

64-65.
SZÁM

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

64-65.
SZÁM

HITTUDOMÁNY
LEKKELET

NEVELÉS
IRODALOM

BÖLCSELET
JOG

FÖLDRAJZ
TERMÉSZETI
TUDOMÁNY

TÖRTÉNELEM
SOCIOLÓGIA

ELETRAJZ
UTIRAJZ

DR. RADÓPOLIKÁRP A KERESZTÉNYSÉG SZENT KÖNYVEI II. ÚJ SZÖVETSÉG



BUDAPEST
SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT
KIADÁSA



A
KERESZTÉNYSÉG
SZENT KÖNYVEI

II. ÚJSZÖVETSÉG

IRTA

Dr. RADÓ POLIKÁRP

BENCÉS FŐISKOLAI TANÁR



SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1929.

Nihil obstat.

Dr. Michaël Marczell
censor dioecesanus.

Nr. 2607.

Imprimatur.

Strigonii die 27. Aug., 1928.

Dr. Julius Walter
el. epp. vic. gen.

Nihil obstat.

Dr. Florianus Kühn
censor.

513/1928.

Imprimatur.

In S. Monte Pannoniae, 9. Junii, 1928.

Remigius
Archiabbas.

Kiadja a Szent István-Társulat.
Stephaneum nyomda és könyvkiadó r. t. Budapest.
Nyomdaigazgató: Kohl Ferenc.

ELŐSZÓ.



ISTEN segítségével megjelenik művem II. kötete. Az I. kötet előszavában mondtak erre a kötetre is állanak: kritikai, kronológiai és a jelen kötetnél hozzátehetjük, vallástörténeti és biblikus theológiai részletkérdéseket általában vázlatosan vagy sehogy sem tárgyalunk. Nem tartoznak könyvünk keretei közé a Jézus-élete-kutatás és a szentpáli problémák sem. (Pál és Jézus, Pál és a mysterion-vallások.) Fontosnak tartottuk és kidolgoztuk ellenben a jellemzéseket, az irodalomtörténeti és problémátörténeti szempontok kidomborítását. Igyekeztük megfesteni az írók és műveik szellem- és kortörténeti hátterét. A kánontörténetet, mint nem genuin irodalomtörténeti, hanem inkább dogmatikai kérdést, a sugalmazásról szóló tanhoz hasonlóan csak vázlatosan tárgyaltuk. A kronológiában L. Murillót (Paulus. Róma, 1926) követtem. A görög tulajdonneveket az újabb külföldi szokás szerint, amelyet nálunk pl. az «Egyetemes Philológiai Közlöny» is követ, görögös formájukban használtam, kivéve a legszokásosabbakat. A szentírási idézetek szövege a Szent István-Társulat új Szentírásából valók, itt-ott némi eltéréssel.

Pannonhalma, 1928. június 9.

Dr. Radó Polikárp.



VILÁGMINDENSÉG óráján az eleve elhatározott idő homokszemei leperegtek. Az idők teljessége elérkezett. Űtött a világtörténelem a mi hitünk szerint legszentebb óra, amikor az öröktől fogva való Ige, Istennek egyszülött Fia a szolga alakját vette magára és hozzánk hasonló ember lett mindenben, a bűnt kivéve.

Ez a legszentebb óra nem érte az emberiséget készületlenül. Hiszen ott volt az ószövetség, amely minden nemzeti kizárólagossága mellett is igen sok más gondolkozású ember előtt ismeretes lett, mert a Gondviselés tervei szerint az ószövetségi isteni kinyilatkoztatást hordozó nép a világtörténelem fordulópontján jó részében szétszóródva, diasporában élt és így bizonyos mértékig kovászává lett az emberiségnek. De mindenekelőtt ott volt, mint második tényező, a hellenizmus általános civilizációja, amely a Földközi-tenger országait meghódította. Egyveretősége egyrészt egy egységes világvallás lélektani megértését készítette elő, másrészt civilizáció jellege együtt járt az akkori emberiség bizonyos dekadenciájával és ennek következtében a magasabb, szellemibb vallás után való vágyódással. A harmadik tényező a hellenizmusba oltott római szellem szülte világbirodalom, mely szinte az egész ismert világot egyesítette magában, egy erős középponti hatalom gyepelőin kormányozta azt és megadta a fizikai lehetőséget, hogy egy világvallás alig néhány évtized múltán mindenfelé elterjedjen. A tertullianusi szót: «Tegnapról valók vagyunk és már mindent előzőnlöttünk» — élete vége felé

már Sz. Pál is elmondhatta volna. A Gondviselés parancsa szerint tehát az Imperium Romanum Isten kertjének volt szánva ; talaját a hellenizmus tette televénné, hogy az ekként előkészített földben az ószövetség gyökérzetén az újszövetség virágai pompázzanak.

Sokszorosan és sokféle módon szólott egykoron az Úr a prófétáknak szája által az atyákhoz, legújabban — az idők teljén — szent Fia által szólott mihozzánk. A történelem legszentebb szavai azok az istenemberi szavak ; minden egyéniség közt legfenségesebb az Isten-emberé, példakép és egyúttal imádásnak tárgya annyi millió emberi szívben ! Az újszövetség vallásának első terjesztői a Lélek sugalmazása mellett az isteni arc képmását akarták megfesteni és a Tőle kijelentett vallás egy-egy vonását megörökíteni. Igaz, hogy *ezt* az egyéniséget soha senki kimeríteni nem tudja; igaz, hogy *ennek* a vallásnak minden titkába behatolni emberi elme képtelen. A Lélek örködött az ő tolluk felett és vezette azt s míg Ő maga mindent vizsgál és megért, az Isten mélységeit is, az emberiség véges befogadóképességéhez szabta működését és így, bár hibás vonás nincs azon a képen, amelyet az újszövetség irodalma Krisztusról és vallásáról ad, az még sem teljes kép.

De még így is végtelen hegyóriásként magaslik bármely kultúra vallási irodalma fölött. Szívünkhöz pedig zsenge gyermekkorunk óta közel áll.

I. A SYNOPTIKUSOK MŰVEI.



Az ÚJSZÖVETSÉGI szent iratokat sokféle sorrendben lehet tárgyalni. Amint azonban az ószövetségi szent könyvek ismertetésénél sem tartották meg azt a szentírási kánoni sorrendet, amely különösen a trienti zsinat katalógusában található (l. I, 21. l.), épúgy nem tarthatjuk meg ezt a sorrendet az újszövetségnél sem, mivel a kánoni sorrend nem irodalmi szempontok szerint létesült. Viszont teljesen az ószövetségi irodalom ismertetésének módjához sem mérhetjük az újszövetséget, mert az ott felállítható csoportosítás — történeti, oktató (költői), prófétai művek — az újszövetségi irodalomban erőltetett volna. Így tehát az *irodalmi egybetartozóság* szempontja szerint három csoportot állapítunk meg és ezek keretén belül időrendben tárgyaljuk az egyes könyveket.

Az első csoportba soroljuk a *synoptikus evangelisták műveit*: Sz. Máté, Sz. Márk, Sz. Lukács evangéliumát és az utóbbinak második művét : az Apostolok cselekedeteit.

A másodikban ismertetjük az újszövetség *levélirodalmát*: Sz. Pál 14 levelét, valamint a hét «katholikus» levél közül Jakabét, Judásét és Sz. Péter két levelét.

A harmadik csoportban tárgyaljuk Sz. János műveit. Igaz, hogy itt az irodalmi egybetartozóság műfaji szempontja nem szerepel összekötő kapocsként, mint az előző két csoportnál, viszont a szerző írói egyénisége az evangéliumírásban és a műfajilag az újszövetségben egyedülálló apocalypsis megalkotásában annyira elűtő a többi

szerzőtől, hogy legalkalmasabb lesz műveit külön tárgyalni.

1. Az evangélium-műfaj.

a) *A négyformájú evangélium.*

1. Az Úr Jézus földi életének csupán nyilvános szakában tanította az embereket. Ebben az időben sem tanította az újszövetség vallásáról szóló kinyilatkoztatását írásban, hanem csupán *szóbeli úton*. A mi korunkban megszoktuk már, hogy egy nagy szellem nem csupán szóban nyilatkozik meg, hanem írásban is ; el sem tudunk képzelni egy zseniális gondolkodót és emberiségtanítót az író toll nélkül. Ne feledjük el, hogy az ókorban ez másként volt. A szellemi műveltség a hellenizmus idejében sem hatott át oly széles néprétegeket, mint korunkban és az írásbeli közlés technikai előfeltétele : az írni-olvasni tudás sokkal több embernél hiányzott, mint mostanában. Az Istenember alkalmazkodott továbbá földi hazájának azon szokásához is, hogy az írástudók tanítványait szintén írásbeli segédeszközök nélkül tanították. A rabbik tanításai főként szóbelileg szálltak nemzedékről-nemzedékre ; csak Krisztus kora után jelennek meg az első jelentős feljegyzések, amelyek lassanként megeremtették a rabbinikus irodalmat.

Nem akarjuk ugyan az Istenember személyét vele összehasonlítani, de Sokrates sem írt, hanem pusztán élőszó útján tanított. Tanítványai azonban már feljegyezték az utókor számára mesterüknek szavait, tanításait. Krisztus Urunk sem azt parancsolta meg tanítványainak, hogy írjanak, hanem azt, hogy prédikáljanak (Mt. 28, 19). Modern eszünkkel hajlandók volnánk azt gondolni, hogy a tanítványok Jézus követése közben is készítettek feljegyzéseket. Szellemesen jegyzi meg erre vonatkozóan C. R. Gregory, hogy ezen felfogás

szerint az Úr követői írotáblácskákat vittek volna magukkal, hogy Jézus mondásait lehetőleg rögtön feljegyezzék, vagy legalább is este, mielőtt nyugovóra tértek, készítettek volna naplószerű feljegyzéseket. He-lyesen hivatkozik ezzel szemben Gregory Jézusnak és követőinek nehéz életére: a köves, poros gyalogutak után, mikor oly nehezen olthatták szomjúságukat a rekkenő hőségben, továbbá a néppel való kimerítő foglalkozás után aligha juthatott eszébe egy-egy tanítványnak az írás (Einl. 754).

Krisztus tanítványai sohasem tartották az írást a *kérygma*: a hithirdetés első eszközének, de amikor ezzel is használhattak, akkor némelyik közülük tollhoz is nyúlt. A Mester földi életéről való igehirdetés ekként csapódott le a négyformájú evangéliumban.

2. *Négyformájú evangélium*: ez a II. század második felében élt nagy egyházatyának, Sz. Irenaiosnak († 202) szava (εὐαγγέλιον τετραμόρφον). Több kísérlet történt Jézus földi életének megörökítésére, amint arról Sz. Lukács említést tett (I, 1), de négy írásmű maradt az Egyház őrizetére, mert a Szentlélek vezetése mellett tudta, hogy az a négy ugyanazon Szentlélek titokzatos működése, az inspiráció által keletkezett. Mivel a tárgyalt anyag, Krisztus földi élete, mind a négyenél azonos, az őskereszténység szívesen beszélt egy evangéliumról, amelynek négyféle megnyilatkozása van. «Mivel négy világ-táj van és négy szél, az egész földön elterjedt Egyháznak pedig oszlopa, erőssége és életszikrája az Evangélium, azért illő, hogy négy oszlopa legyen»... — mondja Irenaios (Adv. haer. III, 11, 8).

Az *euangelion* szó maga, mint a szóbanforgó négy mű műfaji elnevezése, nem az I. század műszava. Az I. század keresztényei, élükön Sz. Pállal, aki 58-szor használja ezt a szót, a késői klasszikus görög írók nyelvhasználatához igazodnak. Míg ugyanis a görög klassziku-

sok Homerostól kezdve (Odyss. 14, 152. 166) euangelionon a jó hír hozójának adott jutalmat értették, a kései klasszikusok etymológiai értelmét vették és jó hírt, *örömhírt* értettek rajta. A Septuaginta, az ószövetség görög fordítása (I. I. 54—64) is ritka kivétellel ezt a jelentést tételezi fel. Az újszövetség írói is ebben az értelemben használják e kifejezést. Jelentősége a szónak akkor lett, amikor a krisztusi új üdvösségrendre kezdték alkalmazni. Euangelionnak nevezték egyrészt aktív (dynamikus) értelemben a krisztusi tanítás terjesztését, amely a meggyötört világnak valóban örömhír volt: így szól pl. Pál apostol az ő evangéliumáról (Róm 1, 16; I. Thess. 1, 5 stb.); másrészt tárgyi értelemben a Krisztusról és kinyilatkoztatásáról szóló tant (Pl. Mt. 26, 13).

A Krisztusról írt könyveket azonban az újszövetségi szerzők idejében senki sem nevezte euangelionnak. Anakronizmus volna, ha azt hinnők, hogy akár az evangélisták maguk, akár kortársaik magát az írott művet nevezték volna euangelionnak. Az újszövetségi szerzők kifejezett címeket nem adtak munkáiknak. Talán a Márk ev. kezdete lehet megtévesztő: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, melynek helyes fordítása: «A Jézusról, a Messiásról szóló örömhír kezdete», de ez sem tulajdonképeni cím. Sz. Lukács az Apcs. könyvének elején ezt mondja az ő evangéliumáról: «Első beszéd (λόγος) mindarról, amit Jézus cselekedett és tanított»; evangéliuma elején viszont διήγησις-nek, elbeszélésnek nevezi a Krisztus életéről szóló műveket.

Az I. század végén azonban már elkezdődik az euangelion szónak egyes újszövetségi iratokra való alkalmazása, mert azok egyrészt az euangeliont, a Krisztusról szóló tanítást tartalmazzák, másrészt ugyancsak az apostoli igehirdetésnek — szintén euangelion — voltak eszközei.

Az I. század végén a *Didaché* nevű őskeresztény mű már mintha írást értene az evangélium szón, mikor így beszél: «Úgy imádkozzatok, ahogyan azt az Úr megparancsolja evangéliumában» (8, 2). Ugyanezen időben Római Sz. *Kelemen* I. Kor.-t nevezi euangelionnak (I. Cor. 47.). A II. század közepén Sz. *Justinus* tanúsága szerint már általános a négy, Krisztusról szóló újszövetségi irat «euangelia» elnevezése: «az apostolok emlékiratai (ἀπομνημονεύματα), melyeket euangeliá-nak mondanak» (Apol. I, 66).

3. Ugyancsak a II. század közepén már megtalálhatók az egyes evangéliumok elnevezései is: «Az evangélium Máté szerint, Márk, Lukács, János szerint» (εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον stb.). Ezeket a címeket nem az evangéliumok szerzői adták, hanem valószínűleg az őket a szent könyvek gyűjteményében elhelyező egyházi hatóságok. Ez az elnevezés azonban mégis a szerzőséget jelenti, bár az afrikai Faustus Manichaeus ideje (IV. század vége) óta többen voltak, akik úgy értették a címet, mintha ismeretlen szerzők írták volna az evangéliumokat Máté, Márk stb. elbeszélése, hagyománya szerint. Már a keresztény ókor — Sz. Ágostonnal az élén — megállapította e felfogás téves voltát. A «szerint» azt jelenti, hogy egy tárgykört több szerző feldolgoz és így szó lehet több hasonló tárgyú műről ennek vagy amannak a szerzőnek «elbeszélése szerint». Így beszéltek pl. a hellenizmus korában Homeros életrajzíróiról is: Homeros (élete és művei) Zenodotos, Aristarchos szerint. (Ὅμηρος κατὰ Ζηνόδοτον). Nyilvánvaló, hogy nem Zenodotos stb. hagyományáról, hanem szerzői mivoltáról van szó. A «szerint» elnevezés tehát ókori analógiák példája után kétségtelenül összefügg a «négyformájú evangélium» kifejezéssel is. Egy evangélium van, — mondta a keresztény ókor — négy megnyilvánulási formában. Mi úgy mondanók: egy tárgykörrel négy szerző műve maradt reánk.

4. A négy evangéliumíró ősi *sorrendje*: Máté, Márk,

Lukács, János. A II. század közepétől kezdve a legtöbb szentatya, szentíráskatalógus, a legtöbb görög kézirat ezt a sorrendet tartja meg. Kétségtelen, hogy a keresztény ókor ezen könyvek *keletkezési* egymásutánját látta ebben a sorrendben. Amint látni fogjuk, ez az ősi hagyomány még manap is igazolható tudományosan. (L. lent 96 k. l.)

A három első evangéliummal szemben feltűnően különálló a negyedik. Az első hármat — épen nagy hasonlóságuk miatt — *synoptikus* evangéliumoknak nevezzük J. J. Griesbach (1774) óta. Az elnevezés onnan ered, mert a három első evangélista — ellentétben a negyedikkel — annyi közös elbeszélést tartalmaz, hogy szövegük három egymás mellett álló oszlopban közölhető és így «együtt áttekinthető» = synoptikus.

b) *Az evangéliumok irodalomtörténeti helyzete.*

Kétségtelen, hogy az evangéliumok is sugalmazottak épügy, mint a Szentírás többi könyve. Amint azonban láttuk, a reálinspiráció felfogása szerint a Szentírás *egyes ítéletei* sugalmazottak, nem a szavak, kifejezések, a műfaj (l. I, 17). Így tehát az irodalomtörténeti stíluskutatásnak, az összehasonlító egybevetésnek a szent könyveknél is megvan a jogosultsága, sőt ez nagyon elősegíti azoknak mélyebb megismerését. De a racionalista álláspontot nem tehetjük magunkévá, mely a szent könyveket tisztára, kizárólag mint emberi alkotásokat tekinti és az inspirációt vagy teljesen tagadja, vagy mint a X. Piustól élesen elítélt egyik katolikus szellemi mozgalom, az úgynevezett modernizmus tette, egyszerűen nem veszi figyelembe a sugalmazottságot, ha a szent könyvekkel foglalkozik.

I. Mi a műfaja az evangéliumoknak, ha önmagukban, más irodalmak hasonló műfajával való egybevetés

nélkül vizsgáljuk őket? A kérdésre könnyűnek látszik a felelet: az evangéliumok *történetkönyvek*. Ez a felelet azonban magában nem egészen kielégítő. Bizonyos szempontból igazuk van azoknak, kik e felelettel szemben, protestáns és katolikus oldalról egyaránt, tagadó álláspontot foglalnak el. Vogels szerint pl. (Einl. 52) evangéliumaink nem szoros értelemben vett történeti könyvek; Jülicher (prot.) szerint (Einl. ⁵⁻⁶ 253) elsősorban a lelki épülést célzó könyvek, amelyeket az első keresztény gyülekezetek szükségletei számára írtak, hogy Krisztus iránt hitet keltsenek és azt ébrentartsák.

Véleményünk szerint annyiban magunkévá tehetjük ezt az álláspontot, hogy az evangelisták tényleg *célzatosan* írtak történetet épügy, mint az ószövetség történetírói, azaz nem az események elmondása volt igazi céljuk, hanem a megfelelően kiválogatott történeti anyaggal bizonyos épületes célzatot akarnak bizonyítani (l. I, 88). Az egyes könyveknél ezt a célzatot külön-külön kell megállapítani. Semmiképen sem érthetjük azonban úgy e tételt, hogy az evangéliumok és a velük e tekintetben egyenrangú Apcs. nem volnának megbízható történeti *források*, mintha a célzat nem pusztán az anyag kiválasztását befolyásolta, hanem azt át is alakította volna, azaz a valóságtól eltávolította volna. Ez a racionalista és modernista felfogás homlokegyenest ellenkezik a mi inspirációfogalmunkkal.

Épügy nem lehet az evangéliumokat pusztán az őskeresztény *igehirdetés*, missziósbeszéd írásbeli megrögzítéseinek tartani, mert ez a szempont sem értékeli teljességében e műveket. Viszont a hagyomány tanúsága szerint kettő, Márk és Lukács, az apostoli kor két kimagasló alakjának, Sz. Péternek és Sz. Pálnak volt tanítványa és kétségtelen, hogy e két nagy egyéniség tanítványai művére is rányomta bélyegét.

Az igazsághoz tehát akkor jutunk legközelebb, ha

azt mondjuk, hogy az evangéliumok és az Apcs. a történeti anyagot teljesen hűen, de bizonyos meghatározott célzattal feldolgozó épületes könyveknek tekintendők.

2. Ha már most műfaji és irodalmi szempontból az evangéliumokat nem elszigetelve vizsgáljuk, hanem az *egyetemes irodalomtörténet* világánál, két kérdés vetődhetik fel. Van-e oly irodalmi műfaj, amely az evangélistákra hatással volt annyiban, hogy annak irodalmi formáit követték; továbbá, van-e a világirodalomban legalább analogon hozzájuk. E kérdésekre *K. L. Schmidt* felel egy alapos tanulmányában (*Die Stellung der Ev. in. d. allgem. Liter. gesch., Eucharisterion. Götting, 1923. 50—134*).

