadás), New York, 1959
- Lyonnet, S., „Justification, jugement, rédemption, principalement dans l’épître aux Romains”: A. Descamps et al., *Littérature et théologie pauliniennes, Recherches Bibliques V*, Louvain, 1964, 196—184
- Lyonnet, S., *Quaestiones in Epistulam ad Romanos*, Roma, I (1955), II (1956)
- Murphy-O’Connor, J., „The First Letter to the Corinthians”: *The New Jerome Biblical Commentary*, 1988
- Murphy-O’Connor, J., *St. Paul’s Corinth: Texts and Archaeology*, Wilmington, 1983
- Orchard, B., „Thessalonians and the Synoptic Gospels”: *Biblica* (1938) 1—19
- Rigaux, B., *Saint Paul et ses lettres*, Paris/Bruges, 1962
- Schmithals, W., *Der Römerbrief*, Gütersloh, 1988
- Schnackenburg, R., *Der Brief an die Epheser*, EEK, Zürich/Einsiedeln/Köln, 1982

Trummer, P., „Corpus Paulinum — Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen”: K. Kertelge (szerk.), *Paulus in den neutestamentlichen Schriften*, (Quaestiones disputate 89) Freiburg/Basel/Wien, 1989

6. Katolikus levelek

- Brown, R. E., *The Epistles of John*, Anchor Bible 30, Garden City, 1982
- Dander, F., „2Pet 1: A Solemn Decree”: *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 64—82
- Käsemann, E., „An Apology for Primitive Christian Eschatology”: *Essays on New Testament Themes*, London, 1964, 169—196
- Leahy, T. W., „The Epistle of James”: *The New Jerome Biblical Commentary*, 909—916
- Neyrey, J. H., „The Epistle of Jude”: *The New Jerome Biblical Commentary*, 917—919
- Neyrey, J. H., „The Second Epistle of Peter”: *The New Jerome Biblical Commentary*, 1017—1022
- Reicke, B., *The Epistles of James, Peter and Jude*, The Anchor Bible 37, Garden City, 1964

7. A Jelenések könyve

- Farkasfalvy D., „A Jelenések könyve és az újszövetségi kánon”: Benyik György (szerk.), *Apokalipszis. Föltámadás, Biblikus konferencia 1991—1992*, Szeged, 1993, 15—18
- Farkasfalvy, D., „The Ecclesial Setting of Pseudepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon”: *Second Century* 5 (1985-86) 3—29
- Ford, J. M., *Revelation*, The Anchor Bible 38, Garden City, 1976
- Gyürki L., „A Jelenések könyvének hét egyháza”: Benyik Gy. (szerk.), *Apokalipszis. A föltámadás, Biblikus Konferencia 1991—1992*, Szeged, 1993, 35—45
- Jakubinyi Gy., „Eukarisztikus jelképek a Jelenések könyvében”: Benyik Gy. (szerk.), *Apokalipszis. A föltámadás, Biblikus Konferencia 1991—1992*, Szeged, 1993, 7—14

Rókay Z., „Zakariás 1—8 és az apokaliptika eredete”: Benyik Gy. (szerk.), *Apokalipszis. A föltámadás, Biblikus Konferencia 1991—1992*, Szeged, 1993, 29—34

Jegyzetek

1 Az itt közölt irodalom semmilyen értelemben sem lép fel a teljesség igényével. Egyrészt nem tartalmazza azokat a könyveket és cikkeket, amelyek a könyvben kifejtett nézetek kialakítását közvetett úton — előtanulmányok során — eredményezték. Ugyanakkor nincs módomban itt bármilyen nyelvtérületen bibliográfiai tanácsadásra, vagy a legfontosabb művek felsorolására.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó	5
Első fejezet	
Általános bevezetés: az újszövetségi könyvek leírása	12
1. Huszonhét írásmű	12
2. Történeti művek	13
3. Az apostoli levelek	19
a) <i>A páli levelek</i>	19
b) <i>A többi apostoli levél</i>	22
4. Apokaliptikus mű a Jelenések könyve	24
Jegyzetek	27
Második fejezet	
A szinoptikus evangéliumok	30
1. A szinoptikus tény	30
a) <i>Máté és Lukács összehasonlítása</i>	31
b) <i>Máté és Márk összehasonlítása</i>	32
c) <i>Márk és Lukács összehasonlítása</i>	33
Jegyzetek	34
Harmadik fejezet:	
Máté evangéliuma	35
1. Szerkezet	35
2. Az evangélium szerzője	42
3. Az evangélium keletkezésének ideje és helye	46
4. Teológiai mondanivaló	51
a) <i>A dávidi Messiás</i>	51
b) <i>A messiási üzenet lényege: „mennyeek országa”</i>	52

c) Az Isten uralma közöttünk és az Egyház	56
d) Krisztológia	57
Jegyzetek	61

Negyedik fejezet

Márk evangéliuma 65

1. A Márk-evangélium szerepe az Egyházban és az evangélium-kutatásban	65
2. A Márk evangéliumának eredete	67
3. Az evangélium szerzője	69
4. Az evangélium eredetének helye	74
5. A mű belső beosztása és irodalmi jellemzése	76
6. Az evangélium teológiai mondanivalója	79
a) A messiási titok	79
b) Az Isten Fiának evangéliuma	83
Jegyzetek	87