Az első kérdés: tartottak-e szemük előtt az evangélium-írók és az Apcs. írója más irodalmi műfajokat? A felelet negatív, bár sokan voltak, akik a kérdésre pozitív megoldásokat kerestek.

A *hellenista* életrajzírók hatásait keresték többen az evangéliumokban, különösen C. F. G. Heinrici (1913) és Clyde Weber Votaw (1915), aki a *hellenista* bios(életrajz)-írók közül az evangélistákkal Xenophont és Arrianost veti egybe. A *hellenista* bios-irodalom lehetett volna mintaképe az evangéliumíróknak, ám valóságban még sem volt, mert a bios-irodalom jellemző tulajdonságai az evangéliumokból hiányzanak. Döntő már maga az a tény, hogyha az evangéliumok a hellén irodalom emlőin nevelkedtek volna, akkor a Kr. u. I. század nagy irodalmi irányzatának jegyében kellene okvetlenül állaniok, az ú. n. *atticista* reakcióban. Az I. század *hellenista* írói ugyanis kezdték elhagyni a mindenki által beszélt görög nyelvet, a *koinét* (l. I, 35—6) és visszatértek, hajlamban legalább, a klasszikus görög írók nyelvéhez, az *attikai* nyelvjáráshoz. Az evangéliumok (és az Apcs.) azonban mégis a *kisázsiai koiné* nyelvjárásban vannak megírva és így elárulják, hogy szerzőik nem akartak velük görög irodalmi babérokra pályázni.

A *keleti irodalmak* között szintén kerestek hasonló mű-

fajokat. H. Gressmann (1918) utal arra, hogy már a Kr. e. V. században voltak arám nyelvű népkönyvek, amelyek a gnómákból, példabeszédekből, mesékből álló bölcsesség-(chokma)-irodalmat elbeszélésekkel kötik egybe, akárcsak az evangéliumok. Elég azonban az evangéliumokkal csak az At il ar-regényt összehasonlítani, hogy a mélyreható különbséget rögtön észlelhessük. Hans v. Soden az evangéliumokat a zsidó apokalyptikus irodalommal (l. lent 253 l.) hozza összefüggésbe; ám az evangéliumokban épen az apokalyptika egyik lényeges eleme, a jövődőre való irányzódás hiányzik.

Más kérdés azonban, hogy *lehet-e* az evangéliumokhoz *analogont találni* a világirodalomban? K. L. Schmidt erre igenlően felel. Elsősorban a synoptikusokra állanak fejtegetései, kiknek műveit összehasonlítja más nemzeteknek népi, sőt szájhagyomány által fenntartott irodalmával és az abból egy öntudatos író által összeállított művekkel. A kultúrkörzet, a kor és a nyelv nem sokat számít, hiszen az ilyenfajta hagyományirodalom minden időben és kultúrkörzetben ugyanazon törvényeket követi. Az evangélium népi irodalom, «primitív irodalom» (Kleinliteratur), nem műirodalom (Hochliteratur). Szerinte ezen művek népkönyvek, amelyeknél a szerző a nép között forgó hagyomány egyes szilánkjait, rétegeit összeállítja és így inkább szerkesztő, mint író.

Néhány analogont hoz fel K. L. Schmidt. Az ókeresztény szerzetesek körében egymás közötti gyakori elbeszélésekkel megőrizték egyes kiválóbb egyéniségeknek alakját. A szétosztott elbeszéléseket valamely író egy műben foglalta össze, mint pl. Rufinus a Historia Monachorumban. Hasonló ehhez a XIII. században a franciskánus mozgalom irodalma, vagy a középkorban Jacobus a Voragine «Arany legendája», amely egyes szentekről megőrzött népi hagyományrészleteket fűz egybe. A német népkönyvek között hasonló eset még a Faust-könyv kialakulása is (XVI. század).

Kétségtelen, hogy K. L. Schmidt ezen összehasonlí-

tása irodalomtörténeti szempontból legalább is sokkal helytállóbb, mint az evangéliumnak az egykorú műirodalommal való egybevetése. Több dolgot azonban okvetlenül le kell szegeznünk. Az evangéliumírók kétségtelenül jórészen a szájhagyományra támaszkodtak, de egyrészt saját tapasztalását (autopsia) is felhasználta. Kétségtelen továbbá, hogy a palesztinai nép ajkán egészen biztosan igen sok elbeszélés élt közszájon Krisztusról és földi működéséről és így helyi hagyományok ki-fejlődhettek. Biztosra vehetjük, hogy ebben a szájhagyományban az irodalomlélektan szabályai szerint a krisztusi történeteknek legendaszerű, mesejellegű eltorzításai is megszülettek. Ugyanolyan biztosra kell vennünk azonban, hogy bár a négy kanonikus evangélium részben erre a szájhagyomány által fenntartott irodalomra támaszkodott, mégis ezekbe még parányi mythikus vagy meseszerű vonás sem kerülhetett. Erről az irodalomtörténeti kritika nem adhat felvilágosítást; a tapasztalásból levont következtetései inkább az ellenkezőt mondanák. Azt a tényt, hogy az evangéliumokban Krisztus arcát csak hű — ha nem is teljes — vonásokban találjuk lefestve, a pusztai irodalmi kritika nem biztosíthatja; ezt csak a Szentírás sugalmazottságába vetett hit teheti.

2. Az első evangélium.

a) *Szent Máté élete és környezete.*

I. Az első evangélium szerzőjének a történeti hagyomány Sz. Máté apostolt tartja. *Máté*, az újszövetségi írók görög nyelvén *Matthaios* (Ματθαῖος, vagy a legrégibb kéziratok szerint Ματθᾱῖος), héber név: Mattathjāh = «Jahve ajándéka» (Matthatias, görögre fordítva Theodoros = Tivadar.) A nevet kétféleképen rövidítették Krisztus idejében és így két új név származott:

Mattaj = Matthaïos (Máté) vagy Mathjāh = Matthias (Mátyás). Egészen bizonyos, hogy ez a Máté, aki a négy apostoljegyzékben (Mt. 10, 2—4; Mk. 3, 16—19; Lk. 6, 14—16; Apcs. 1, 13 k.) szerepel és az első jegyzékben a vámos melléknevet kapja, azonos a Lévi nevű vámos-sal, akinek megtérése történetét Mk. és Lk. elbeszéli (2, 13—22; 5, 27—38). Ezt onnan tudjuk, mert Mt. azonos elbeszélést közöl (9, 9—13), melyben azonban Lévi helyett Máté szerepel. Gyakrabban előfordult, hogy két neve volt valakinek; az újszövetségből elég a József-Barsabas, Bertalan-Nathanael, Simon-Kéfás példákra emlékeztetni. Lehet, hogy Lévi is a Máté (Isten ajándéka) nevet meghívásán érzett örömből vette fel.

Máté, mint a többi apostol, zsidó volt. Atyja, Alphaïos (Halpaj), előttünk más történelmi forrásokból ismeretlen, nem azonos az ifjabb Jakab apostol hasonlónevű atyjával, mivel Máté és Jakab az apostoljegyzékekben sohasem szerepelnek mint testvérek. Máté Kafarnaumban volt adószedő («vámos»). Elhívásának története szorosan kapcsolódik a kafarnaumi inaszakadt meggyógyításának történetével, amely után Jézus a vámházhoz ment és az ott ülő Mátét (Lévit) egyszerű felszólítással követőjévé tette. Máté tehát adóbérlő és adószedő volt (τελώνης; τέλος a hellenista nyelvhasználat szerint adó, adójog, vám). Kafarnaum a Genezáreti- vagy Tiberiás-tó partján feküdt. Ez az élénk tranzitókereskedelme miatt viruló város a galileai tetrarcha (negyedes fejedelem) Heródes Antipas alá tartozott és így Máté az ő hivatalnoka volt. Biztos az, hogy a tetrarcha a római adórendszert követte: az adójogot bérbeadta egyes vállalkozóknak, akik meghatározott összeget fizettek és az adót, vámot maguk hajtották be. A zsidók nemzeti önérzetét sértette az újszerű eljárás és mivel az adóbérlők rendszerint igazságtalanok voltak, a közvélemény előtt nyilvános bűnösöknek számítottak. Ezt az embert hívta tanítványai közé az Úr Jézus, hogy ezzel is igazolja a farizeuspárt előtt világmegváltó szeretetét. Kétségtelen, hogy Máté már régebből ismerhette Jézust, különben egy puszta szóra

nem követte volna. Az elhívás után Lévi házában vendégséget adott az Úr tiszteletére. Az új apostol elhívása nem esik Krisztus működésének legelejére, a hegyi beszéd előtt azonban Máté már apostol volt, mert ezt a beszédet az apostolok kiválasztása megelőzi. Nem volt, mint a hat első apostol, Ker. Sz. János tanítványa. Mint pénzembernek művelt férfiúnak kellett lennie, akinek az arám nyelvet és a koiné görögöt egyaránt beszélnie kellett.

A későn meghívott apostol az evangéliumokban többet nem fordul elő. Krisztus mennybemenetele után Palesztinában fejtett ki missziós tevékenységet, amint ezt Irenaios tanúsítja (Adv. haer. 3, 1, 1). Élete egy másik ellenőrizhetetlen (III. század) hagyomány szerint szigorú volt. Húst sohasem vett magához, pusztán magvakkal, gyümölcscsel, főzelékfélékkel táplálkozott (Clem. Alex. Paidag. II, 16). Miután evangéliumát megírta, Máté elhagyta Palesztinát, hogy a pogány népeket is részesítse az evangélium világosságában. Valószínű, hogy ez az I. Herodes Agrippa-féle üldözés alkalmával történt; J. Belser Kr. u. 42-re teszi (Einl.² 33, A. 4). Máté külső missziós tevékenységét biztosra vehetjük, de már e működés helyére nézve eltérő hagyományok találhatók. Aethiopiát, a mai Abessziniát (Rufinus), Makedoniát (Isidorus), Perzsiát (Sz. Ambrus), a parthusokat (Simon Metaphrastes) említik egyesek. Halálának ideje és körülményei szintén bizonytalanok; még azt sem tudjuk, hogy természetes vagy vértanuhalált halt-e. Kephoros szerint Aethiopiában a földre szegezték és tűzzel vették körül. A tűz azonban még az apostol halála előtt csodálatosképen kialudt.

2. Egy író egyéniségét teljességgel csak akkor értjük meg, ha korának, környezetének háttérét és szellemi áramlatait is megismerjük. Sz. Máté evangéliumának megírásában — amint látni fogjuk — az I. század első felének Palesztináját tartja szem előtt s így hasznos egyetmást erről a világról tudni.

Palesztina *politikai állapota* nem volt a legvigasztalóbb ebben az időben. Nagy Heródesnek (Kr. e. 37—4), az

idumeus trónbitorló királynak élete vége felé született az Úr Jézus, mindenesetre Kr. e. 4 előtt; a keresztény érát felállító Dionysius Exiguus ugyanis Krisztus születésének évét néhány évvel elvétette. Heródes halála után Augustus római császár, kinek főhatósága alá tartozott az ország, három részre osztotta Heródes örökét. Judeában, Idumeában, Szamariában Heródes három fia közül *Archelaos* uralkodott már csak «ethnarcha» (fejedelem) és nem «király» címmel. Heródes Antipas Galileában és Pereában; Philippos Batanaeában, Trachonitisben, Auranitisben kapott trónt tetrarcha (negyedes fejedelem) címmel. A vérszopó, kegyetlen és buja Archelaost alattvalóinak panaszára Augustus Kr. u. 6-ban, tízévi uralkodás után letette, tartományait Judaea néven egyesítette és római provinciává tette. A kis provincia nem volt független, tulajdonképen Syriához tartozott. Vezetője a procurator (ἐπίτροπος) volt; ezt a címet a provinciákban a legfőbb császári pénzügyi hivatalnokok viselték. A judeai procurator ennél több volt, de viszont nem volt önálló proconsul, hanem Syriához tartozott. Az ötödik procurator Pontius Pilatus (26—36) volt.

Míg Kr. u. 6-tól Judea római tartomány lett, *Heródes Antipas* és *Philippos* tovább kormányozták országrészeit. Az előbbi 39-ig uralkodott, amikor Caligula császár Galliába száműzte. A szent család Názáretben tehát az ő alattvalója volt; ő végeztette ki Ker. Sz. Jánost; Jézus galileai és pereai működése az ő uralma alatt történt. Philippos, aki derék uralkodó volt, 34-ben meghalt és országrészeit Syriához csatolták. Caligula trónra léptekor (37) Nagy Heródes unokája, egy tehetséges kalandor, a római udvarban nevelkedett *I. Heródes Agrippa* kapta meg Philippos tetrarchiáját. A trónra egyenesen a börtönből lépett, ahova Tiberius császár vettette és ahonnet barátja, az új császár, Caligula, kiszabadította. 40. őszén Agrippa Rómában van és meg-

szerzi magának Heródes Antipas tetrarchiáját is. Mikor 41. jan. 24-én Caligulát meggyilkolják, Claudius császárnak trónrajutását elősegíti és hálából még Judeát is megkapja tőle. 41-től 44-ben bekövetkezett haláláig, tehát újra egyesítette nagyatyja örökségét. Ő volt az első keresztényüldöző uralkodó és így az apostoloknak más országokba való eltávozását mozdította elő (42?) Halála után az egész ország ismét provincia lett; fia, *II. Agrippa* (53—100) már csak az ország keleti és északi részeit szerezte vissza.

Az újszövetségben három uralkodó szerepel pusztán *Heródes néven*. Krisztus gyermekségtörténetében (Mt. 1—2. és Lk. 1—2) Nagy Heródesről van szó. Az evangéliumok többi részében Heródesen mindig Heródes Antipast kell érteni. Az Apcs. 12. fejezetben szereplő Heródes, aki Sz. Jakabot karddal kivégeztette és Sz. Pétert is ki akarta végeztetni, I. Heródes Agrippa. Az Apcs. 25. fejezetében megnevezett Agrippa, aki Sz. Pált is kihallgatta, II. Agrippa. (A kérdésről bővebben l. Pataky: A Heródes-dinasztia története. Budapest, 1906.)

3. A zilált politikai állapotokból erednek a különböző *szellemi irányzatok*, amelyek részben mint pártok állottak egymással szemben. A legszélsőségesebb fajvédelmet és nemzeti sovinizmust írta zászlajára a *farizeusok pártja*, amely egyúttal túlzó vallási rigorizmust követelt és a pártjukból kikerülő theológusokkal (írastudók, γραμματεῖς) együtt a főpapok és a papi kaszt ellenzékét alkotta, nem sokkal a város 71-ben bekövetkezett pusztulása előtti időig. Ekkor sikerült az egyházkormányzatot is magához ragadnia a farizeus-pártnak.

A farizeusok, parišajjā = «elkülönözők») a Makkabeusokban (Kr. e. 167-től kezdve) tűnnek fel. A közhatalommal sokszor meggyült a bajuk. Már Alexander Jannaeus király (103—76) vérfürdőt rendezett miattuk, mert állítólagos törvénytelen származása miatt fellázították ellene a népet,

úgyhogy az a királyt, aki egyúttal főpap volt, a sátoros-ünnepen az oltárnál az áldozathoz készen tartott citromokkal megdobálta. Nagy Heródessem sem voltak a legjobb viszonyban, a hűségesküt is megtagadták tőle és mikor a Heródes-dinasztia bukásáról jövendöléseket terjesztettek, sokan ezért életükkel lakoltak. A római uralom idején teljes elvakultsággal lázítottak Róma ellen. Ez az ország bukását vonta maga után. Vallási szempontból hittek a természetfölöttiekben (lélek halhatatlansága, feltámadás), de egyoldalúan túlozták a rituális törvényeket és szinte többre tartották a merőben külsőséges istentiszteletet az ethikai értékeknél.

A *szadduceus-párt* a racionalizmus irányzatát képviselte. Ez azok közül nyerte tagjait, akiket a hellenizmus hatása az ősi hittől sokban eltántorított. Ezek a hasmoneus (Makkabeus) királyok politikai pártját alkották. Később csak mint szellemi irányzat maradtak meg. A Heródesek és a rómaiak idejében a város pusztulásáig belőlük kerültek ki a főpapok és hozzájuk tartozott a papság tekintélyesebb része.

Nevüket egy Szadduk nevű embertől kaphatták. Tagadták a feltámadást, az angyalokban, a Gondviselésben való hitet. Nem törődtek a főpap származásával; csak a mózesi törvényt tartották kötelezőnek, nem pedig a farizeusok által annyira sürgetett «atyák hagyományát» (a rituális törvények kiélezését). Érthető tehát éles ellentétük a farizeusokkal.

Tisztára politikai jellegű frakció volt a *herodiánusok* pártja, mely a Heródes-dinasztia uralmát óhajtotta újra egész Palesztínára kiterjeszteni. Ez a párt is ellensége volt az Úrnak. Ilyen volt továbbá a *zelóták* töredéke, melyhez a rómaiak legádázabb ellenségei tartoztak. Vezetük a galileai Judás volt, aki mindjárt Nagy Heródes halála, majd Archelaos letétele után zendülést szított. Valószínű, hogy a zelóta-párt nem volt más, mint a farizeusok szélső balszárnya.

Tisztára eszményiségre törekvő szellemi irányzat volt az *essenusok* szektája. Ezek szinte szerzeteséletet éltek. Kétségtelen, hogy a zsidó alapelemekhez hellenista és keleti vonások is járultak náluk.

Közös házakban laktak; egész Palesztinában Kr. születése körül mintegy négyezer férfi tartozott hozzájuk. Kínos pontossággal tartották meg a levitikus tisztaság törvényeit, a szombatot; Mózes nevének káromlását is ugyanolyan bűnnek tartották, mint Istenét. A házaselettől tartózkodtak; elüljáróiknak szigorú engedelmességgel tartoztak. Földműveléssel, állattenyésztéssel, iparral foglalkoztak; kereskedést tilos volt űzniök. Fehér ruhákban jártak, közösen imádkoztak és étkeztek. A felkelő Napot is üdvözölték; ez valószínűleg a parszi napimádóktól átvett szokás. Az *essenusoktól* eltérő, de elgondolásban hasonló szerzetesi intézmény volt a Palesztinán kívül élő *therapeutáké*.

4. Ez ime a politikai és szellemi élet, amely mint háttér szükséges az evangéliumok megértéséhez, de különösen fontos Máté evangéliumának helyes felfogásához. Ennél még az is fontos, hogy az *egykorú palesztinai irodalomban* elfoglalt helyét is lássuk. E. Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes, III³, 136) a zsidó irodalom osztályozásában megkülönböztet palesztinai zsidó irodalmat, ha héber vagy arám, szóval sémi nyelven írt műről van szó és hellenista zsidó irodalmat, ha a mű akár formailag, nyelvileg, akár tartalmilag hellén hatást árul el. Az elnevezés természetesen korántsem földrajzi szempontból értendő: van palesztinai irodalom Palesztinán kívül is és van hellenista irodalom Palesztinán belül is.

A Mt.-ev. az egyetlen újszövetségi irat, amely nem a hellenista irodalom terméke, hanem eredeti sémi nyelve révén a palesztinai irodalomba tartozik. Már láttuk (I. fönt 15. l.), hogy műfajilag nincsen vele párhuzamba állítható mű ebben sem. Egy fontos szempont azonban Mt. evangéliumát bekapcsolja ebbe az irodalomba:

erős korrektívuma annak a messiásvárásnak, amely a Kr. e. I.—Kr. u. I. századok zsidó irodalmában megnyilatkozik. Mt. a már megjelent Messiás apológiáját nyújtja. A régi próféták Messiás-képét a palesztinai irodalomban már elrajzolva találjuk. A Reatz itt három irányt lát (Jesus Chr., 1924. 30—2) : a *nemzeti*, politikai Messiás eszményét festette meg az első irányzat. Pompeius 63-ban elfoglalta a szent várost, Jeruzsálemet, ekkor 12.000 zsidó elesett ; az utolsó királyt, II. Aristobulost, családotól Rómába hurcolták a diadalmenetre. A régi prófétáknak számos jelképes jövendölését úgy fogták fel, hogy a Messiás földi király lesz és a Sion hegye (a zsidóság) uralkodni fog az egész világon. Dávid sarja, a Messiás, az egész világot politikailag is leigazza és népével igája alá hajtja.

A második irány az apokalyptikus iratoké : az *eschatologikus* (világ végére vonatkozó). E szerint a Messiás öröktől fogva létezik. Az égből jő ; megjelenése a világ végét jelenti. Ezért eljövételének ideje «az idők vége» nevét viseli. Világkatasztrófa előzi meg eljövételét, a halottak feltámadnak, a Messiás ítéletet tart. Az új túlvilági életben a jámbor zsidók a Messiással együtt uralkodnak.