Ötödik fejezet

Lukács evangéliuma 92

1. Általános jellemzés	92
2. A mű belső beosztása s az ebből fakadó tanulságok	96
3. A szerző személye	100
4. Az evangélium keletkezésének ideje	105
5. A Lukács-evangélium teológiai távlata	106
a) Üdvőtörténet	106
b) Az isteni irgalom ideje	107
c) Az imádság és a Lélek	108
Jegyzetek	109

Hatodik fejezet

A szinoptikus kérdés megválaszolása 114

1. A szinoptikus probléma megoldásának kísérletei	114
a) A keresztény ókor szemlélete	114
b) A „kettős forrás” elmélete és a forráskritika módszerei	116
c) Márk mint Máté forrása valószínűtlen	119
2. Nehézségek vannak a „Q” (Quelle) körüli feltételezésekkel	120
3. A Márk-evangélium befejezetlen és vázlatos jellege ellentmond a „kettős forrás” elméletének	122
a) A „két evangélium” elmélete — a Griesbach-elmélet újraéledése	124
b) A megoldás felé	125

<i>c) A szinoptikus evangéliumok szavahihetőségének bizonyítékai</i>	128
Jegyzetek	130

Hetedik fejezet:

János evangéliuma	133
1. A János-evangélium magyarázatának rövid története	133
2. Az evangélium szerzője és eredete	141
<i>a) Belső érvek</i>	141
<i>b) Külső érvek</i>	144
<i>c) Az adatok kiértékelése</i>	148
3. A János-evangélium szerkezete és belső felépítése	153
<i>a) Események és beszédek párhuzama</i>	154
<i>b) Drámai fejlődés</i>	154
<i>c) Ó- és újszövetségi liturgia</i>	156
4. Az evangélium teológiai témái	158
5. Az evangélium két fő része a teológiai mondanivaló szolgálatában	159
<i>a) A második rész további tagolása</i>	159
<i>b) Az első tizenkét fejezet felépítése</i>	160
6. A János-evangélium vázlata	163
Jegyzetek	165

Nyolcadik fejezet

Az Apostolok Cselekedetei	173
1. A könyv története és kánoni helye	173
2. A mű célkitűzése	177
3. A szerző és forrásai	183
4. A könyv beosztása és teológiai mondanivalója	185
Jegyzetek	188

Kilencedik fejezet

Pál apostol és leveleinek gyűjteménye	190
1. Pál apostol élete	190
2. A páli levelekről általában	199
3. A levelek mint a páli teológia lelőhelyei	202
Jegyzetek	204

Tizedik fejezet

Első levél a tesszaloniakaiakhoz	207
1. A címzettek	207

2. A levél különleges célja és mondanivalója: oktatás a parúziáról	208
3. A levél egysége és szöveghűsége	210
4. A levél jelentősége	211
a) A levél bibliakritikai jelentősége	211
b) A levél teológiai jelentősége	213
Jegyzetek	213

Tizenegyedik fejezet

Levél a galatákhoz	215
1. A levél címzettei és keltezése	215
2. A levél keletkezésének körülményei	217
3. Pál „szintézise” — a levél tanítása	219
4. A levél jelentősége	220
Jegyzetek	222

Tizenkettedik fejezet

A korintusi levelek	223
A) Első levél a korintusiakhoz	223
1. Korintus és az ottani keresztény közösség	223
2. A levél történeti háttére	226
3. A levél vázlata és teológiai tartalma	230
4. A levél teológiai jelentősége	231
B) Második levél a korintusiakhoz	235
1. Két különálló levél; mindegyik történeti háttére és mondanivalója	235
2. A levelek belső beosztása	240
3. A két levél teológiai tartalma	241
Jegyzetek	247

Tizenharmadik fejezet

A római levél	251
1. Általános megjegyzések	251
2. Történeti háttér	253
3. A levél egysége	256
4. A levél belső beosztása	258
5. A levél teológiai mondanivalója	261
Jegyzetek	266