A harmadik irányzat az előbbieik összefűzése : az *időközi uralom* elmélete. A világ vége előtt még megjelenik az égből a Messiás, a zsidóság földi ellenségeit leveri és világbirodalmat alapít. Bizonyos idő múlva a Messiás megtartja a világítéletet, mire a halottak feltámadnak és az új túlvilági élet elkezdődik. Ime, mivé silányult az ószövetségi próféták nagyvonalú képe a Messiásról és az ő birodalmáról ! A kifejezett ószövetségi univerzalizmus, amely sokszor hangsúlyozta, hogy a Messiás minden népet befogad birodalmába (I. I, 215. l.), így torzult el a késői zsidó irodalomban szűkkeblű partikularizmussá, amely csak faj- és hitsorsosait részelteti a Messiás áldásaiban és öntelt göggé, mely megaláztatásában min-

denkin uralkodni akart mindhárom irányzat szerint : akár e világon, akár a másikon, akár mindkettőben.

b) *Az első evangélium anyagelrendezése.*

1. Th. Zahn szerint nem található sem az ó-, sem az újszövetségi történeti könyvek közt Mt.-hoz fogható könyv a koncepció nagyszerűségét és a nagy anyagnak nagy gondolatok által történő elrendezését illetőleg (Einkl.³ II, 292). Nem szabad azt gondolni, hogy Mt. krónika-szerűleg, időrendi egymásutánban mondja el az eseményeket. Nagyszerű tervében gondolatait Krisztus életéből vett eseményekkel szemlélteti, a kronológiával nem sokat törődik, mert nem pusztán történetkönyvet akart írni.

Hogy milyen mellékes volt Mt.-nak a kronológia, azt azon kifejezései mutatják, melyekkel az eseményeket egymáshoz fűzi. Folytonos nála a *τότε* (akkor). Ezt a szót könyve másfélannyiszor használja, mint az Újszövetség összes többi könyvei. Érdekes példa még 3, 1 ; itt a gyermek Jézus Egyiptomból történt hazatérését és Ker. Sz. János működésének kezdetét ezen szavakkal kapcsolja egybe : «ama napokban pedig», holott a két esemény között több mint negyedszázad múlt el (F. X. Patrizi).

2. A nagyvonalú gondolatmenetben gyökerező művészi *anyagelrendezést* H. J. Cladder fedezte fel (Unsere Ev. Freib., 1919. 55—7). A bevezetés (1, 1—4, 16) Jézus gyermekiségének történetét, a Keresztelő fellépését és Jézus megkísértését beszéli el. Mt. két nagy részben tárgyalja témáját. Az első rész az Úr működését népe körében mutatja be (4, 17—16, 12). A második rész elmondja, mi volt a következménye annak, hogy a zsidók Jézust visszautasították. Mindkét rész három-három szakaszra oszlik, amelyek rendesen bevezetésből, beszédcsoportból és cselekedetcsoportból állanak.

1. Az *első rész első szakasza* arról szól, hogyan mutatta be magát Jézus az Istentől küldött Messiásként. A bevezetés (4, 17—25) röviden elmondja, hogy Jézus tanított és csodákat tett, úgyhogy egész Palesztina, sőt Syria megmozdult és felfigyelt. A beszédcsoportot ebben a szakaszban az ú. n. hegyi beszéd alkotja (5—7), amely az újszövetség vallásának rövid összefoglalása. A cselekedetcsoportban (8, 1—9, 34) Mt. elmondja Jézusnak sok csodáját, hogy ezzel tanításának hitelt érdemlő voltát bizonyítsa.

A *második szakasz* azt mondja el, hogyan fogadta a nép Krisztust és az ő működését. A bevezetés az apostolok küldetéséről szól (9, 34—10, 5a). A beszédcsoportban (10, 5b—42) Krisztus a tanítványok jövő sorsát: a fárasztó, nehéz munkát és az üldöztetéseket vázolja. A cselekedetcsoport (11, 1—12, 45) az Úr életéből vett példákkal szemlélteti, hogy neki is sok félreértést, sikertelenséget, üldözést kellett elviselnie.

A *harmadik szakasz* a két ellentétes erő szétválasztásának szükségességét tárgyalja. A bevezetés (12, 46—50) szerint Krisztus rokonait távoltartja magától. A beszédcsoport (13, 1—52) hét példabeszéddel illusztrálja, hogyan kell a tanítványoknak a meg nem térő néptől, a jóknak a gonoszoktól elválni. Az esemény-csoport (13, 53—16, 12) Jézus csodáiról szól vagy azon eseményekről, melyekben a tanítványoktól való éles különbsége ötlük szembe. Jellemző, hogy ebben a csoportban Krisztus hétszer vonul vissza attól a helytől és azon emberektől, ahol csalódás érte.

2. A *második rész első szakasza* arról szól, hogy Krisztus Egyházat alapít s ezáltal Magát és tanítványait a zsidóktól teljesen elkülönözi. A bevezetés (16, 13—20) az egyházi főhatóság: a primátus alapításának ígéretét tartalmazza. Az eseménycsoport hangsúlyozza, hogy hinni kell Krisztusban, bár ő szenvedni fog, mint előre mondta (16, 21—17, 27). A beszédcsoport (18, 1—20, 28) a tanítványoknak szükséges tulajdonságait, kötelességeit és az evangéliumi tökéletesség eszményét ecseteli. Ezek által válnak el Krisztus követői a többi embertől.

A *második szakasz* Jézusnak és a vele szemben állóknak

döntő küzdelmét vázolja. Az eseménycsoport (20, 29—21, 23) Jézusnak oly cselekedeteit mondja el, melyek isteni hatalmán alapuló, jogosan szigorú ítéletét szemléltetik. A hosszú beszéd-csoportban (21, 24—25, 46) az Úr mintegy utoljára szól a zsidókhoz és a meg nem térők számára az ítéletet hirdeti.

A *harmadik szakasz* tisztára elbeszélő jellegű és Krisztus szenvedésének történetét mondja el. Jézust látszólag legyőzik ellenségei, mikor megölik (26, 1—27, 50), pedig Jézus győzedelmeskedik fölöttük már halálakor a csodás jelenségekben és feltámadása által (27, 51—28, 20).

c) *A Máté-evangélium nyelve és stílusa.*

I. A *nyelv és stílus* kérdése minden írásmű jellemzésénél felvetődik, de Mt.-nál különösen sokat vitatott probléma. Arról van ugyanis szó, hogy Mt. eredetileg is görög nyelven írt mű-e, mint az újszövetség összes többi könyvei, vagy pedig igaza van-e a hagyománynak, amely azt állítja, hogy Mt. a palesztinai zsidók számára azoknak nyelvén írta művét (l. lent 30. l.). Ebben az esetben a mai Mt.-evangélium az elveszett szemita nyelvű eredetinek görög fordítása volna. A kérdés maga ártatlannak látszik, de a synoptikus problémával való kapcsolódása révén sokkal fontosabb, hogyszem figyelmen kívül hagyhatnók. A racionalizmus ugyanis azt vallja egyöntetűen, hogy Mt. görög nyelve jobb, mint Mk.-é: sok esetben Mt. Mk.-ot nyelvileg kijavítja oly kifejezésekben, amelyeket Mk.-tól vesz át (azaz helyesebben, amelyek Mk.-ban is megvannak) és mivel Mt. eredetileg is görög nyelven íródott, világos, hogy Mk. előbb megvolt, mint Mt. evangéliuma. Már pedig Mk. elsősége (prioritása) a synoptikus probléma egyik divatos racionalista megoldásának alapvető tétele (l. lent 104. l.). Ám az igazság az: «amit akarunk, azt szívesen elhiszük». Hogy Mt. művét görög nyelven írta

volna, ez a tétel a tudományos kutatás szerint sem tartható fenn. Mt. könyvét *arám* nyelven írta. Az a tény pedig, hogy Mt. *görög* szövege Mk.-énál jobb, a fordító javára irandó. Ha ugyanis feltételezzük, hogy az eredetileg görög nyelven írt Mk. előbb volt meg, mint az arám nyelvű Mt. görög fordítása, akkor teljesen érthető, hogy a görög fordító Mk.-tól tanulta, hogyan kell az evangéliumi történeteket *görögül* elmondani, de mert ebben nem ő volt az első, már egy lépéssel tovább is ment, jobb görögséggel fordította eredetijét. A római Szentírás-Bizottság 1911. jún. 19. döntvénye szerint is Mt. evangéliumát a hagyomány bizonyító szava szerint honfitársai nyelvén írta meg (Enchiridion biblicum. Róma, 1927 Nr. 402. A Bizottságról I. I, 92)

2. Két dolgot kell bizonyítanunk: az egyik, hogy Mt. görög nyelve valóban jobb, mint Mk.-é, a másik, hogy emellett eredetileg mégis egy szemita nyelven írta szerzője. Az első tehát Mt. *görög nyelvének jobb volta*. Ezt senki sem tagadja, a baj csak az, hogy a racionalizmus egyoldalúan csak ezt a tényt veszi észre.

Valóban szép számmal találhatók Mt.-nál szavak, fordulatok, amelyek nála görögösek, Mk.-nál még szemita ízűek. Ilyen pl. hogy Mt. sokkal többször használ a szemitizmust jellemző folytonos καὶ helyett μέν-δὲ-t, mint Mk. Kétségtelen, hogy görög stílusa is jobb mint Mk.-é, viszont rosszabb, mint Lk.-é. Vannak Mt.-nál jó görögségre valló szavak, amelyek Mk.-nál, sőt még a LXX-ban is hiányzanak; ilyenek pl. ἀκμήν (most), βαττολογέω (fecsegek), πυρράζω (vöröslök), σεληνιάζομαι (holdkóros vagyok) stb.

Nem bizonyítanak azonban az említeni szokott szójátékok, mert egyrészüik csak ú. n. paronomasia, azaz hasonló gyökből képzett szavak egymás mellé állítása, ami minden nyelvben hasonló hangzást eredményez: pl. 21, 41 κακός; κακῶς ἀπολέσει, ugyanígy hangzik a latinban: malos male perdet, mint a magyarban: a gonoszokat gonoszul fogja elveszíteni és ugyanúgy hasonlóan hangzott az arám eredeti-

ben. A szójátékok egy másik része véletlen és csekély számú (pl. 24, 30 καὶ ὁφονται... καὶ ὁφονται.)

3. A másik bizonyítandó állítás a fontos: Mt. evangéliumán, ha mindjárt jobb görögségű is, mint Mk.-é, mégis észre lehet venni, hogy szemita, mégpedig valószínűleg arámi nyelvű eredetinek fordítása. Nem szabad feledni, hogy aramaizmusok létezése egymagában nem perdöntő, mert szemita anyanyelvű író szemitizmusokat többé-kevésbé mindig elkövet, amint az újszövetség legtöbb íróján meg lehet látni. Mt.-nál ellenben a M. J. Lagrangetól folytatott széleskörű vizsgálat (S. Matthieu³. Paris, 1927 LXXVIII—CXII. p.) kimutatja, hogy oly *stílárís*, nyelvtani és szótári sajátosságai vannak, melyeket teljesen csak az arám eredeti magyarázhat meg.

A *szemita stílusnak* jellemző néhány sajátossága: a) az *inclusio* alkalmazása, amikor ugyanaz a kifejezés kezd és zár le egy gondolatszakaszt. A szőlőmunkásokról szóló példabeszédet pl. e szóval kezd: «Sokan lesznek pedig elsőkből utolsókká és utolsókból elsőkké», amit a későn meghívott, de ugyanazon bérrel kifizetett munkások példabeszédével igazol, amelyet azután így fejez be: «Igy lesznek az utolsók elsőkké és az elsők utolsókká» (19, 30 és 20, 16). b) Szemita sajátosság a *sematizálás*: ugyanazon frázisok gyakori használata. Ez Mt.-nál jobban megvan, mint a másik két synoptikusnál. Ilyen pl. az ötször előforduló kifejezés: «Mikor elvégezte Jézus e beszédeket»... (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). c) Számszerű csoportosítások az emlékezet segítésére gyakoriak a rabbinikus irodalomban. Mt.-nál sokszor előfordulnak. Szereti a hetes csoportosítást: 7 parabola (13. fej.), 7 visszavonulás (1. fönt 25. l.), 7 ördög, 7 testvér stb. Kedveli még a hármas csoportosítást, amely több mint hússzor található meg nála.

Nyelvtani sajátosságai több szemitizmust árulnak el, mint Mk. és Lk. Ilyenek pl.: az *אמר* héber kölcsönszó (bizony) nála fordul elő legtöbbször (31-szer, Mk. 13-szor, Lk. 6-szor).

Igaz, hogy — mint láttuk, — Mt. a szemita jellegű folytonos *καὶ*-használatot iparkodik elkerülni, viszont éppen nála fordul elő legtöbbször a *καὶ* mint célhatározói vagy vonatkozó mellékmondat kötőszava, ami tipikusan szemita sajátosság; pl. 8, 21 : «Engedd meg nekem, hogy előbb menjek, hogy eltemessem atyámat». A parancsoló mód 3. személye a héberben és arámban hiányzik, a görögben ellenben megvan. Jellemző, hogy Mt.-nál fordul elő legtöbbször a parancsoló mód 3. személye helyett a jövő idő; pl. 20, 26 : «legyen a ti cselédek» *ἔσται* = *lesz* szóval fejezi ki, mert a héber és arám a parancsoló mód 3. személyét helyettesíti a jövő jelentésű imperfectummal. Legtöbbször Mt. használja az *ἐν*(-ban, -ben) praeposíciót által, -val -vel, szerint jelentéssel, ami megfelel a hébernek és arámnak.

A *szókincsben* is sok a szemita sajátosság. Mt.-nál 8-szor olvassuk pl. *ἀργύρια*-t többes számban, nem a «pénz» jelentéssel, mint a profán íróknál, hanem az «ezüst»-ével. A fordító a szemita gyűjtőfogalmat akarta ezzel kifejezni. 33-szor olvassuk Mt.-nál : «a menny királysága, országa». A kifejezést csak szemita eredetiben lehetett okosan alkalmazni, mert a *šāmajim* (menny) szó Isten nevét helyettesíti a rabbinikus irodalomban. Hogy Mt. mennyekről (*οὐρανῶν*) többes számban beszél, azt a szemita eredeti magyarázhatja meg : a héberben és arámban többes számú szó ez (Mt. 56-szor, Mk. 5-ször, Lk. 4-szer). Nála leggyakrabban a *σφόδρα* (nagyon) szó használata; ez is a szemita eredetnek egy érdekes jele. V. ö. a Makkabeusok könyveit : a szemita nyelvből görögre fordított I. könyvben 35-ször, az eredetileg is görögül megírt II. könyvben 2-szer fordul elő.

Ezekhez vehetjük még azt a módot, ahogyan Mt. az *őszövetséget* idézi. Sajátságos jelenség ugyanis, hogy a 45 őszövetségi idézet között 3 a héber szöveget, 7 a héber és a LXX szövegnek keverékét, 18 eléggé szószerint, 13 többé-kevésbé szabadon a LXX szövegét követi. (E. Jacquier : Hist. des livres du N. T. II, 373). Ez a tény csak úgy érthető meg, ha a Mt.-evangélium eredetije arám volt. Ez esetben ugyanis sem a héber ere-

detit, sem a görögöt nem követte, hanem eléggé szabadon fordította a hébert. A fordító pedig elsősorban azon idézetekben követi a LXX-t, amelyek a Mk. és Lk. párhuzamos helyein is megvannak.

Kétségtelen tehát, hogy Mt. szövegének jobb görög-ségét meg lehet magyarázni, de nem lehetne megérteni a felsorolt jellemző szemitizmusokat, ha nem tételezzük fel, hogy eredetileg egy szemita nyelven írták.

d) *A Máté-evangélium olvasói.*

Az újszövetségi könyveknél az a kérdés is felvetődik, hogy a szent szerző *kiknek szánta* elsősorban a művét. Az ószövetségi szent irodalomban ez a kérdés kevésbé fontos, mert az ószövetségi iratok általában az egész választott népnek szóltak. Az újszövetségi szerzők ellenben meghatározott, adott alkalmakkor ragadták a tollat kezükbe és meghatározott rétegeket tartottak szemük előtt. Ezt néha a szerző maga mondja meg (a legtöbb újszövetségi levélben így van) vagy megtudjuk ezt a hagyományból, vagy magának a műnek jellegéből. Abból, hogy mit tételez fel olvasói tudásáról és mit tart szükségesnek megmagyarázni, sokat megtudhatunk.

Sz. Máté evangéliuma nem nevezi meg azt a közvetlen közönséget, amelyhez elsősorban szólni akar. A hagyomány viszont ellentmondóan nyilatkozik. Míg Origenes, Eusebios és Sz. Jeromos azt tartotta, hogy a zsidókból megtérteknek szól az első evangélium, Irenaios, aki még közelebb áll Sz. Jánossal való kapcsolata révén az apostoli időhöz (I. 78 és 223 l.), azt mondja, hogy Mt. *πρὸς Ἰουδαίους*, «a zsidók ellen» írta könyvét. A II. század végén a «zsidó» szó már nem népi, faji elnevezés volt (ezt a *Ἑβραῖος* «héber» jelentette), hanem kizárólag vallási. A Mt.-ev. jellege biztossá teszi, hogy «hébereknek» írta művét az evangelista, ezt mindenki kénytelen elismerni, de mi igazat adunk Claddernek abban is,

hogy a meg nem tért «zsidóknak» és nem zsidókeresztényeknek szánta írását.

Hogy Mt. olvasóinak *zsidókat* gondolt, azt onnan látjuk, hogy teljesen palesztinai zsidó légkörben mozog. Annyi mindent feltételez olvasóitól, kortársaitól, honfitársaitól: országuknak, zsidó szokásoknak és a műnyelvnek ismeretét, hogy most már épen ezért sokkal nehezebben érthető meg, mint a többi evangélium. Viszont épen ezért az újszövetségi kortörténet és a rabbinikus irodalom ebben a könyvben talál legtöbb magyarázni valót, amit csak az az egy tény is szemléltet, hogy H. Strack-P. Billerbecknek a rabbinikus irodalomból összeállított hatalmas újszövetség-kommentárjában egy kötet (I. 1922. 1055 l.) jut egyedül Mt.-nak, míg a többi három evangélium anyaga az Apcs.-vel együtt egy kisebb kötetben elfér (II. 1924. 853. l.)

Példát számtalant lehetne felsorolni. Egy szóval sem mondja meg, hogy az említett helységek hol fekszenek; három, nyilvánvalóan a fordító rovására irandó esetet leszámítva, sohasem magyarázza meg sem a mintegy 30, külföldi előtt ismeretlen helynevet, sem a személyneveket, mint a többi evangelista. — 1, 17 ezt olvassuk Krisztus családfájáról: «Igy tehát a nemzetségek összege Ábrahámától Dávidig 14 nemzetség; és Dávidról a Babilónba való költözésig 14 nemzetség; és a Babilónba való költözéstől Krisztusig 14 nemzetség». Igazán csak a gematriában (l. I. 40 l.) járatos zsidó érthette meg ebből, hogy Mt. itt rabbinikus módon — ad hominem — érvel: Krisztus Dávidtól származik, mert családfájának három része 14—14 nemzetségből áll, márpedig 14 = *Dávid* nevének három mássalhangzójából összeadással nyert számértéke ($d = 4$, $v = 6$, $d = 4$; $4 + 6 + 4 = 14$).

Nem magyaráz meg sohasem zsidó szokásokat, pl. pusztán csak említi a zsidó esküfajtaikat: esküdni az égre, a földre, Jeruzsálemre, a saját fejére; a templomra, a templom aranyára, az oltárra, az áldozati ajándéokra (23, 16—22). Az «oldozni, kötni» (16, 19) a rabbinikus irodalomban gya-

kori jogi kifejezések, de nemzsidó előtt korántsem voltak érthetők.

Zsidós műnyelvet használ, amikor pl. a «nemzetek» (ἔθνη = gőjīm) kifejezést többször oly értelemben használja, mint a zsidók azt tették «pogány, bűnös» jelentéssel. Jeruzsálemet «a szent városnak», a templomot «a szent helynek» mondja.

Azt a tényt, hogy a könyv meg nem tért zsidókhoz szól, a mű egész jellege bizonyítja.

e) *A Máté-evangélium jellege.*

A Mt.-evangélium az újszövetségi kor nagyszabású *Messiás-apológiája*. Nem célja elmondani időrendi egymásutánban legalább a fontosabb eseményeket Krisztus életéből, mint ezt egy tisztán történeti könyv tenné, hanem apologetikus céljai érdekében részleteket dolgoz fel az Úr életéből és tanításaiból mesteri kompozícióban. A megígért Messiás és az ő országa: ez a Mt.-ev.-ban a középpont, mely köré az író tényeit csoportosítja. Mint minden apológia, Mt. is bizonyít és cáfol, véd és támad.

I. Amit Mt. Krisztusról és az ő országáról *bizonyít*, azt mint jelige kifejezi 16, 16: «Te vagy a Messiás (ὁ Χριστός), az élő Istennek fia!» Ezt a tényt bizonyítja lépten-nyomon az evangélium az által, hogy az Úr életéből sok oly eseményt sorol fel, amelyek ószövetségi jövendölések beteljesedését mutatják s így Jézust, mint a megígért Messiást igazolják.

Nagyon szemléltető Mt. eljárására a *gyermekség története*. Hét eseményt mond el csupán az Úr életének ezen szakából, de mind a hét olyan, amelyet az ószövetség előre megjövendölt:

1. József kétkedése az Úr születése előtt (1, 18—23), v. ö. Iz. 7, 14;

2. Jézus születése (1, 24—25), v. ö. Iz. 8, 8;

3. A napkeleti bölcsek Heródesnél (2, 1—6), v. ö. Mik. 5, 1. 3 ;
4. A bölcsek Jézusnál (2, 7—12), v. ö. Iz. 60, 6 ;
5. A menekülés Egyiptomba (2, 13—15), v. ö. Oz. 11, 1 ;
6. A betlehemi gyermekgyilkosság (2, 16—18), v. ö. Jer. 31, 15 ;

7. A letelepedés Názáretben (2, 19—23), v. ö. Iz. 11, 1.

Mt. hivatkozik rá, hogy a Keresztelő mint az Úr előhírnöke szerepel a prófétáknál ; hogy a jövendölések beteljesültek, mikor az Úr Galiléában lakott, mikor a betegeket meggyógyította, mikor példabeszédekben szólott a néphez, midőn szenvedett és meghalt.

2. Ezzel párhuzamosan Mt. cáfolja a Messiásról és országáról a korabeli zsidóságnál alkotott helytelen fogalmakat. Míg a kortársak nemzeti, politikai királyt vártak, aki dicsőséges uralma alá hajtja az összes nemzeteket és a zsidóságot felmagasztalja (l. fönt 23. l.), Mt. hangsúlyozza, hogy a Messiás és országa nem politikai természetű, hogy a Királynak és követőinek szenvedni kell és jutalmukat a másik világban várni. Így cáfol Mt. Messiás-apológiája.

Mindjárt Jézus működése elején a kísértés elmondásával a helytelen messiásvárás csattanó cáfolatát adja (4, 1—11) : a világ összes országai és az ő dicsőségük nem kellenek az Úrnak. — A Messiás követői «gyűjtsenek maguknak kincset az égben, hol őket sem rozsdá, sem moly meg nem emészti és ahol tolvajok ki nem ássák és el nem lopják őket (6, 20). Nem fognak követői uralkodni földi birodalmokon, hanem inkább gyűlöletesek lesznek minden népnél Jézus nevéért» (24, 9) és követői csak úgy lehetnek, ha elveszik magukra az Úr keresztyét és követik Őt (10, 38).

3. A Mt.-ev. azonban, mint minden vérbeli apológia, *védelmaz* is : mégpedig a Messiás személyét és országát. Személyét rágalmazó vádak ellen védi, országát pedig a prófétáktól annyira elütő szűkkeblű zsidó kizárólagossággal szemben védelmezi meg. A Jézus-korabeli zsidó-

ság a pogány népeknek nem juttatott helyet a Messiás országában, az imént megszületett keresztény Egyház azonban már pogány tömegeket vett fel. Mégis a Messiás országa az, mert Jézus megmutatta egész életével, hogy ennek így kell lenni. «Sokan jönnek majd napkeletről és napnyugatról és letelepednek Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal a mennyek országában» (8, 11).

Ezért is emeli ki Jézus születésekor a mágusok megjelenését; ők voltak a pogányság zsengeje, akik elmentek a Messiáshoz. Nem szükséges, hogy Ábrahám fia legyen az, aki a Messiás országába akar kerülni, hiszen «Isten a kövekből is tud Ábrahámnak fiaikat támasztani» (3, 9). A római századosnak akkora hite van, hogy Jézus «nem talált akkorát Izraelben» (8, 10). A messiási országról szóló örömhírt az egész világon fogják hirdetni bizonyságul minden népnek (24, 14). A Messiás mennybemenetele előtt való utolsó parancsa, a Mt.-evangélium ünnepélyes záróakkordja: «Elmenvén, tegyetek tanítványaimmá minden népet!» (28, 19).

A Messiás személyének védelmére két példát hozhatunk fel (Th. Zahn; Einl.² II, 273 és 288.) Mt. Jézus *nemzetségfájában* (1, 1—16) célzatosan említ meg négy nőt, akik sötét pontként szerepeltek a Dávid-ház őseinek sorában. Ilyen Thamar, aki vérfertőző módon, apósától fogant fiúkat szül; azután Rahab, aki idegen népből származott és kéjnlő volt; továbbá a moabita származású Ruth; végül «az, aki Uriás felesége volt» (1, 6), akivel házasságtörést követett el Dávid. Ha nem a nagy tiszteletben állott Sárát vagy Rebekkát említi Mt., hanem épen a családfe szegényfoltjait, annak oka csak az lehet, hogy a zsidók emlékezetébe akarja vénsi, hogy a Dávid-ház királyai mindennek ellenére is a Gondviselés eszközei maradtak. Hasonlóképpen a Messiást sem szabad elvetni, bár országába bűnösöket, pogányokat vesz fel. Lehet, hogy Mt. a családfe célzásainál gondolt arra a valószínűleg már Jézus életében keletkezett rágalomra, hogy a Messiás Máriának egy Panthera nevű római katonától született gyermeke volt. Három vezető ember is megbotránkozott a Messiásban: a Dávid véréből

származó Sz. József, mikor kételkedett az Úr születése előtt (1, 18 k.); a legnagyobb próféta, Ker. Sz. János, midőn megkérdezte az Urat, ő-e az eljövendő (11, 3); az apostolok feje, Sz. Péter, midőn meg akarta akadályozni Krisztust szenvedésében (16, 22). Megannyi intő jel, hogy ne a külső szín szerint ítéljék meg a Messiást.

4. Mt. Messiás-apológiájának végül erős polemikus éle is van; *támadja* a meg nem tért zsidókat: a népet, a farizeusokat, a vezetőket, mert elvakult gőgjükben nem ismerték fel a Messiás személyét és országába is csak kis részük lépett be. Ez a Mt.-ev. egyik alap gondolata, amely vörös fonálként végighúzódik rajta: «Elvéte-tik tőletek az Isten országa!» (21, 43.) Ez a letagadhatatlanul polemikus, támadó jelleg mutatja legjobban, hogy elsősorban zsidókra, nem pedig zsidókeresztyényekre gondolt Mt. műve megírásában. Az utóbbi feltevés «az első evangélium tüzes borába vizet öntene; hiszen igazán nem pásztorenek, hanem zúgó csatadal» (H. J. Cladder 34).

Mt. említi a *nép* hibáját, amely kezdetben lelkesedett a Messiásért, de végül elhagyta. Őt és «az egész nép» kiáltotta: «Feszítsd meg őt!» (27, 22). «Mind a mai napig» (28, 15) megmaradt a nép között az Úr holttestének ellopásáról koholt rágalom. A *farizeus-párt* elvakultságát hevesen ostromozza Mt. azzal, hogy sokszor kiemeli álnokságukat, közli az Úr ellenük szóló beszédeit. Különösen figyelemreméltó a 23. fej. nyolc jajkiáltása a nép vezetőihez, akik megakadályozták Izraelt a Messiás elismerésében (13, 14, 15, 16, 23, 25, 27, 29. v).

f) Az első evangélium hitelessége.

1. Az első evangélium hitelességének kérdésében megkülönböztetjük az irodalmi és a történeti hitelességet. *Irodalmi hitelességén* (authenticia) azt értjük, hogy valóban Sz. Máté apostol írta a neki tulajdonított evangéliumot

és nem másvalaki. Az első evangélium nem volna hamisítványnak mondható, ha nem Sz. Máté volna a szerzője, mivel maga a könyv sehol sem állítja kifejezetten magáról, hogy Máté műve. A hitelességet úgy értjük, hogy valóban az írta az első evangéliumot, akinek a komoly történeti hagyomány azt mindig tulajdonította, vagyis Mt. apostol. Leszámítva az V. századi Faustus Manichaeust és néhány XVI. századi újrakeresztelőt, senki sem tagadta a XIX. századig Mt. szerzőségét. D. Fr. Strauss (1835) óta azonban a racionalizmus kereken tagadja azt, sőt semmiféle apostolt sem fogad el szerzőnek, mivel ők a szerintünk első evangéliumot Mk.-énál későbbinek tartják és több kútfőből összeállítottoknak vélik. A protestáns írók között — Th. Zahn kivételével — általános Mt. szerzőségének tagadása. A katolikusoknak a Szentírás-Bizottság már idézett (27. l.) 1911. jún. 19. döntvénye szerint az első keresztény századoktól kezdve egyöntetű hagyományt el kell fogadni.

Es ez nem válik szégyenünkre, ha meggondoljuk, hogy a racionalista álláspont a synoptikus problémának hasonló irányú megoldásával függ össze (l. lent 104. l.), akárcsak Mt. eredeti nyelvének kérdése, de álláspontja védelmében bizony csak elég gyenge belső érveket hoz fel, holott a szerzőség kérdése elsősorban külső történeti érvekkel döntendő el, mert ez irodalomtörténeti kérdés.

Mt. szerzőségéről a legelső történeti említést *Papias*, a phrygiai Hierapolis püspöke teszi. Tanuskodása értékes volna már azért is, mert Sz. János apostol tanítványa volt és így az újszövetségi időkről még közvetlenül volt értesülve. A Mk.- és Mt.-evangélium szerzőiről azonban egy «Joannes presbyteros» szavait idézi, aki talán Sz. János evangelista maga, de mindenképen Krisztusnak még életében tanítványa volt és Papias, mint mondja, személyesen ismeri.

Papias Kr. u. 117—138 között egy evangéliummagyarázatot írt «Az Úrról szóló szent írások magyarázata» (Λογιῶν κυριακῶν ἐξηγήσεις) címen. A mű elveszett, bár még a XIII. században megvolt. Eusebios azonban idézésével épen a Mk. és Mt. evangéliumáról szóló részt fenntartotta, mint annyi más ókori szerzőét. A tudós püspök 324—5-ben kiadott egyháztörténetében következő módon idézi Papiast (E. H. III, 39, 14—16. A Papias-idézet maga dült betűkkel van szedve, a zárójelekbe tett részek a szövegösszefüggés szerinti kétségtelen értelmet egészítik ki, de ezek sem Eusebios, sem Papias szavai):

«Most idézzük az ő (Papiasnak) saját szavaival elbeszélt azon hagyományt, amelyet az evangéliumíró Mk.-ról ezen szavakkal ad elő: *És ezt mondja a presbyteros* (t. i. Joannes): *Márk, Péter tolmácsa* stb. (az idézetet l. lent 54. l).

Ezeket mondja el (t. i. a presbyteros) Papiasnak Márkról; Mátéról pedig így szól: *Máté héber nyelven írta meg a szent írásokat* (τὰ λόγια = a «logion»-okat) *és mindenki úgy tolmácsolta azokat, amint ahhoz értett*».

Nyilvánvaló Eusebios idézési módjából, hogy Mt.-ról is a Papias-megőrizte Joannes-kijelentést idézi, aki pedig vagy maga az evangelista, vagy Krisztus tanítványa, tehát nagyon jól értesült volt az újszövetségi apostoli időről. Annál fontosabb Joannes ezen nyilatkozata, mert egyenesen csak a mű eredeti nyelvéről szól, Mt. szerzőségét csupán megemlíti, mint amit mindenki úgyis tud. Azt mondja, hogy Mt.-t is, míg le nem fordították, tolmácsolni kellett, mint a zsidó istentiszteleteknél a héber szentírást arámra tolmácsolták — kezdetben csak szóbelileg, nem írás alapján — vagy amint a latinul beszélő Africa proconsularisban jó néhány évtizedig a görög szentírást szóbelileg kellett latinra fordítani.

Kérdéssé itt csak egy dolog vált, hogy tudniillik valóban a mi első evangéliumunkról szól-e Papias, amely a «Máté szerint» felírást viseli. Schleiermacher óta (1832) ugyanis szinte egyhangú a vélemény azok között, akik

Mt. szerzőségét tagadják, hogy Papias, ill. Joannes presbyteros nem az első evangéliumról beszél, hanem egy elveszett műről, amelyben az Urnak szavait gyűjtötte össze valaki és amelyet Mt-nak tulajdonítanak. Ez nem azonos a Mt.-ev.-mal, amelyben nem csupán Jézus-szavak (= logionok) találhatók, hanem forrása volt az első evangéliumnak (Spruchquelle, Logia I. lenn 104. l). Schleiermacher és követői a «logion» szóelemző jelentésére támasztották véleményüket, de a tudományos kutatás kétségtelenné tette, hogy az idézett helyen nem szabad a «logia» kifejezést «szavak» jelentésben venni, hanem annak tágabb értelme van, amely nem zár ki elbeszéléseket sem : *szent írás*.

«Logia» szóelemző jelentése kétségtelenül : «szavak». Viszont már többször rámutattak és J. Donovan újra bebizonyította, hogy a LXX, Philo, az újszövetség (pl. Róm. 3, 2), az egyházi irodalom, nevezetesen épen nagyon kifejezetten Eusebios, még a byzantinus írók is, a «logia» kifejezésen Isten szavát, a *Szentírást* értik (The Logia in ancient and recent literature, Cambridge, 1924. The Eusebian use of «Logia» : Bibl. 7 [1926] 301—10). Papias maga is abban az értelemben használta a «logia-t», mint minden egyházi író, hiszen ez művének címében is benne van és biztos, hogy nem pusztán Jézus-szavakat (= logion szóelemző jelentésben) magyarázott művében, hanem az evangéliumokat, az azokban elbeszélt eseményeket, mint pl. a házasságtörő asszony szakaszát (Ján. 8, 1—11).

Nincs tehát semmi okunk annak feltételezésére, hogy Papias «Joannese» nem a mi Mt.-evangéliumunkról beszélt volna. *Irenaios* 174—189 között írt művében (Adv. Haer. 3, 1, 1) említi ismét Mt. szerzőségét, ezen időtől kezdve már gyakori Mt.-nak, mint szerzőnek említése. Egyébként *Irenaios*ig csupán név nélkül idézik Mt. evangéliumát, ami legalább is azt mutatja, hogy ismerték.

Az I. század végéről a Didaché 20-szor, Clemens biztosan kétszer, a II. század elejéről Ignatios tízszer idézi, Polykar-

pos (Phil. 2, 3) Mt. 6 különböző versét egy darabbá kovácsolja (cento.) Justinos a II. század közepén a LXX-t többször Mt. görög szövege szerint idézi. 177-ben Athenagoras a Marcus Aurelius császárhoz írt apológiában (Legatio pro christianis) a hegyi beszédet idézi.

Történetileg tehát kétségtelenül Mt. az első evangélium szerzője. *Belső érvekkel* is alátámaszthatjuk ezt a megállapítást. Ha valóban nem Mt. volna a szerző, érthetetlen volna, hogy az anonym írásművet a történeti hagyomány a keveset szereplő Mt.-nak tulajdonította volna és nem egy ismertebb, tekintélyesebb, sokat szereplő apostolnak, pl. Péternek vagy Jakabnak. Felhozható még az a szerénység is, mellyel épen az első evangélium — ellentétben Mk.-kal és Lk.-csal — elhallgatja, hogy Mt. házában volt az a lakoma, amelyet Jézus jelenlétével megtisztelt; viszont a «vámos» jelzöt egyedül ő teszi ki Mt. nevénél az apostoljegyzékben. Az adószedőre vall talán még az is (E. Ruffini: Intr. II, 24), hogy az adógarasról szóló elbeszélés egyedül nála van meg (17, 23—26) és hogy egyedül ő használ az adóval összefüggő kifejezéseket (didrachma, statera, νόμισμα τοῦ κήνσου 22, 19).

A racionalizmus (pl. P. Feine: Einl.³ 44 k. 1.) a LXX idézéseket és Mt. eredeti görög nyelvét hozza fel véleménye bizonyítékaul, de ebben téved. Más érvei igen silányak. Pl. így is bizonyítanak: ha Mt., egy szemtanu írta volna az első evangéliumot, akkor nem meghatározott tervet követett volna, hanem időrendben mondott volna el mindent, nem mondana egyes Jézus-szavakat kétszer és nem volna zsidóellenes álláspontja. Elvégre azt ma igazán nem lehet Mt.-nak előírni, hogy elbeszélő történetkönyvet írt legyen és ne apológiát, hogy ne ismételjen itt-ott (sohasem teszi ok nélkül) és hogy milyen célzattal írjon. Ezt egyszerűen tudomásul kell venni, mert ez manapság is minden írónak joga.

2. A Mt.-ev. *történeti hitelessége* irodalmi hitelességét követi nyomon. Mivel valóban Mt. az első evangélium szerzője, Mt. pedig apostol volt, aki az Úrral földi életében mindig együtt volt, írása a szemtanu megnyilatkozásának értékét hordozza. Hamisítást nemcsak az apostol jelleme zár ki, hanem az is, hogy a zsidók ellen írta művét mint apológiát. Lehetetlen, hogy olyan könyvben, amelyet a Sanhedrin és az írástudók s a farizeuspárt is olvasott, ellenőrizhetetlen, hamisított történeteket adott volna elő. Ezzel kockára tette volna nemcsak saját szavahihetőségét, hanem a kereszténység egész ügyét is, hacsak egy-két téves beállítású, cáfolható dolgot közölt volna. A hívők hitét is veszélyeztette volna az ily eljárás, hiszen mikor írt, még egész Palesztinában sokan éltek olyanok, akik az Úr működését, tanítását, cselekedeteit közvetlen tapasztalatból ismerték.

3. A Mt.-ev. *megírásának idejéről* Eusebios (III, 24, 6) régi hagyomány alapján úgy nyilatkozik, hogy Mt. akkor írta meg művét, amikor Palesztinát elhagyta, hogy azontúl már a pogányoknak hirdesse az örömhírt. Az első evangélium megírásának ideje az Apcs. és a másik két synoptikus evangélium megírásának idejétől függ. (L. lenn 96. l.) Itt csupán J. Belser mások által is követett véleményét kell megemlítenünk (Einl.² 29—31), a Mt.-ev. keletkezési idejét a többi synoptikustól függetlenül vélte megállapíthatónak. Szerinte ugyanis el kell fogadni a régi hagyományt, mely több író szerint (Epiphanius, Kerygma Petrū, Acta Joannis stb.) az apostoloknak Jeruzsálemből való távozását 42-re teszi: tizenkét évvel az Úr halála után. Mt. is ekkor hagyta volna el Palesztinát, ekkor írta tehát evangéliumát is. Ebben az időben I. Heródes Agrippa a farizeusoknak nagyon kedvezett és Jeruzsálemben keresztényüldözést is rendezett kedvükért, így érthető a Mt.-ev. farizeusellenes éle. Ám alig fogadható el Belsernek ezen véleménye. A Mt.-ev.

ugyanis már azzal a célzatával, mellyel védi a pogányokat is magába fogadó Egyházat (l. fönt 33 k. l.), feltételezi, hogy már nagyobb számú pogányból lett keresztény foglal helyet Krisztus követői között. Ehhez pedig idő kellett. Még ha el is fogadjuk az apostolok oszlásáról szóló ellenőrizhetetlen hagyományt, 42-ben még nem voltak nagyobb számban pogánykeresztények.

Az első evangélium keletkezésének *helyét* már az a körülmény is meghatározza, hogy arám az eredeti nyelve. Palesztinát kivéve, sehol nagyobb arám nyelvű közösség sem a keresztények, sem a zsidók között nem volt. Hozzájárul ehhez az első evangélium egész jellege, amely — mint láttuk — zsidó olvasókat tételez fel. Így tehát a Mt.-ev. maga is igazolja a hagyomány helyes voltát, hogy a nagy Messiás-apológia a Messiás szülőföldjén látta meg a napvilágot. Semmivel sem igazolható, hogy máshol keletkezett volna, pl. Antiocheiában, mint H. C. Allen állította. Nem ismerjük a várost, ahol Mt. evangéliumát megírta. Lehet, hogy Jeruzsálem volt.