Tizennegyedik fejezet**Levél a filippiekhez** 268

1. Történeti háttér 268

2. A levél tartalma és beosztása 272

3. A levél teológiai tartalma 275

Jegyzetek 277

Tizenötödik fejezet**Levél Filemonhoz** 278

1. Történeti és kritikai kérdések 278

2. A levél tanítása 281

Jegyzetek 283

Tizenhatodik fejezet**Második levél a tesszaloniakaiakhoz** 284

1. A levél hitelességének kérdése 284

2. A levél tartalma és teológiája 287

Tizenhetedik fejezet**Levél a kolosszeiekhez** 290

1. Hitelesség és történelmi háttér 290

2. A levél tartalma és teológiája 293

Jegyzetek 296

Tizennyolcadik fejezet**Az efezusi levél** 2971. Történeti háttér: a levél kritikai kiértékelése
és másodlagos jellege 297

2. Teológiai szintézis 301

Jegyzetek 304

Tizenkilencedik fejezet**A pasztorális levelek** 307

1. Bevezető megjegyzések 307

2. A pasztorális levelek eredete 309

3. A három levél egysége és belső tematikai felépítése 312

4. A pasztorális levelek teológiája és jelentősége 315

Jegyzetek 317

Huszdik fejezet

Levél a zsidókhoz	319
1. Eredet és műfaj	319
2. A könyv felosztása és teológiai tartalma	322
3. A zsidókhoz írt levél teológiai tartalma	326
Jegyzetek	328

Huszonegyedik fejezet

Jakab levele	329
1. Általános megjegyzések	329
2. Jakab levelének történeti háttere	331
a) A címbe említett „Jakab” azonossága	331
b) Műfaj és szerző	334
3. Teológiai méltatás	338
Jegyzetek	339

Huszonkettedik fejezet

Péter első levele	342
1. Szerzőség és történelmi háttér	342
2. A levél tartalma és gondolatmenete	346
3. Teológiai mondanivaló	351
Jegyzetek	353

Huszonharmadik fejezet

Júdás levele	355
1. Történeti és kritikai kérdések	355
2. A levél célja és tartalma	357
3. Teológiai gondolatok	358
Jegyzetek	359

Huszonnegyedik fejezet

Péter második levele	361
1. A levél szerzője, forrásai és tartalma	361
2. A levél felosztása és teológiája	365
Jegyzetek	369

Huszonötödik fejezet

János három levele	371
A) Bevezető megjegyzések	371
B) János első levele	373

1. Műfaj, tartalom, a szerző azonosítása	373
2. Teológiai tartalom	375
C) János második levele	378
1. Műfaj és szerző	378
2. Teológiai tartalom	379
D) János harmadik levele	380
Jegyzetek	381

Huszonhatodik fejezet

A Jelenések könyve	383
1. Bevezető megjegyzések	383
2. A könyv általános műfaja és keresztény jellegzetességei	385
3. A mű eredete és történelmi háttere	387
4. A könyv tartalma és szerkezete	394
5. A mű vázlata	400
6. Teológiai mondanivaló	401
Jegyzetek	403

Felhasznált irodalom

1. Általános bevezetés és történelmi háttér	407
2. Szövegkritika	409
3. Az evangéliumok	409
4. Az Apostolok Cselekedetei	412
5. A páli levélgyűjtemény	412
6. Katolikus levelek	414
7. A Jelenések könyve	414
Jegyzetek	415

Tartalomjegyzék	416
------------------------	-----

Nyomta és kötötte:
Széchenyi Nyomda Kft., Győr 95.K—103
Felelős nyomdavezető: Nagy Iván ügyvezető igazgató

**Az elmúlt évek során ugrásszerűen
megnövekedett hazánkban a teológiai képzés
iránti igény, s ez egyre jobban sürgeti
a teológiai irodalom – tankönyvek, lexikonok,
általános és átfogó művek – hasonló mértékű
fellendülését. Könyvünk szerzője, Farkasfalvy**

**Dénes harmincöt éve tanulmányozza
az Újszövetséget, történeti háttérét, kritikai
és teológiai értelmezését. Munkája során
megismerkedett a külföldi szakirodalommal,
megtanulta a biblikus nyelveket, így művében
a téma szakavatott ismerőjeként kíván
eligazítást nyújtani a szentírási kérdésekben.**

**Tudományt és hitet egyaránt szolgálva
áttekinti a legújabb kutatások eredményeit,
bemutatja a különböző irányzatokat,
és tárgyilagosságra törekvően értékeli azokat.**

**Ahol nem foglal állást a tárgyalt témában,
az olvasó figyelmébe**

ajánlja Pál apostol szavait:

**„mindent vizsgáljon meg, a jót tartsa meg
és a rosszat vesse el” (1Tessz 5,21).**

**Kötetünket azzal a reménnyel bocsátjuk
útjára, hogy az Újszövetséggel kapcsolatos
tudományos irodalom adatait, szempontjait,
felismeréseit és problémáit olvasóink elé
tárva, megnyugtató választ tudunk adni
korunk sokszor negatívan elfogult vallás-
és bibliakritikáira.**