3. A második evangélium.

a) *Szent Márk élete és környezete.*

A második evangélium szerzője a történeti hagyomány szerint Márk. Marcus (Μάρκος) latin előnév, amely azonban a feliratok és papyrusok tanúsága szerint az egész hellenista római birodalomban elterjedt név volt. Mivel azonban az evangelista palesztinai eredetű volt, kellett zsidó nevének is lennie. Ezt a nevet csakugyan meg is találjuk: Jōhānān, János volt zsidó neve, amint Apcs. 12, 12, ahol először szerepel az evangelista, mondja: a Márknak is nevezett János. Ez a kettős név az Apcs.-ben még többször is előfordul. Régebbi kutatók szerint (Baronius, Patrizi, Dankó stb.) az újszövetségi levelekben szereplő

«Márk» nem azonos ezzel a Márknak nevezett Jánossal, ami azonban bizonyosan téves vélemény. János Márk ugyanis az Apcs.-ben Péterrel, majd Pállal együtt szerepel (pl. 12, 12; 3, 13), a levelekből pedig kitűnik, hogy az apostolfejedelmekkel ez a Márk ugyanabban a szoros viszonyban állott (I. Pét. 5, 13; Kol 4, 10).

Mk. Jeruzsálemből származott, gyermekkorától kezdve kellett neki már görögül is tudnia; csupán hellenista mellékneve is erre vall már. Valószínűleg atyja volt az, aki Jézus csendes hívei közé tartozott s akinek házában ülte meg Jézus az utolsó vacsorát (Mt. 26, 18.) Kétségtelennek tarthatjuk, hogy az a furcsa eset, melyet az Úr elfogatásánál egyedül Mk. mond el (14, 51 k.), ő vele történt meg, különben nem volna értelme, hogy elmondja. Egy ifjú pusztán egy szál ingbe öltözve, nyilván hirtelen kelt fel éjjel, távolról követte az elfogott Urat, a poroszlók észrevették, megragadták, mire ő kezükben hagyta ruháját és mezitelenül menekült el. Édesanyja háza rendes gyülekező helye volt a jeruzsálemi öskereszténységnek: itt voltak egybegyűlve akkor is, mikor Pétert I. Heródes Agrippa fogva tartotta és az csodálatosan kiszabadulva egyenesen ide ment (Apcs. 12, 12). Ebből egyrészt azt következtetjük, hogy Péter Mk. házával igen jó viszonyban volt és így érthető, hogyan lehetett Péter Mk.-nak «atyja» (I. Pét. 5, 13), ami az apostoli idők kifejezése arra, hogy valakit Krisztusnak megszerez. Ebből továbbá azt is következtethetjük, hogy Mk. szülei tehetősebb emberek lehettek és így az ifjú gondos nevelésben részesült. Valószínűleg igaz hagyomány a Prologi Monarch. (II. sz.) azon említése, hogy papi családból származott és nem akarván a zsidó papi hivatalba lépni, levágta egyik ujját. Tény, hogy a II. században Rómában, ahol Mk. működött, κολλοβάκτουλος-nak, csonkaújjúnak nevezték.

Mk. életében nagy fordulat áll be, midőn Sz. Pál és Barnabás Jeruzsálemben jár, hogy a szegényeknek Antiocheiában gyűjtött adományokat átadja. A két nagy férfiúnak megtetszett Mk.: Barnabásnak unokaöccse volt (Kol. 4, 10), Pálnak pedig valószínűleg a Péterrel való benső viszony tetszett. Először Antiocheiába vitték magukkal, majd mikor

a nagy apostol, Sz. Pál, Barnabással együtt elindul első missziós körútjára, oda is magukkal viszik Mk.-ot, mint «szolgát» (δῦργετης Apcs. 12, 25 ; 13, 5). Ez természetesen nem személyes szolgálatot jelent, hanem ugyancsak az apostoli terminológia szerint (pl. I. Kor. 1, 14 k.) a keresztelest és hasonló foglalkozásokat jelenti, amit nem az apostolok szoktak végezni. Az első úton tehát Mk. együtt ment velük egész Kypros szigetén és hajón átkelt velük Pergébe. Itt azonban elvált tőlük és visszatért Jeruzsálembe. Az okot az Apcs. nem említi (13, 13) ; a legvalószínűbb magyarázat (W. Ramsay) szerint azért történt ez, mert Mk. más missziós módszert akart követni : először Pergé városában, azután a körötte fekvő Pamphylia tartományban akart működni, nem pedig, mint Pál tette, tovább vonulni a távoli Pisidia tartomány felé. Mikor azután Pál és Barnabás a II. apostoli útra készült fel, Barnabás újra magával akarta vinni unokaöccsét, Pál azonban okulva az első úton tapasztaltakon, ebbe nem egyezett bele. Barnabás erre nem ment Pállal együtt, hanem Mk. társaságában Kypros szigetén hirdette az igét (Apcs. 15, 36—39).

Nem tudni, mikor került először Rómába Mk. ; az azonban nagyon megbízható II. századi hagyomány alapján (Papias, Irenaios, kissé később Alexandriai Kelemen) bizonyos, hogy Sz. Péterrel került oda. Mk. Sz. Péternek tolmácsa volt Papias szerint (ἐρμηνεύτης). Az apostolfejedelemnek valamit kellett görögül tudnia, hiszen már Antiocheiában is megfordult. Egy másik tolmácsa is volt még, Glaukias nevű, akire mint tanítójára Basilides gnósztikus hivatkozott. Semmi különös sincsen abban, hogy Péter eleinte hithirdetésénél tolmácsot használt ; ez az ókorban csakúgy megtörtént, mint a középkorban pl. Kapisztrán Sz. Jánossal, aki Németországban és Magyarországon latinul szokott prédikálni és tolmács fordította le beszédét mondatról-mondatara, mégis tömegmozgalmakat tudott létrehozni. Alex. Kelemen megőrzött egy hagyományt arra vonatkozóan is, hogy ennél a működésnél a két férfiúnak nagy sikere volt, még a Caesar udvarának tagjai között is voltak hallgatóik, akik azt kérték, hogy jegyezze fel Péter előadását. Mk. Rómában volt, mikor Sz. Pál első fogságát töltötte ott (61—63),

az apostoli munkában, mely akkor Pálnak nem volt eltiltva, segítségére volt (Phm. 24). Ott volt még Rómában, mikor Sz. Péter onnan a kisázsiai hívekhez írt levelét elküldötte (I. Pét. 5, 13). Sz. Pál második római fogságában nem volt már Rómában, mert az apostol Timotheos útján, aki akkor Ephesosban tartózkodott, őt is magához kérte (II. Tim. 4, 11).

Bizonyos, hogy Mk. a közbeeső időben Alexandriában is működött. A hellenizmusnak a III. század óta szellemi középpontja volt ez a nagy város, amelyet Ptolemaios, Nagy Sándor egykori hadvezére építtetett volt uralkodója tiszteletére, mikor Egyiptom fölött magához ragadta a hatalmat. A város csakhamar hellenista világváros lett; népességre a második város a római birodalomban Róma után; több százezer lakója volt. Alexandria szellemi téren annyira vezetett, hogy a hellenizmus első korát (Kr. e. 146-ig) alexandriai kornak szokták nevezni. Bölcselői, rhétorai, művészei, költői és prózaírói az egész művelt világ példaképeivé lettek, hatalmas könyvtára világhírvé volt; a hellén szellemi élet székhelye Athénból áttevődött Alexandriába. Miután a rómaiak az országot elfoglalták, Alexandria dicsősége kissé lejjebb szállt; megmaradt azonban a következő századokban is változatlanul nagyvárosnak, amelynek élénk szellemi élete volt. Alexandriának igen sok zsidó lakosa volt; hiszen Egyiptom volt a zsidóság első telepedési helye már a Kr. e. VI. század óta. A hellenistává művelődött zsidóság szellemi termékei közül messzire kimagasló az ószövetség görög fordítása (III. sz.), a LXX, valamint a keresztény éra kezdete körül az alexandriai Philon munkálkodása, aki az ószövetségi világnézetnek és a hellenista bölcséletnek szintézisét akarta megalkotni. Szinte magától értetődő, hogy az első keresztény hit hirdetőnek Alexandria valósággal felkínálkozott; az ő módszerük úgyis a hellenista nagyvárosokat kedvelte, különösen ha sok zsidó is volt bennük, mert az apostoli missziósgyakorlat kötelességének tartotta először mindenütt a zsidóknak megvinni az örömhírt. Sz. Pál pedig nem ment el sohasem Egyiptomba; ez valószínűleg azért történt, mert ott már mások működtek, ő pedig elvből csak töretlen terü-

letekre vonult ki, nehogy esetleg «idegen fundamentomra építsen tovább». A hagyomány pedig Mk.-ot jelöli meg, mint aki először működött ott és a városnak első püspöke volt (Eusebios E. H. II, 16, 1).

A IV—V. századból származó vértanuakták szerint Mk. Alexandriában halt vértanuhalált. Bizonyos, hogy ott volt eltemetve, az erre vonatkozó hagyomány folytonossága kezeskedik erről. A középkorban, mely valósággal éhezett a híres ereklyékre, velencei tengeri kereskedők ellopták Alexandriából az evangelista földi maradványait és városukba vitték (827—9), ahol sírja fölé a páratlan S. Marco-bazilikát emelték.

b) *A Márk-evangélium anyagelrendezése.*

Az evangélium anyagelrendezésének ismertetése előtt meg kell jegyeznünk, hogy Mk., ellentétben a másik két synoptikussal, nem beszél semmit sem az Ur Jézus gyermekkoráról, hanem bevezetésképen (1, 1—13) mindjárt a Keresztelő fellépésével és az Ur kereszttségével kezdi elbeszélését. Az első rész (1, 14—9, 28) Krisztus galileai működését mondja el, a második röviden érinti a Jordánon túl, Pereán át megtett utolsó utat (9, 29—10, 52), a harmadik rész (11—16) elmondja a húsvétot megelőző hétnek történetét, Krisztus kínszenvedését és megdicsőülését.

Az *első rész* elmondja az első tanítványoknak, Simonnak és testvéreinek, Andrásnak, majd a másik testvérpárnak, Jakabnak és Jánosnak elhívását, majd a Kafarnaumban művelt csodákat és a galileai hithirdetés kezdetét (1, 14—45). — Ezután öt olyan eseményt mond el, amelyeknek befejezője mindig az, hogy a farizeusok Jézusra megharagusznak. (2, 1—3, 6.) (Az inaszakadt meggyógyítása; Lévi meghívása; ezzel kapcsolatban a bűjtőkérdés: miért nem bűjtölnek Jézus tanítványai is, mint Jánoséi; a vetések közt szombaton a kalászflejeket szaggatják a tanítványok; a béna kezű ember meggyógyítása szombaton.) — A következő szakasz (3, 7—5, 43) a «tenger» (a Genezáreti-tó) mel-

lett játszik, amennyiben helymeghatározások vannak benne. (A tizenkettő kiválasztása, a Szentlélek elleni bűn, Jézus rokonai, négy példabeszéd «a tenger mellett», a háborgó tenger lecsillapítása, a sertécsordába hajtott ördögsereg, Jairus leányának feltámasztása). — Erre a galileai működésnek csúcspontját ismerteti (6, 1—9, 28), amely azzal kezdődik, hogy Jézust saját szűkebb hazája megveti, a nép ellenben a nagy prófétának, azaz a Messiásnak tartja (6, 15). A tizenkettő kivonul munkára, majd eredményes működés után visszatér. Jézus két nagy csodával (kenyérszaporítás, a vízen járás), majd számtalan gyógyítással ismét nagy tömeget tesz hívóvé; a farizeusok ellenben nem akarnak Benne hinni. Jézus ostromozza ferde felfogásukat. Még egy pogány főneciai asszony is hisz benne. Újabb csodák (a süketnéma meggyógyítása, a második kenyérszaporítás, egy vaknak meggyógyítása) ismét növelik ezt a hitet. Ennek a szakasznak tetőpontja Jézus istenségének megvallása Sz. Péter ajkáról, melyet a szenvedés előrehirdetése és az Úr színeváltozása zár le.

A *második* rész azzal kezdődik, hogy Jézus átmegy Galileán. Kafarnaumban a tanítványokat oktatja. A Jordánon túli útján tanítja a házasság felbonthatatlanságát, a gyermekek szeretetét, az önkéntes szegénység érdemszerző voltát. Krisztus harmadszor megjövendőli szenvedését. Jakab és János azt kérik, hogy elsőik lehessenek Krisztus országában; Jézus alázatosságra inti őket. Jerikóban egy vakot meggyógyít.

A *harmadik* rész elmondja Jézusnak Jeruzsálembé történt ünnepélyes bevonulását; az árusok kiűzését a templomból; majd az utolsó héten történeteket (11—13): a terméketlen fügefá megátkozása; példabeszédek és viták a farizeusokkal és szadduceusokkal (a gyilkos szőlőművesek, az adófizetés, a hét testvér házassága, a főparancs, a szegény özvegy két fillérje, Jeruzsálem pusztulása és a világ vége).

Ezután az Úr Jézus szenvedését, halálát és temetését mondja el (14—15); majd elbeszéli a megdicsőülés történetét (16).

c) *A Márk-evangélium nyelve és stílusa.*

1. Mk. a kutatók általános meggyőződése szerint görög nyelven írta ev.-át. Ez a görög nyelv azonban a synoptikusok között a leggyengébb. Ez érthető, hiszen Mk. volt az első, aki görög nyelven írt meg evangéliumi történeteket és sok nehézséggel kellett megküzdnie, egyrészt, mert az írás alapja arám volt ; Jézus ezen a nyelven beszélt, az eseményeket az evangélistának ezen a nyelven mondták el, másrészt Mk. arám anyanyelvű volt. Így érthető, hogy nyelvén meglátszik bizonyos arám vonás. Görög nyelve pedig az, amelyet az egyszerű emberek használtak.

Ilyen aramaizmus nála — egészen eltekintve a stílusbeliektől, mint a személyes és birtokos névmás gyakori és felesleges használata, az alapfok használata összehasonlításnál a középfok vagy felsőfok helyett stb. — hogy ő alkalmaz legtöbbször arám szavakat : boanerges, mennydörögés fiai (3, 17) ; talitha kūmi, leányka, kelj fel (5, 41) ; korbān, a templom kincse (7, 11) ; effata nyilj meg (7, 34) ; abba, atyám (14, 36). Szeret amellet idegen tulajdonneveket is használni, amelyeket már Lk. elkerül, mert a nemzsidó olvasók fülét sértette a barbárhangzású név, mint pl. Abiathar, Boanerges, Belzebub, Bartimaïos, Gethsemane, Golgotha stb.

A Mk.-ev.-ban *latinos kifejezések* is vannak ; egyrészt egyesenes latin kölcsönszavak, mint κῆνος census = adó ; μόδιος modius = véka ; κοδράντης quadrans = fillér ; φραγελλοῦν flagellare = ostromozni ; ezeket Mt.-nál is megtaláljuk, mert úgy látszik, hogy a Mt.-ev. görögre fordítója ebben is utánozta Mk.-ot, a példaképét. Csak egyedül Mk.-nál van meg σπεκολάτωρ spiculator = hóhér ; κεντυρίων centurio = százados ; ἑξήτης sextarius = korsó. Másrészt sok szerkezeti latinizmust is találunk nála, pl. τί ὑμῖν φαίνεται quid vobis videtur, e. h. δοκεῖ = mit gondoltok? A latinizmusokat nem magyarázza meg teljesen az, hogy a katonaság és a közigazgatás nyelve

az egész birodalomban a latin volt ; Mk.-nál ez is egyik jele annak, hogy Rómában és a rómaiaknak írta evangéliumát ; Mt. görög fordítója ezen a téren is utánozta Mk.-ot.

2. A Mk.-ev. *stílusának* három fő tulajdonsága van : szemléletes, egyszerű és népszerű (l. erről bővebben M. J. Lagrange: *Evangile selon S. Marc*². Paris, 1920. LXVII—LXXVIII.)

Az evangéliumok között kétségtől Mk.-é a *legszemléletesebb* ; sok olyan apró vonást említ, ami képeit élénkebbé, valóságosabbá teszi. Ez persze egyéni, írói sajátosság ; azért, mert Mt.-nál hiányzik, még korántsem lehet azt mondani, hogy Mt. nem volt az események szemtanúja, hanem csak azt, hogy kevésbé szemléletesen írt. Ilyen szemléletes vonások, mikor pl. Krisztus megkísértésénél megemlíti, hogy a pusztában «a vadállatok között volt» (1, 13) ; Zebedeus atyja a hajóban a béresekkal együtt volt (1, 20) ; az elszáradt kezű embernek azt mondja : «Ülj a közepre !» «És haragosan körülnézve rajtuk, elszomorodva szívük keménységén, mondá» stb. (3, 3. 5). Jézus a háborgó tavon «a hajó hátsó részében egy vánkoson alszik» (4, 38). A gerazénusok vidékén megszállott ember állapota : «már láncokkal sem bírták megkötözni, mert sokszor békókba és láncokba verve elszakította a láncokat, összetörte a bilincseket . . . éjjel-nappal mindig a sírboltokban és hegyekben tanyázott, kiáltozván és kövekkel roncsoolván magát» (5, 3—5). Mennyi szemléltető részletes vonás ! Az Úr ruhái színeváltozásánál «fényesek lettek és oly ragyogó fehérek, mint a hó, ahogyan semmi-féle festő a földön nem tudná megfehéríteni» (9, 2). A színeváltozása utáni ördögűzés is nagyon szemléletes (9, 13—28). Jézus lejár a hegyről, messziről látja már, hogy tanítványait nagy sereg veszi körül ; az írástudók is ott vannak és vitatkoznak a tanítványokkal. Mikor a sereg meglátja Jézust, megfélemlik, oda siet hozzá és üdvözlí őt. Egy ember elmondja, hogy megszállott fiát hozta el

hozzá, kiben egy néma lélek van, «mely akárhol előfogja őt, földhöz vágja, ő pedig tajtékot hány, fogait csikorgatja és elsorvad . . . Sokszor tűzbe és vízbe vetette őt, hogy elveszítse». Jézus a gyermek atyját felszólítja, hogy higgyen. «Azonnal felkiáltván a gyermek atyja, könnyeket hullatva, mondá: Hiszek, Uram! segíts az én hitetlenségemen!» Jézus kiűzi a lelket, mire az «kiáltván és össze-vissza rángatván őt, kiméne belőle, ki olyan lőn, mint a halott, úgy hogy sokan azt mondták, hogy meghalt. Jézus pedig kézenfogva fölemelte őt és fölkel!»

A szemléletesség mellett Mk. nagyon egyszerűen ír. Néhány meghatározott séma szerint folynak elbeszélései. A legkülönbözőbb dolgokat mondja el azonos séma szerint, különösen a csodákat. (A csodaelbeszélések «topikája», l. lenn, 107. l.) Így pl. azonos sémát találunk, ha figyelmesen elolvassuk, a süketnéma és a bethsaidai vak gyógyításának elbeszélésében (7, 32—36 és 8, 22—26) vagy annak elbeszélésében, hogyan küldte Jézus tanítványait a számáért és hogyan küldte őket az utolsó vacsora elkészítésére (11, 1—6 és 14, 13—16). — Szereti, ha témája engedi, azt szélesen elbeszélni, bőven elmondani. Ezt sokszor bőbeszédű (pleonasztikus) kifejezésein is meg lehet látni; pl. «és sok mindenre tanította őket példabeszédekben és mondá nekik tanításában»; «amilyen nem volt a teremtés kezdetétől, amelyet Isten teremtett»; «húsvét volt, a kovásztalanok ünnepe», ami egy és ugyanaz; «ő pedig hallgatott és semmit sem felelt» stb. (4, 2; 13, 19; 14, 1. 61). — Elbeszéléseinél a szembeötlő tényeket közli, de nem szokta a szükséges körülmények elmondásával előkészíteni. Így azután fontos mozzanatok, amelyeket már előbb kellett volna elmondani, később az elbeszélés folyamatába iktat bele. Pl. «látta Simont és testvérét, Andrást, amint hálót vetettek a tengerbe — mert halászok voltak — és mondá nekik», avagy «és azonnal felkelt a leányka (Jairus feltámasztott leánykája)

és járkált, mert tizenkétesztendő volt» (1, 16 ; 5, 42). — Egyszerű elbeszélő stílusára jellemző, hogy sokat ismétli ugyanazt a kifejezést. Így pl. az inaszakadt meggyógyításánál ott ül több írástudó és «gondolták szívükben» . . . (A szemiták a szívet tartották a gondolatok székhelyének, nem a fejet.) Jézus észreveszi, «hogy így gondolkodnak magukban», mondta nekik : «Miért gondoljátok ezeket szívetekben?» (2, 6. 8). Hasonló ehhez 2, 19 : «Csak nem bőjtölhet a násznép, míg velek van a vőlegény? Ameddig náluk van a vőlegény, nem bőjtölhetnek».

Mk. stílusa már szemléletessége és egyszerűsége miatt *is népszerű*. Népszerűvé teszi továbbá az is, hogy a beszédek beszédjellegét neki sikerült legjobban megőriznie. Jézus beszédeiben sokszor hiányoznak a kötőszók, ahogyan röviden beszélni, parancsolni szokás. A lelkiállapot jelzésére öntudatlan művészettel használja sokszor az anakoluthont, a hiányos, be nem fejezett mondatokat. Így pl. mikor Jairus leánya ügyében könyörög (5, 23), a leány súlyos állapotáról hirtelen megszakítással egyszerre áttér a kérésre : «Esedezett neki sokat, mondván, hogy (ὅτι) leánykám halálán van, amiatt, hogy (ὅτι) eljövén, rátedd kezedet őreá, hogy meggyógyuljon és éljen».

d) A Márk-evangélium jellege.

1. Mt. ev.-a, mint láttuk, nagyszabású Messiás-apológia, amely ezen jellegének, céljának megfelelően válogatja ki és tárgyalja az anyagot. Mk.-nál már egyszerűségénél fogva is ilyen kimondott, részletesen kidolgozott *célt* aligha találunk. A második evangélium semmi egyéb, mint az apostoli igehirdetésnek, nevezetesen Sz. Péterének lecsapódása. Természetes dolog, hogy Jézus életét el kellett mondani főbb vonásaiban, hogy megismerhessék ; míg Mt. olvasóinak erre nem volt szükségük, hiszen ők ismerték azt jól. Mt. Jézus életéből bizonyít s így azt ennyiben

elmondja, Mk. ellenben elbeszéli Krisztus életét, hogy belőle bizonyítsa. Mk. azt akarta olvasóival megértetni, hogy Jézus Istennek fia, amint evangéliumának első szava már (1, 1) mondja. Isten fia pedig mindenható; ennek igazolására mondja el a csodákat is, amelyeket, úgy látszik, az apostoli katechézisben a sok közül (v. ö. Ján.) eléggé egyöntetű eljárással kiválogattak. Aránylag sok csoda van Mk.-nál, míg a Mt. ev. terjedelme több mint kétannyi, 22 csodát közöl, Mk. ellenben 19-et (17 közös a Mt.-féllel). — Mint mellékcélt Mk. többször kiemeli azt is, hogy az *apostolok* is hisznek Jézusban, pedig ők is gyarló emberek voltak és gyenge hitűek, Krisztus isteni hatalmának azonban szemtanúi lettek és így ők hivatottak arra, hogy a Krisztusban való hitet mindenfelé hirdessék.

Az apostolok gyenge hitéről, gyarlóságairól többször is szól. Nem volt hitük, mikor a tenger háborgott és Jézus később lecsendesítette (4, 40); szívük elvakult volt, mikor Jézus a vizen járt, holott a kenyérszaporítás csodáját művelte előzőleg (6, 52), amit később hosszasan is szemükre hány az Úr (8, 17—21). Nem hittek az apostolok azoknak sem, akiknek a Feltámadott megjelent, míg ők maguk is nem látták Őt (16, 14).

Az apostolok hivatásáról, hogy nekik kell a hitet hirdetni és hogy megbízhatók, azok a különös hangsúllyal elmondott helyek szólnak, ahol Mk. Jézust, mint az apostolok nevelőjét állítja szemünk elé. A magvetőről szóló példabeszédet egyedül nekik fejt ki (4, 10—20); a vizen járás csodáját is a tanítványok miatt műveli (6, 49—52); oktatja őket, hogyan kell az ördögöt kiűzni (9, 27 k.), hogyan kell az elsőnek viselkednie (9, 33—36) stb.

2. Az evangélium jellegét meghatározza továbbá az is, hogy kiknek szánta Mk., kikből állt annak *első olvasóközönsége*. A mű maga is elárulja azt. Kétségtelen, hogy nem zsidó olvasókra számít, hanem hellenistákra, mert míg Mt. zsidó olvasóközönsége tudását feltételezve a zsidó

szokásokat, helyeket, neveket nem magyarázza meg, Mk. ellenkezőleg mindezt megteszi. Az arám szavakat (l. fönt 47. l.) mind lefordítja. Megmagyarázza a zsidó *szokásokat*, mint pl. «közönséges, azaz mosdatlan kézzel enni, mert a farizeusok és általában a zsidók (!), hacsak kezeiket gyakran nem mossák, nem esznek, követvén a régiek hagyományait». (7, 2 k.) 14, 12 azt mondja: «A kovásztalanok első napján pedig, mikor a húsvéti bárányt áldozták», ami szintén magyarázat. Megmagyarázza palesztinai *helyek* fekvését is; pl. a «galileai Názáret» (1, 9); «Bethánia az Olajfák-hegyénél» (11, 1); «az Olajfák-hegyén a templom átellenében» (13, 3). Sok dolgot *elhagy*, amit Mt.-ból ismerhetett, azért, mert nemzsidók nehezen értették volna meg; pl. a farizeusokkal való hosszú viták, a mózesi «törvény» megtartásáról szóló részek, az öt okos és öt balga szűzről szóló példabeszéd stb.

Mk. evangéliuma azonban emellett még az olvasók szűkebb hazájára is utal több-kevesebb valószínűséggel. Az olvasók ugyanis a *római* keresztények közül kerültek ki. Rómára utal a latinizmusokon kívül az a feltűnő körülmény is, hogy kétszer görög kifejezést latin szóval magyaráz meg: «két lepta, ami egy quadrans» (pénznemek; az előbbi görög, az utóbbi latin név; 12, 42); «bent, az aulában (αὐλή), azaz praetoriumban» (15, 16). — Jelentős továbbá, hogy míg Mt. (19, 9) csak azt említi a házasság felbonthatatlanságának tanánál, hogy a férjnek nem szabad feleségét elbocsátania, Mk. ehhez hozzáfűzi (10, 12): «És ha az asszony elhagyja férjét és máshoz megy, házasságtörést követ el». Ezt azért fűzi hozzá, mert a római jog nem egyedül a férjnek engedte meg a válást, mint a zsidó jog, hanem a feleségnek is. Mk. tehát a tant, mint olvasóinak már aktuális dolgot, szükségesnek tartotta kifejteni. — Rómára utal végül 15, 21, ahol kyrenei Simonról, aki az Úr keresztjét vitte, megjegyzi, hogy «Ale-xandros és Rufus atyja»; nyilván azért teszi ezt, mert az

olvasók ezeket ismerik. Márpedig éppen Sz. Pál a római hívekhez írt levelében egy bizonyos Rufust üdvözlöl (16, 13).

3. Ezt megerősíti még a hagyomány is, amely szerint az evangéliumot Mk. magában Rómában írta. Az evangélium keletkezésének helyéről a Prologus Monarchianus (II. század) csak azt mondja, hogy Itáliában írták. Alexandriai Kelemen ellenben a III. század elején ezt írja: «Mk., Péternek követője, mikor Péter Rómában nyíltan hirdette az evangéliumot néhány császári lovag előtt is sok Krisztus-tanuságot előhozva, akkor (a hallgatók) felkérésére megírta annak alapján, amit Péter mondott, a Mk. szerint elnevezett evangéliumot, hogy megjegyezhesék a mondottakat» Adumbrationes in I. Pt. Ez a tanuságtétel kifogástalan; a könyv jellege nem hogy ellene szólna, hanem inkább megerősíti. A könyvnek római eredetét újabban B. W. Bacon bizonyítja (The Gospel of Mark, 1925. 324).

Az evangélium keletkezésének idejére nézve bizonyosra veendő, hogy a 60-as évek előtt írták (l. lenn 96. l.) A hagyomány szerint is biztos, hogy még Péter életében írta meg az evangéliumot. Egyedül Irenaios ellenkezik ezzel az egyöntetű hagyománnyal, de valószínű, hogy csak látszólag; ugyanis ezt mondja: «Ezeknek (Péter és Pálnak) a kimenetele (ἐξοδος) után Mk., Péternek tanítványa és tolmácsa, a Pétertől hirdetett dolgokat írásban hagyományozta át (v. adta át παραδίδωκεν) nekünk» (Adv. haer. III, 1, 3). Irenaios ezen szövegét sokan úgy értették, hogy a kimenetel (ἐξοδος) szó az apostolfejedelmek halálát jelenti s így az evangélium csak 67 (vagy némelyek szerint 64) után íródott. Ám az idézés értelme kétséges. A «kimenetel» ugyanis könnyen jelentheti azt, hogy miután Péter és Pál eltávozott a városból, akkor írta meg Mk. az ev-ot. (L. Murillo szerint, Civiltà cattolica 65 [1915] 663).

e) *A Márk-evangélium hitelessége.*

1. Először a második evangélium szerzőjéről szóló történeti hagyományt vegyük szemügyre. A legelső tanu *Papias* (117—138 között), aki Mk.-ról Mt.-val együtt beszélt (L. fönn 37. l. az erről mondottakat).

Az Eusebiostól megőrzött Papias-szöveg idézete a következő (E. H. III, 39, 14—16) :

«És ezt mondja a presbyteros (t. i. Joannes) : Mk., Péter tolmácsa, pontosan megírta, amit megjegyzett, nem azonban sorrend szerint (τάξει), amit Krisztus mondott vagy tett. Mert sem nem hallotta az Urat, sem nem követte őt, később azonban, amint mondtam, Pétert. Ez hasznosságuk szerint adta elő tanításait, de nem akarta az Úrról szóló szavaknak gyűjteményét megalkotni. Így tehát Mk. nem vétett semmit, mikor néhány dolgot úgy írt meg, mint arra emlékezett, mert egyre törekedett : semmit sem elhagyni a hallottakból vagy valamit azokra nézve tévesen állítani».

Papias tanubizonyságának értékéről már az első evangélium hitelességének tárgyalásánál meggyőződünk : az Úrnak egyik tanítványa mondja ezt Mk. evangéliumáról. Nagyon lényeges mozzanat, hogy Mk.-ot Szent Péter tanítványának mondja és azt állítja, hogy az apostol-fejedelem előadásai szerint állította össze Mk. evangéliumát.

A következő fontos tanu *Justinos*, aki a II. század derekán azt írja (*Dialogus* 106, 3), hogy az Úr Zebedeusnak két fiát Boanérgesnek nevezte el és hogy ez «Péter emlékirataiban» olvasható. Márpedig ezt a mondást egyedül csak Sz. Márk evangéliumában találhatjuk meg (Mk. 3, 16 k.), tehát Justinos nemcsak ismerte azt, hanem Sz. Péternek is tulajdonította, és mi Papias után tudjuk már, hogy hogyan kell érteni.

Irenaios (171—184 között), mint láttuk, azt írja, hogy Mk., Péter tanítványa és tolmácsa, ev.-ot írt (L. fönn 53. l.).

Hogy valóban a mi ev.-ről van szó, mutatja az eretnek-ségek ellen írt művének egy másik helye: «Mk., Péter tolmácsa és követője, az ev. megírását ekként kezdi: Jézus Krisztus, az Isten fia evangéliumának kezdete» (Adv. haer. III, 10, 6). Irenaios tanuságtétele fontos, mert nem Papiasra vezetendő vissza, hanem Polykarposon keresztül Sz. János apostolra. — Ettől kezdve a Mk. szerzőségéről szóló hagyomány teljesen egyöntetű.

2. Ezt a történeti érvelést az evangélium vizsgálata (*belső érvek*) megerősíti.

A történeti hagyomány szerint, mint láttuk, Mk. Rómában írta evangéliumát. Azt is láttuk, hogy az evangélium jellege mennyire megfelel ennek a hagyománynak (l. 52. l.).

Hasonló az esete a történeti hagyomány másik egyöntetű állításának, hogy Mk. *Péternek igehirdetését* dolgozta fel. A Mk.-ev. vizsgálata meggyőzően mutatja annak szentpéter-i jellegét. Nem találjuk különösnek, ha az apostolfejedelem szent létére nem beszélt sokat a kitüntetésekről, melyekben Krisztus őt részesítette; ellenben alázatossága arra készítette, hogy minél többet beszéljen az Úr életében elkövetett hibáiról. A második evangélium pedig ezt az alázatosságot tükrözi vissza: a Péterre megtisztelő dolgokat nem említi, bár egyébként pontos értesülései vannak viselt dolgairól és hibáit is épen nem hallgatja el.

A Mk.-ev. nyilvánvalóan elárulja, hogy Péternek viselt dolgait *jól ismeri*. Jézus működését azzal kezdi, hogy hogyan hívta meg Pétert az Úr Jézus; csakhamar Péter házába vezet az evangélista, ahol anyósát meggyógyítja az Úr; amikor elindulnak, az Úr után siet «Simon és akik vele voltak» (1, 16. 29. 36). Krisztus színeváltozásánál Péter «nem tudta, hogy mit mond» (9, 5). Mikor az Olajfák-hegyén a három kedves tanítvány, akinek Jézussal együtt kellett volna virrasztania, elaludt, Mk.-nál Péter külön dorgálást kap az Üdvözítőtől (14, 37), míg Mt.-nál szintén Péterhez

fordul, de társait is megfeddi (26, 40). A második evangélium beszéli el leghosszabban, hogyan tagadta meg Péter háromszor az Urat. (Mk. 14, 66—72.) — Néha egyenesen azt lehet látni, hogy valamilyen eseménynek Péter szemtanuja volt és Mk. úgy adja elő, ahogyan tőle hallotta. Így pl. mikor a tanítványok a Jézustól megátkozott fügefát másnap megpillantották, «Péter emlékezett vissza» az előző napi átokra (11, 21). 14, 54 sejteti, hogy ki volt a szenvedéstörténet egyik fő tanuja, mikor azt mondja: «Péter távolról követte őt, be egészen a főpap udvarába és a szolgálkkal a tűzhöz ülve melegedett».

Nagyon feltűnő, hogyan *hallgat el* Mk. evangéliuma mind-ezen jólétesültség mellett Péterre nézve megtisztelő dolgokat. Mk. pl. elmondja, hogy a kenyérszaporítás utáni éjjelen Krisztus a vizen járt (6, 45—52), de már elhallgatja, amit Mt.-ból tudunk: az Úr engedélyét, hogy ő is járhatott a vizen (Mt 14, 28 k). Elmondja ugyan, hogy Péter megvalósította Krisztus isteni mivoltát, de elhallgatja az Úrtól kapott dicséretet s a primátus megígérését, ehelyett ellenben mindjárt hozzáfűzi a kemény feddést, melyben Péter nemsokára az Úrtól részesült (8, 27—33). Nem mondja el továbbá a második evangélium az adógaras esetét, amikor Péter az Úrral együtt megfizette a csodás módon szerzett adópénzt (Mt. 17, 23—26); elhallgatja az első csodálatos halfogást, mert ebben Péternek vezető szerepe van s a végén az Úr megmondja neki, hogy ezentúl embereket fog halászni (Lk. 5, 1—11); nem szól semmit a húsvét előkészítésére való megtisztelő kiküldetésről (Lk. 22, 8), sem arról, hogy a fel-támadás után az Úr megjelent neki külön (Lk. 24, 34), sem arról, hogy ezekben a napokban adta át neki Jézus az Egyház fölötti főhatalmat (Ján. 21, 15—17).

3. Mk. evangéliumának hitelességénél felvetődik az evangélium *záradékának* kérdése is (16, 9—20). Manap ugyanis nagyon sokan tagadják ennek a záradéknak hitelességét; prot. részről szinte kivétel nélkül, míg katolikus részről a hitelesség kerek tagadása a Szentírás-Bizottság döntése szerint (1912. jún. 26.) az eddig felhozott okok elégtelensége miatt nem engedhető meg.

Néhány régi kódexben (Vaticanus, Sinaiticus, IV. század) és a syrosinaitikus fordításban Mk. evangéliumát 16, 8 zárja le: «féltek ugyanis» (ἐφοβοῦντο γὰρ). Néhány más kézirat egy rövidebb záradékot csatol a kanonikushoz (16, 9—20), amely így szól: «Mindent, amit hirdettek nekik, azok, akik Péterrel voltak, röviden kihirdették. Ezek után maga Jézus is megjelent és őáltaluk elküldötte Kelettől Nyugatig az örök üdvösség szent és romolhatatlan hirdetését». Ez a rövid záradék nyilvánvalóan nem hiteles. Elszórva néhány kézirat egyedül ezt tartalmazza. A IV. században azonban Eusebios tanúsága szerint sok kódexben, mégpedig mint ő mondja, «a pontosabbakban», nem olvasható a kanonikus záradék, hanem a Mk.-ev. «féltek ugyanis»-sal végződik.

A kérdés eldöntésénél különbséget kell tenni a záradék hitelessége és kánoni mivolta között. A záradék kétségen kívül sugalmazott, azaz kanonikus, mert a szentatyák nagyrésze mint ilyent kezeli. Az Egyház a trienti zsinaton ennek a záradéknak sugalmazottságát is ünnepélyesen kihirdette (sess. IV.): «az ó- és újszövetség könyvei minden részükkel együtt» sugalmazottak. A zsinat törvényéből pedig világos, hogy milyen «részekről» folyt a kihirdetést előkészítő gyűléseken a vita: Mk. 16, 9—20; Lk. 22, 43 k.; Ján. 8.

A hitelesség magában véve tehát még ezzel nincsen bizonyítva, mert ez irodalmi és történeti kérdés, amaz pedig tisztára dogmatikai. Bizonyos azonban, hogy a záradék hitelessége mellett legalább is oly hathatós érvek szólnak, mint ellene. Épen a II. században Irenaios ismerte és Mk.-nak tulajdonította: «Az evangélium végén ezt mondja Mk.: Az Úr Jézus tehát, miután szólott nekik, fölvetették»; ugyanebben az időben Tatianus Diatessaronjába ezt a záradékot is bevette. Nem szabad továbbá feledni, hogy a legrégebbi kéziratoktól kezdve a meglevő kéziratok legnagyobb tömegében csak a kanonikus záradék található. Nélküle a második evangélium nagyon csonkán zárulna le, és nála nem lehet okot találni, mint

az Apcs.-nél (l. 97. l.), hogy miért nem fejezte volna be írója rendesen.

4. A harmadik evangélium.

a) *Szent Lukács élete és környezete.*

1. A harmadik evangéliumnak és az Apcs.-nek szerzője a történeti hagyomány szerint Sz. Lukács volt. Lukás (Λουκάς) a Lucanus vagy (W. Ramsay szerint) Lucius római névnek görög rövidítése. A római neveket a görögök közül is sokan használták és viszont. Lukanost vagy Lukioszt azután Lukasszá kurtították, amint Artemidorosból Artemast, Demetriosból Demast, Kleopatrosból Kleopast, Silvanusból Silast csináltak. Sz. Lukács a hellenizmus ölén nevelkedett és a hellenizmusához fordul evangéliumával.

Lukács *Antiocheiából* származik Eusebios tanúsága szerint (E. H. III. 4, 6). Ez a város a hellenista Kelet fővárosa és Párisa volt. Itt lettek legelőször nagyobb számban pogányok kereszténnyé, akiket itt neveztek először Christianoinak (Apcs. 11, 26). Az Orontes torkolatánál fekvő várost Nagy Sándornak Syriát birtokába vevő hadvezére, majd uralkodója, I. Seleukos Nikator alapította 300 körül. Utódai a seleukida királyok, köztük különösen Nagy Antiochos fejlesztették ki székvárosukat annyira, hogy az egész római birodalomnak harmadik városa lett ötszázezer lakójával Róma és Alexandreia után. Nyugat és Kelet érintkezett ebben a nagyvárosban. Gócpontja volt a kereskedelemnek; az antiocheiai nagy cégeknek voltak ügynökségeik és lera-kataik a görög szigeteken és szárazföldön, Italiában, Galliában Párisig és Trierig, Britanniában, Hispaniában, Afrikában és a Keleten. Az igazi magasabb szellemi élet azonban hiányzott az újonnan és hirtelen nagyranőtt városban; ellenben a sportnak (kocsiversenyei híresek voltak) és cir-kuszi, színházi multságoknak nagyon jó talaja volt itt. Antiocheia kocsivezetői, artistái, táncosnői, zenésznői («ambubaia»), thaumaturgosai (varázslók) és csillagjósai az egész

birodalomban megfordultak. A könnyűvérű élet s a hirtelen meggazdagodás idecsábított mindenfajta embert, népet. Mert mint a modern Páris, erről is híres volt Antiocheia. Másfélórányira volt a várostól Daphne ligete, ahol Apollo és Aphrodite tiszteletére a legkülönbözőbb kicsapongások ülték folytonos orgiáikat. Viszont a mély árnyék mellett mindig világosság is található. A romlott város az ellentéteket is kitermeli. Sok ideális lelkű ember kereste az igazságot és töltötte meg a keresztény gyülekezetet, mikor az első hithirdetők felléptek. (F. Meffert: Das Urchristentum, 1922 150—5).

Lk. is a komoly elemhez tartozott, aki korán lehetett kereszténnyé. A VI. századi Codex Bezae Apcs. 11, 28-nál ezt a szövegváltozatot tartalmazza: «mikor összegyűltünk», ami azt mutatja, hogy Sz. Lk. abban az időben már a keresztények közt volt, mikor Barnabás Sz. Pált először vitte el Antiocheiába. Ez pedig 38-ban történt Kr. u.—Lk. hellénista volt, nem zsidó származású, mert Sz. Pál őt környezetében nem azok közé sorolja, akik a «körülmetéltetésből valók» (Kol. 4, 10 k.), hanem a hellénista «munkatársak» közt említi (Phm. 24). A. Chiappelli (1919) azt gondolja, hogy római volt, nem pedig görög, de ezt kellőképpen nem lehet bizonyítani.

Foglalkozására nézve Lk. *orvos* (iatros) volt, mert ezt maga Sz. Pál írja róla: «Velem van Lukács, a kedvelt orvos» (Kol. 4, 14). Nincs kizárva E. Jacquier szerint (II^o, 452), hogy szabadonbocsátott rabszolga volt, mert az ókorban sok rabszolgát képeztettek ki, hogy házi orvos legyen; rövidített nevük is sokszor épen a rabszolgáknak volt. Ebben az esetben talán Theophilos lehetett a gazdája, akinek Lk. mindkét művét ajánlja. Késői, ellenőrizhetetlen hagyomány szerint *testő* is volt. Theodoros Anagnostes (530 körül) említi ugyanis, hogy egy századdal az ő kora előtt Eudoxia császárnének egy Madonna-kép volt birtokában, amelyet Sz. Lk. festett volna.

Biztos, hogy nem volt «*autoptés*», vagyis nem volt az Úr életének szemtanuja, mert evangéliumának elején (1, 2) szembeállítja önmagát azokkal, «akik kezdet óta szemtanúi és szolgálói voltak az igének». Ezért a késői hagyomány

(Epiphanius), mely őt a 72 tanítvány közé sorolja, téves. Semmi sem cáfolja az ú. n. Prologi Monarchiani (II. századi rövid, görögből fordított evangéliumbevezetések) adatát, hogy nőtlen és gyermektelen volt.

Lk. Sz. Pálnak volt tanítványa és kísérője, akiről Sz. Pálnak három levelében történik említés. Mivel az Apcs.-nek is Lk. a szerzője és egyes összefüggő részeket többes számban mond el, ezekből a «mi»-s részekből (I. lenn 89. l.) megtudjuk, hogy mily útjain kísérte Sz. Pált. Eszerint Lk. Troasban Pállal együtt száll hajóra annak második apostoli útjában, hogy Makedóniában együtt hirdessék az evangéliumot, de Philippoiban, úgy látszik, ott kellett maradnia (Apcs. 16, 10—17; ettől kezdve a «mi» megszűnik). Valószínűleg itt is maradt több évig (51—58), míg Sz. Pál harmadik útján Korinthusból Philippoiba ért, hogy itt ülj meg a húsvétot. Innen az apostoltegeész Jeruzsálemig kísérte (Apcs. 20, 5—21, 7). Sz. Pált itt 58 pünkösdje körül elfogták és két évig a tenger melletti Caesareában fogva tartották. Hogy közben hol volt Lk., nem tudni. Mikor azonban 60 őszén Sz. Pált mint vizsgálati foglyot útnak indították, Lk. is vele együtt tette meg a viszontagságos tengeri utat Rómáig, amelyet többes számban ír le («mi»: Apcs. 27, 2—28, 16). Rómában az apostol mellett maradt, amint Pál ezen első római fogságából írt egy leveléből kitűnik (Kol. 4, 14). Mikor néhány évvel később Sz. Pál ismét börtönbe került Rómában, amely a vértanuhalált hozta meg számára, a tanítványok közül egyedül Lk. tartott ki mellette, amint Pál azt Timotheosnak megírta (II. Tim. 4, 11).

Biztos történeti értesülésünk ezután már nincsen róla. Talán Görögországban halt meg. A Prol. Monarch. szerint ugyanis Boiotiának Théba városában halt meg 84 éves korában; Gaudentius (420 k.) szerint pedig Patrasban András apostollal együtt halt állítólag vértanuhalált.

2. Lk. művének megértéséhez szükségünk van arra, hogy korának szellemi életéből röviden néhány vonást vázoljunk, ami azután az újszövetség többi könyvéhez is szükséges. Lk. ugyanis hellenista műveltségű pogány volt, aki a hellenista civilizációban élő emberek számára

írta művét. Míg Mt. művéhez a palesztinai állapotok, szellemi áramlatok : Lk. művéhez a hellenizmus szellem-története adja meg a hátteret.

Milyen volt Lk. környezetének, az addig el nem ért műveltségben, egységes világbirodalomban élő hellenista emberiségnek szellemi keresztmetszete?

Vallási téren a polytheista irányú államvallások már lejárták magukat. A régi helléneknek és a rómaiaknak a hazai földben gyökerező vallásaik voltak. Mikor Nagy Sándor hódításai nyomán a nagy hellenista utódállamok megalakultak, majd még inkább, mikor a Kr. e. II. századtól kezdve Róma lép lassanként helyükbe, a hivatalos államvallások elsenyvednek. Bár tovább mutatják be a régi isteneknek az áldozatokat, a bennük való hit még a tömegek között is mindjobban kivész. A nép is szkeptikus lesz, gyakorlati materializmust vall és legfeljebb a vak-sorsot, Tychét tisztelik sokan retteget (fatalizmus).

Világos, hogy a vallást nem tudta, nem is akarta pótolni a hellenizmus egyik jellemző kultusza : az uralkodók istenítése. Nagy Sándor lábanyomán fakadt az is, midőn sok kisázsiai, addig perzsa iga alatt nyögő város-állam a szabadítót (sótér) üdvözli benne és istenné is teszi (apotheosis). Utódai közül (Kr. e. 274—267 között) Ptolemaios Philadelphos volt az első, aki hugával és egyben feleségével együtt istenítettette magát. Csakhamar más hellenista fejedelmek is követték példáját : a hellenista «basileus», uralkodó ezentúl istenkirály, ki mint ilyen az Epiphanes, Theos, Sótér címet viseli s kinek templomokat építenek, sokszor monumentális nagyságban (pl. Kommagene kis királyának, I. Antiochosnak). Mikor a rómaiak a hellenista Keleten tért hódítanak, az ő hadvezéreiket is istenítik, elsőnek T. Quinctius Flamininust, mikor 196-ban az olympiai játékokon kihirdette Hellas szabadságát. Augustus császárt az actiumi ütközet után (Kr. e. 31), mivel százados harcok után a békét meg-

teremtette, az egész Kelet istenként tisztelte számos neki emelt templomban. A keleti szokást Augustus később az egész Nyugaton is meghonosította. (K. Prümm: Herrscherkult u. N. T. Bibl. 9 [1928] 3—25).

A *filozófia* a hellenista korban nagy feladatra vállalkozik. A szellemtudományoktól inkább a gyakorlati élethez fordul etikai célkitűzéseivel s így a vallást iparkodik pótolni. Igaz, hogy a filozófusok pantheisták, de mégis elismernek egy legmagasabb Lényt és így az egyistenhívésnek jó szolgálatot tesznek. A régi Aristoteles-követők (Theophrastos), valamint Platonéi (athéni akadémia) nem nagy hatással vannak a hellenista korra. Új irányzatok keletkeznek: a stoikusok, epikureisták, szkeptikusok (pl. a kynikosok).

A *stoikusok* (Zenon, 300 óta) erős vonásokkal, de ember számára utólérhetetlen magasságban rajzolják meg a *bölcsnek* erkölcsi eszményképét. A bölcs számára egyedüli jó az erény, egyedüli rossz a bűn. Ami a kettő között van: szégyenség — jólét, betegség — egészség stb., az adiaphoron, közömbös dolog. A bölcsnek meg kell ismernie az erényt és arra kell törekednie, hogy az elsajátítását gátló ösztönöket és érzelmeket kiküszöbölje (apatheia). A római császárság idejéig a stoicizmus mindinkább valláspótlékká vált.

Epikuros (306 óta) az élet céljául az élvezetet tette. Nem helyeselte azonban a korlátlan élvezetet, mert azt a józan ész által korlátozni kell, hogy a bölcs a lélek nyugalmit elérhesse (ataraxia). Ennek érdekében a bölcs a lehetőség szerint tartsa magát távol a nyilvános élettől is. — A két filozófiai irány megegyezett a materialisztikus világlátásban.

A *kynikosok* irányzata (Diogenes, † 323) a tulságos civilizációtól való megcsömörlésnek proletárbölcslete. A leg egyszerűbb életformát választja; a legboldogabb ember az, aki legigénytelenebb.

Emellett voltak a racionalizmusnak hirdetői, mint Euhemeros (290 k.), aki a «halhatatlan» isteneket hatalmas ókori földi királyoknak mondja, akiket utódaik isteniten

kezdték és ezzel az atheizmus útjait egyengette ; továbbá a szkepticizmusnak, ilyen Karneades, aki (155 k.) mindent bizonyít és cáfol egyszerre, az istenség létezését is.

A széles tömegek vallásos igényeit az államvallások nem elégtették ki. Az újhellenista uralkodó-istenítés nem volt vallás, hiszen tulságosan is érezhették az «isten» zsarnokságát. A filozófiai irányok csak a magas műveltségű emberretekre szorítkoztak. Ezért, mikor a hellenizmus egyveretű művelődést teremt a Földközi-tenger medencéjében s a különböző népeket egymással sűrű érintkezésbe hozza, elkezdődik a vallásvándorlás. Kelet istenei : a phrygiai Kybele, a nagy «istenanya»; a thrákiai Dionysos ; az egyiptomi Sarapis : a Ptolemaiosok új istene és Isis istennő ; a perzsa napisten, Mithras, elindultak hódító útjokra. Csakhamar az egész birodalomban álltak az exotikus, különböző helyekről származó istenek oltárai és így a hellenizmus egyik legjellemzőbb tünetét, a valláskeverést (synkretizmus) hozták létre. Tiszteletük főképen a titokban tartott mysterionokban folyt le. A jelölteket hosszas előkészület után avatták be (mystai), akik beavatásuk pillanatában az illető istennel egyesültek és bűnbocsánat, halhatatlanság, örök élet ígérétét kapták (megváltás vágya).

Ez az a világ, amelyhez Sz. Lukács evangéliuma fordul. Ő mutatja meg az igazi Sótér-t : nem földi uralkodó az, hanem a világ Megváltója, az egy, igaz, személyes Isten küldöttje, aki az igazi megváltást, az utána szomjazó, de azt sem a filozófiában, sem a vallásokban el nem nyerő emberiségnek az igazságot és a bűnök bocsánatát hozta el. «A hellenista kor a bizonytalanságnak, a vallás-keresésnek kora. Ellentétes erők : felvilágosodás és bensőséges elmélyülés, hit és babona működnek egymás mellett és egymás ellen. De bennük találjuk elrejtve a gyökereket, amelyekből a kereszténység világbeárnyékoló fája kinőtt». (F. Poland.)

b) *A Lukács-evangélium anyagelrendezése.*

A Lk.-ev. *anyagelrendezése* főbb vonásaiban Mk.-éhoz hasonlít. A bevezetés (1—2 és 3, 1—4, 13) Jézus gyermek-ségét és a messiási hivatalba való belépését (Ker. Sz. János, a keresztség, a megkísértés) mondja el. Az első rész (4, 14—9, 50) az Úr galileai működését vázolja. A második rész (9, 51—18, 30) az ú. n. útirajzrészlet, amelyben Jézus mindig útközben van; nem lehet biztosan tudni, vajjon itt az utolsó húsvétra való útról van-e szó vagy Lk. több úton történt eseményt állított-e ebben a részben össze. A harmadik rész (18, 31—24, 53) Jeruzsálemben játszódik le és Jézus szenvedését, halálát, feltámadását és mennybemenetelét beszéli el.

Az *első rész* elmondja, hogyan prédikált Jézus egyedül (4, 14—44); ezután következik négy tanítvány elhivatása és ennek kapcsán az ellenségeskedés megindulása (5, 1—6, 11). Az Isten országának programbeszédje Lk.-nál sík mezőn, nem hegyen történik (6, 12—49). Utána különféle események és beszédek mutatják, hogy mily különböző hatást ért el Jézus működése (7, 1—8, 21). Jézus hatalmát szemléltető három epizód után (8, 22—56) ez a rész az apostolok kiképzésével zárul (9, 1—50).

A *második rész* Isten országának a tanítványok és a nép számára történt hirdetésével kezdődik (9, 51—10, 24). Két epizód (10, 25—42) után az imádságról van szó (11, 1—13); majd a jelekről, melyek a Messiásnak Istentől való küldetését bizonyítják (11, 14—54). Az örök életről: az arra való előkészületről s az elvettetésről szólnak a további események és példabeszédek (12—13). Ezután a tanítványok tulajdon-ságairól szól. (Alázatosság, okosság, kitartás; 14). A 15. fejezet Jézust mint a bűnösök barátját mutatja be. A következőkben Jézus különböző erényeket ajánl. (16, 1—17, 19: gazdagságtól való függetlenség, botránkoztatás kerülése, békülékenység, hit, hála.) Majd az ítéletről esik szó (20—17, 37); az imádság és az evangéliumi tanács fejezi be a második részt (18, 1—30).

A *harmadik rész* Jézusnak Jeruzsálembe való ünnepélyes bevonulásával kezdődik (18, 31—19, 44); részleteket közül az Úr ellenfeleivel szemben lefolyt utolsó vitáiból (19, 45—21, 4); majd elmondja Jézusnak tanítványaihoz intézett «eschatologikus» beszédét (Jeruzsálem pusztulásáról és a világ végéről 21, 5—38). A szenvedéstörténet (22—23) után a megdicsőülés története (24) zárja le a Lk.-ev.-ot.

c) *A Lukács-evangélium nyelvezete.*

A Lk.-ev.-ot eredetileg is görög nyelven írta meg szerzője. Nyelvének *görögsége* Mt.-hoz, de különösen Mk.-éhoz képest haladást jelent. Mk. sokszor javítja kifejezéseit. Nem ír ugyan az atticista szabályok szerint, de többször használ kora irodalmi izlésének megfelelőbb kifejezéseket, fordulatokat. Mindamellettnél is inkább a synoptikusok között a legtöbb *hebraizmus*. A részletes vizsgálat (J. Hawkins) azonban kimutatta, hogy ez onnan van, mert Lk. a LXX görög nyelvét követi, különösen evangéliumában. A LXX sok hebraisztikus fordulatát átveszi; ezt bizonyos stílusérzékkel tette, hogy az új mű, mely az ószövetség beteljesülésének idejét vázolja, külső nyelvi öltözék dolgában se üssön nagyon el az ószövetség görög fordításától. Így nála ezek a hebraizmusok tulajdonképp régieskedések, *biblicizmusok*. Találhatók emellett a Lk.-ev.-ban *aramaizmusok* is. Ennek oka az, hogy az eredetileg arám nyelven mondott Jézus-beszédeket és az ugyancsak ezen nyelven elbeszélt, az emberek száján élő eseményeket görögre kellett átültetni és ekkor az eredeti nyelv természetszerűen itt-ott átütött az újon. Lk. pedig már — legalább egy részében — ezt az új nyelvre átforgalmazta hagyományt használja. *Latinizmusok* csupán annyiban találhatók nála, amennyiben azok a koiné görög nyelvnek már meghonosodott kifejezései; egyébként Mk. feltűnő latinizmusait kijavítja.

E. Norden bizonyítani próbálja, hogy Mt.-nál és Mk.-nál

Lk.-nak jobb a *görög nyelve* (Die antike Kunstprosa. II, 486). Lk. körmondatokat használ; alárendelő, függő mondat szerkesztést alkalmaz a görög nyelv szellemének megfelelően, ott, ahol elődjei szemita szellemben mellérendelő szerkezetet használtak (pl. Lk. 3, 21 k. összevetve Mt. 3, 16 k.). Mk. *zai*-a helyett 26-szor a görögösebb *ði*-t helyezi. Sokszor az attikai irányzatnak megfelelőbb szavakat használ; pl. Mk. 5, 23 *ἐσχάτως ἔχει* (végét járja) a választékosabb *ἀπέθνησκεν* (meghalt) szóval helyettesíti (8, 42); akárcsak Mk. 10, 25 *βαφίς*-át (tű) az atticistáktól ajánlott *βελόνη*-vel (18, 25). Az I. században már nem használt optativust 11-szer használja, míg Mt. és Ján. egyszer sem, Mk. egyszer alkalmazza csupán. Ez is bizonyos irodalmiságra törekvés jele.

LXX-ből átvett *hebraizmusok* Lk.-nál: a sűrűn (56) használt *ἐγένετο* (lett), melyet Mt. és Mk. ritkán alkalmaz. (6-szor, illetőleg 3-szor.) Ilyen továbbá a synoptikusok közül csak nála előforduló (mégpedig 26-szor) *ἐνώπιον* (a héber *lifnē* = valaki színe előtt.) Egyedül ő írja át, mint a LXX, a héber bath úrmértéket *βάτος*-szal, a kör-t *κόρος*-szal, a šekert (részigítő ital) *σίκερα*-val.

Aramaizmus pl. a «fia» kifejezés; így «a béke fia», «ezen világ fiai», «a világosság fiai» (csak nála fordul elő) vagy a háromszor használt *μαμωνᾶς* («mammon»).

d) *A Lukács-evangélium olvasói.*

1. Lk. mindkét művét — az evangéliumot és az Apcs.-t — egy meghatározott személynek ajánlja: «Minthogy sokan próbálták rendbeszedni a köztünk végbe ment események elbeszélését, amint előadták nekünk, akik kezdet óta szemtanúi és szolgálói voltak az igének: jónak láttam én is, miután mindennek elejétől fogva gondosan végére jártam, neked, Kegyelmes Theophilos, sorrendben írni, hogy jól megismerd azon dolgoknak bizonyosságát, melyekre téged oktattak». Ily ajánlás az ókorban is szokásos volt: Flav. Josephus pl. egy művét Epaphroditos nevű barátjának ajánlotta; Artemidoros pedig egy szintén «kegyelmes» Cassius Maximus-

nak. A könyvnek antik «patronusa» rendesen saját költségén készíttetett a műről másolatokat. (V. ö. pl. Cicero, ad Attic. XII. 40, 1.) — Theophilos nagyúr volt, a *κράτιστος* (kegyelmes, főmagasságú) címet Kr. korában a proconsulok és más magas állami hivatalnokok viselték, bár más előkelő emberek is használták. Talán igaza van Th. Zahnnak, ha úgy gondolja (Einl.² II, 360), hogy mikor az evangéliumot Lk. neki ajánlotta, még nem volt keresztény, de már az volt, mikor az Apcs.-t írta, mert ott már hiányzik a *κράτιστος* címzés, amit a testvérnek már nem akart megadni.

2. Természetes dolog azonban, hogy Lk. nem kizárólag Theophilos számára írta művét. Már Origenes említi, hogy a pogányokból, nemzsidókból kereszténnyé lett tömegeket, a hellenistákat tartotta szem előtt Lk. evangéliuma megírásakor (In Matth. 1). A hagyományt kétségtelenné teszi a Lk.-ev. maga is; nagyon ügyel, hogy a zsidóságnak a pogány «gőjokról» való felfogása rejtve maradjon olvasói előtt, viszont semmi olyant nem tételez fel, amit a Paleszthinán kívül élő, a zsidóságot nem ismerő hellenista keresztény nem tudhatna.

Mennyire *kíméli* a hellenista érzékenységet, az kitűnik a Mt.-val való egybevetésből is. Lk. sokszor letompítja azokat a hellenista «gőj» füleknek kevésbé kellemes kifejezéseket, melyek Mt.-nál találhatók s melyeket ő sem megvetésből mond, hanem azért, mert megszokott és átvitt értelemben használt értelmük volt (pogány nép = bűnös). Sok példa található erre; pl. Mt. 5, 47: «Hacsak atyátokfiait köszöntitek, mi különöset műveltek? Nem azt cselekszik-e a pogányok (*οἱ ἔθνη*) is?» Lk. az ennek megfelelő mondásban «pogányok» helyett «bűnösöket» mond. Hasonló változtatások: Mt. 5, 46 v. ö. Lk. 6, 32; Mt. 6, 32 v. ö. Lk. 12, 29; Mt. 24, 9 v. ö. Lk. 21, 17. — Lk. nem mond el oly eseteket, melyeket a pogányokból lett keresztények félreérthettek volna, mint pl. az Úrnak (csupán az ő földi életében érvényes) tilalmát: «A pogányok útjára ne menjeteek és a száma-

ritánusok városaiba be ne térjete, hanem inkább menjete Izrael házának elveszett juhaihoz», avagy: «Én csak Izrael házának elveszett juhaihoz küldettem» (Mt. 10, 5 k.; 15, 24). — Kiemeli viszont az új vallás univerzalizmusát; egyedül ő közli Mária, Zakariás és Simeon énekét (canticum), melyekben az újszövetséget minden nép számára valónak mondják (1, 48. 79; 2, 29—32.) Krisztus családfáját is Ábrahámomtól Ádámgig viszi vissza (3, 23—38).

Lk. ép ellenkezőleg mint Mt. — nem tételezi fel semmi zsidó különlegesség ismeretét. Az ószövetséget, mint beteljesülést, mindössze ötször idézi, de csak egyszer maga az író (3, 4—6); a többi négy Jézus-beszédekben fordul elő. Héber fogalmakat hellenista módon iparkodik megértetni: mint mikor Mt. és Mk. Golgothája (arám szó) helyett Kranion-t (Koponyahely = Kálvária), «rabbi» helyett διδάσκαλος-t (tanító), «amen» helyett ἀληθῶς-t (valóban) mond. — Palesztina földrajzi ismeretét nem tételezi fel, ezért pl. Názáretről, Kafarnaumról megmondja, hogy «Galilea városai», Betlehemről, hogy Judéában van; a gadarénusok vidékéről azt mondja: «mely Galilea átellenében van». (8, 26.) Amint az Apcs.-ből látni lehet, viszont a görög és itáliai helyekhez nem fűz megjegyzést.

e) A Lukács-evangélium jellege.

A Lk.-ev. *jellegét* kutatva, megállapítható Lk.-ról, hogy a hellenista világ számára ő az igazi Sotér-t kihirdető örömhírhozó; mint apologéta, a vallásnak a világhoz való viszonyát fejtegeti; mint tudatos történetíró, az újszövetség nagyjelentőségű eseményeit beszéli el.

1. A világnak szüksége volt *lelki szempontból is Megváltóra, Sotérre*. Kultúrális szempontból Nagy Sándor, politikai okokból Augustus volt a világ előtt a Sotér. A hellének apostola, első örömhírvivője a nagy Sz. Pál volt; a hellén lelkek az ő hirdetése után hallották meg, hogy a mysterionokban, exotikus vallásokban hiába keresett megváltás már megtörtént s hogy a bűnök khaosza után igazi bűnbocsánat lehetséges. A szóbeli

hirdetésnek az új hellenista keresztény gyülekezetek csakhamar ténybizonyítékait is látták: a köztük végbemenő csodákat, a karizmatikus jelenségeket (glossolalia = ismeretlen nyelveken való beszéd, jövendölés, extázis), másrészt az új tannak ethikai átformáló erejét az új erkölcsi élet mutatta meg. A szóbeli hirdetést a tények realitása az őskereszténység számára kézzelfoghatólag igazolta: a Sótér valóban eljött! Sz. Pál tanítványa, Lk., írásban akarta azt az alapgondolatot hirdetni, amelyet Sz. Pál szóbelileg hirdetett. Valóban, a Lk.-ev. Jézus istenemberi irgalmasságának hajnalhasadása, melyben a Megváltó utolérhetetlen csodás irgalmának képe tükröződik (Meyenberg).

Lk.-ev.-ának megváltást hirdető jellegére jellemző, hogy ő emeli ki legjobban és legtöbbször az összes evangelisták közül Jézusnak a bűnösök iránt való szeretetét. Egyedül nála találhatók: a bűnös nő története (7, 37—50; régebben Mária Magdolnával azonosították ezt a nőt); a három példabeszéd, amely az Isten bűnbocsátó örömét vázolja (a megtalált juh, az elveszett garas, a tékozló fiú; 15. fejezet, az első Mt. 18, 12—14 is megvan); a bűnösök meghívása: a farizeus és a vámos, Zakeus, a bal lator (18, 9—14; 19, 5—10; 23, 39—43); Jézus könnyei Jeruzsálem keményszívűsége és fiainak bűnössége miatt (19, 41; 23, 28).

2. *Apologetikus mellékcélul* a vallás és a világ viszonyának tisztázását tűzte ki. Az emberiség az örökkévalóság felé kitekintő szűk rés elé a materializmus falát építette, Lk. ennek ledöntésére a földi javakkal szemben elfoglalandó helyes álláspontot nyomatékosan hangsúlyozza. Hasonló erővel emeli ki, hogy a kereszténység a fennálló állami renddel szemben nem foglal el forradalmi állást.

Az *anyagiakra* vonatkozóan pl. egyedül ő közli a gazdagság veszélyeinek szemléltetésére a gazdag paraszt, valamint a szegény Lázár paraboláját (12, 16—21; 16, 19—31); hangsúlyozza a szegények iránti szociális kötelességeket (11, 41; 12, 33; 14, 12—14; 16, 9).

Az *állami rendre* vonatkozólag Lk. kiemeli, hogy Jézus jogi vitát nem döntött el (12, 13—15); hogy a közszolgáltatásokat kötelezőnek mondta (20, 20—26); hogy, bár politikai vádakot hoztak fel ellene ellenségei, az államhatalom képviselői ártatlannak tartották: Heródes nem ítélte el, Pilátus kezét mosta, a római centurio halála után Isten fiának vallotta.

3. Lk. *öntudatos történetíró*; nem akart ő sem pusztán történet-könyvet írni. Két tény szemlélteti ezt. Az első az, hogy Lk. célul tűzte ki magának, hogy *sorjában* (καθεξής) írja meg az evangéliumi eseményeket. Régi vita tárgya, hogy Lk. ezzel időbeli sorrendre gondolt-e vagy másra. Közelebb állunk a valósághoz, ha nem időrendi pontosságra gondolunk, hiszen Lk. épen sajátos anyagában (az «ítirajzban») törődik legkevesebbet a kronológiával. Már Thukydides bevezette a pragmatikus sorrendet és ezt Lk.-nál is sokszor megtaláljuk.

Igy pl. együtt beszéli el a Keresztelőnek és Jézusnak fogantatását (1, 5—25 és 1, 26—38); egymás után születésüket is (1, 57—80 és 2, 1—7), de már Ker. Sz. János működését is még Jézus születése előtt összefoglalóan megemlíti (1, 80). Később viszont elmondja a Keresztelő egész működését elfogatásáig (3, 1—20), holott több utána elmondott esemény, pl. Jézus keresztsége, ez előtt történt (J. Belser: Einl.² 138).

A másik, Lk. történeti érzékét mutató tény az, hogy ő hozza először összefüggésbe a világtörténelemmel az evangéliumi történetet. A hellenista világnak erre szüksége is volt. Míg az újszövetség sehol sem említ névleg római cézárt, Lk. Augustust, Tiberiust és Claudiust (2, 1; Apcs. 11, 28; 18, 2), továbbá ezeknek ediktumait is említi (2, 1; Apcs. 18, 2). Ő nevez meg egyes proconsulokat: Quiriniust (Syria), Galliot (Achaia), Sergius Paulust (Kypros). Krisztus nyilvános fellépésének évét pedig az abszolút kronológiába állítja bele (3, 1.).

4. Ha Lk. evangéliumát *mint írói alkotást* tekintjük, több dolog ötlük szemünkbe. Lk. műve sokkal inkább elbeszélő jellegű, nem annyira apologetizáló, célzatos, mint elődjei, különösen Mt., kinek beszédanyagát legtöbbször átveszi, de sokszor erősen kivonatolva, hogy a helléneket meg ne botránkoztassa sok érthetetlen zsidó vonatkozással. Így pl. a Mt.-féle hegyibeszéd (Mt. 5—7) Lk. kivonatában (6, 20—49) csak helléneknek érthető tanításokat tartalmaz.

A műnek gyűjteményes jellege van, amely kronológiai szempontokat ki nem elégítő források alapján készült, bár ezzel nem állítjuk azt, hogy kronológiai tévedések vannak benne. Ennek megfelelően szereti az egyes Jézus-mondásokat egymás mellé állítani (pl. 12, 32—36). Nincs meg azonban nála az az erős szó- és cselekedet-csoportosítás, mint Mt.-nál. Egymáshoz hasonló eseményeket ritkábban említ, mint Mt. és Mk., hogy lehetőleg mindig újat mondjon. Szereti kiélezní a szembeállításokat: a kételkedő Zakariás és a kételkedés nélkül sokkal nagyobb dolgot hívó B. Szűz, a szorgoskodó Márta s a tanulni vágyó Mária, a nyilvánosan vezeklő, alázatos bűnös nő s a gőgös farizeus, a kilenc hálátlan zsidó s az egyedül hálás szamaritánus, a szívtelen zsidó pap s az irgalmas laikus szamaritánus, az öntelt farizeus s az alázatos vámos a templomban stb. (Jacquier II, 469). Van nála bizonyos szarkazmus is, a Mac Laghlantól felhozott eseteket inkább ennek nevezhetjük, mint humoros részeknek (St. Luke: Manchester, 1920. 144—60). Az Apcs.-ból jó példák: 19, 32 Ephesosban összegyűlnek a kereszténység ellenségei s kiki mást kiáltoz, mert többen azt sem tudták, mi okból gyűltek egybe, — avagy 17, 21 megjegyzése: «Az athéniek ugyanis mindnyájan... semmi egyébbel nem foglalkoztak, csak azzal, hogy valami újat halljanak vagy mondjanak».

Lk. mint író nem végzett fölösleges munkát, egyrészt

mert a hellénekhez hozta közelebb az evangéliumot, amelyet Mt. zsidók számára írt, másrészt mert több új anyagot is nyújt, mint elődei.

f) *A Lukács-evangélium forrásai.*

Végül fel kell még vetni azt a kérdést, melyek voltak a *Lk.-evangélium forrásai*, vagy jobban mondva, milyen rétegek találhatók benne. Lk.-ban három megkülönböztethető, de egymással sokszor keveredő réteg van: az első a Mt.-ev. anyaga, a második a Mk.-ev. anyaga, a harmadik Lk. saját anyaga, mely egyik elődjénél sincsen meg.

1. *Lk. és Mt. viszonyának összehasonlítása* van hivatva annak felderítésére, hogy Lk. ismerte-e Mt. evangéliumát és felhasználta-e. Tény, hogy a két evangéliumnak mintegy $\frac{1}{16}$ -része azonos anyagot tartalmaz és ez a közös anyag: Jézus tanítása, beszédei. M. J. Lagrange (S. Luc³. LXXIV—LXXX) három csoportra osztja az idevágó jelenségeket. Vannak egyező rövid mondások (pl. Lk. 6, 39 = Mt. 15, 14). Ezeknek a két evangéliumban való megegyezését a pusztá szájhagyomány is megmagyarázhatja, mert csattanó rövidségük miatt könnyen megjegyezhetők. Vannak esetek, ahol a megegyezés egy-egy mondas nagyon feltűnő egyezésében áll, bár esetleg a mondas körülményei mások is. Ezekben az esetekben Lk. összeolvaszt két mondas, amelyek Mt.-nál különböző helyeken vannak (pl. Lk. 10, 21—24 = Mt. 11, 25—27 + 13, 16. k.). Vannak esetek (13), mikor Lk. a Mt.-nál található mondas csoportozatot többször kivonatossan hozza, de ugyanabban a sorrendben, mint Mt., holott sokféleképen lehetett volna a mondasokat csoportosítani. Mindez magában véve Lk.-nak Mt.-tól való irodalmi függését tételezi fel.

Ám az éremnek másik oldala is van, amely mintha azt mutatná, hogy Lk. Mt.-nak evangéliumát nem ismerte

volna abban a formában, ahogyan mi ismerjük. Mindkét evangéliumban van ugyanis Jézus gyermekségéről szóló bevezető rész (Mt. 1—2, Lk. 1—2), de más-más eseményeket mondanak el. A látszat szerint nehézséget okoz még a két gyermekségtörténet kronológiájának összeegyeztetése, mert Lk. a Jézusnak születése után 40 nap múlva történt bemutatását követőleg csupán azt mondja, hogy «miután mindent elvégeztek az Úr törvénye szerint, visszatértek Galileába az ő városukba, Názáretbe» (Lk. 2, 39). Ha ezt a kijelentést teljesen szóról-szóra értjük, nem maradna idő a napkeleti mágusok látogatására és az azt követő egyiptomi tartózkodásra (Mt. 2, 1—15), mert erre a születés és a bemutatás között lefolyt 40 nap kevés. Így tehát az a gondolat vetődik fel, hogy Lk. azért rajzolt ily eltérő képet az Úr gyermekségéről, mert Mt.-t nem ismerte. Ha ismerte volna, a látszólagos félreértéseket könnyen elkerülhette volna. Hasonló a helyzet Jézus feltámadás utáni megjelenésének elbeszélésében. Mt.-nál az apostolokkal a Feltámadott Galileában találkozik, Lk.-nál viszont Jeruzsálemben. A kettő nem zárja ki egymást, de — kérdik sokan — miért nem említi Lk. egy szóval sem ezt, hogy más félre ne értse?

Épen ezért a racionalista kritika egyhangúan elfogadott tétele, hogy Lk. nem használta fel Mt. evangéliumát és az nem is volt még meg akkor, amikor Lk. írt, hanem egy közös forrásból merített, melyet később Mt. is értékesített, amelyben az Úrnak mondásai, tanításai voltak feljegyezve. Logia vagy Spruchquelle (jelzése Q) néven emlegetik ezt a forrást és rekonstruálni is próbálták abból az anyagból, mely Lk. és Mt. közös kincse. Az agyaglábakon álló hipotézisnél jobb Lagrangeé (LXXXIII—VI). Eszerint Lk. használta Mt.-t, de akkor még emez nem volt görögre fordítva és így Mt.-nak

görög kivonatát használta, amely nem tartalmazott mindent az eredeti Mt.-ból s így, ha lehetett, inkább a már görögül meglévő Mk.-t követte. Hozzáfűzi, nagyon helyesen, hogy elegendő magyarázat az is, ha Lk. már a mi görög Mt. evangéliumunkat ismerte, de antik módon dolgozott, hol Mt.-t, hol Mk.-t ütve fel és hol ezt, hol azt követve.

2. *Lk. és Mk. viszonya.* Lk. kétségenkívül ismerte Mk.-ot és fel is használta. Ezt abból lehet látni, hogy három perikópa-láncolatban követi Lk. Mk.-t, azaz bizonyos, mindkettőnél azonos szakaszokat ugyanazon sorrendben hoz Lk. is, mint Mk., ami csak irodalmi függéssel magyarázható. Ha a perikópák egyezését a közös hagyomány meg is magyarázná, semmiképen sem magyarázhatja meg, hogy Lk. 15—20 Mk.-éval azonos perikópát abban a sorrendben beszél el, mint Mk.

A három láncolat: Lk. 4, 31—6, 19 követi Mk. 1, 21—3, 12 sorrendjét; Lk. 8, 4—9, 50 követi Mk. 4, 1—9, 41 elbeszéléseit és sorrendjét, de feltűnő, hogy Lk. ebből a második láncolatból kihagyta teljesen Mk. 6, 45—8, 26 perikópáit (a *nagy hézag*). A harmadik: Lk. 18, 15—21, 38 követi Mk. 10, 13—13, 37 sorrendjét. — Megjegyzendő még, hogy Lk. nem közöl a három egyező láncolatban sem minden Mk.-perikópát és újakat is fűz közbe, melyek Mk.-nál nincsenek meg.

Mivel Lk. egyébként is Mk.-nak sok elbeszélését nem vette át könyvébe és az egyező részben is ott van a «nagy hézag», másrésről viszont az irodalmi függés letagadhatatlan, a racionalista kritika nem fogadja el, hogy Lk. a mai formában ismerte Mk.-ot, hanem feltételezi, hogy Mk. egy forrását ismerte csak, melyet Protomarkusnak neveztek el. Magában véve nem lehetetlen az ilyen feltevés. Nem tekintve azt, hogy semmi bizonyíték sincs mellette — ami a hipotézisnél nem is lényeges — nincsen semmi szükség Protomarkus fel-

tételezésére. Lk. nagyon jól ismerhette Mk.-t, de miért kellett volna mindent átvenni belőle? Lagrange több okot talál (LVI), amely teljesen megmagyarázza a kihagyásokat, eltéréseket.

Némely Mk.-szakasz nehezen érthető s ezért Lk. kihagyta (pl. Mk. 7, 24—30 a kánaáni asszony, akit Jézus eleinte visszautasít, ezt a részletet Lk. nem közli Jézus látszólagos szívtelensége miatt); némelyik túlságosan zsidó színezetű s ezért Lk. hellenista olvasóira gondolva nem vette fel (pl. Mk. 8, 14—21: óvakodni kell a farizeusok kovászától); némelyik az apostolokra nem vet kedvező világot s ezért Lk. nem közölte (pl. Mk. 10, 35—43: Zebedeus fiainak szerénytelen kérése); némelyiket csak azért ejtette el Lk., mert nem mondott új dolgot (pl. Mk. 8, 1—10: a második kenyérszaporítás, egyről már úgys beszélt Lk. 9, 10—17). — A «nagy hézag» megmagyarázására felhozható, hogy ez Mk.-nál összefüggő egész utat ír le. Jézus a Genezáreti-tó keleti partjáról a nyugatra kel át, Genezáretban marad, onnan Tyrus és Sidon környékére megy, majd visszatér a tóhoz, csónakon Dalmanuthába, onnan Bethsaidába megy. Lk. tehát egy kerek egészet alkotó csoportot hagyott ki. Hogy miért tette, az nem egészen világos. W. Richmond szerint (Expositor, 1911, 547) azért, hogy ne keltse azt a látszatot, mintha Jézus Heródes Antipas és a farizeusok elől menekülni akarna; Lagrange (LVI) szerint egyszerűen azért, mert a sok jövés-menést Lk. nem igen kedveli.

3. *Lk. saját anyaga.* Lk. korántsem kompilátor, aki csak elődjei műveiből állított össze egy újat. Nagy érdeme, hogy jelentős terjedelmű Krisztus-hagyományokat őrzött meg számunkra. Lk. ezen saját anyaga egész könyvén végigvonul (kivéve a 20. fejezetet); hol néhány szót, hol egy-egy elbeszélést fűz közbe. Nagyobb tömegben található a saját anyag a gyermekség történetében (1—2), az úgynevezett útirajzrészletben (9, 51—58, 14) és 24, 10—53-ban.

a) Melyek azok a források, honnan Lk. ezt a saját anyagot merítette? A *gyermekségtörténetre* nézve semmiféle egyenes hagyomány nem vezethet az apostoloktól Lk.-ig, hiszen egy apostol sem értesülhetett Jézus gyermekségéről közvetlen tapasztalat útján. Csak Jézus szent Anyja jöhet szóba, aki mindezt végigélte és az apostolokkal sokáig együtt volt, még Fia halála után is. Kétségtelen, hogy itt keresendő a gyermekségtörténet forrása és Lk. alighanem erre akar utalni, mikor kétszer is hangsúlyozza egy-egy elbeszélés végén, hogy Mária mind ezen dolgokat megjegyezte magának szívében (2, 19. 51.) Talán ezen célból emeli ki Lk. azt is, hogy Mária három hónapig volt Erzsébetnél, (1, 56), hogy a Keresztelőről szóló részletek forrását megjelölje.

Mindez forrásnak teljesen elegendő. Usener óta (1903) gyakran beszélnek a gyermekségtörténetnek «szemita» nyelven írt kútfőjéről. Bár ilyennek létezése nincsen kizárva, mégis semmivel sem bizonyítható és feltételezése épen Mária miatt nem is szükséges. Egyenesen ellene szól az 1—2. fejezet szerkezeti egyöntetősége s az, hogy Lk. 1—2. aramaizmust nem mutat fel, holott az a bizonyos «szemita» kútfő csak arám nyelvű lehetett; mindössze nagyobb mérvben tartalmazza Lk. biblicizmusait (L. fönn 65. l.).

b) Hogy Lk. *sajátjának többi része* mily forrásból való, azt nehéz meghatározni. Itt már csak tapogatódzásra vagyunk utalva, csak hipotéziseket tudunk felállítani. Két irányban kerestek megoldásokat. *Irott*, még pedig zsidó-keresztény («ebionita») jellegű forrásműveket tételeznek fel egyesek (P. Feine, 1891; B. Weiss, 1907; V. Bartlet, 1911). Ám ha valóban írott kútfőket használt volna fel Lk., talán nem volnának épen a saját részletekben olyannyira elhanyagolva a kronológiai és földrajzi adatok. Több forrásmű feltételezését kizárja az a körülmény, hogy a saját részeknek egyveretű stílusuk van. Valószínűbb marad tehát itt is a *szóbeli forrás*.

A. Harnack (Lk. der Arzt 108—III) nőkre gondol — elsősorban Philippos diákonus leányaira, kiket Sz. Pál és Lk. ismert — mivel gyakrabban szerepelnek Lk.-nál nők, mint másutt. Ez maga még nem elég ujjmutatás. Legtetszetősebb H. J. Cladder hipotézise (Unsere Evang. 179—188), aki Sz. Jánosra utal, mint szóbeli forrásra.

Hogy Sz. János evangelista szóbeli hagyományok közlöje lehetett, biztos; hiszen a három választott tanítvány egyike volt és különösen az Úr halála után kiváló szerepet töltött be. Péter, Jakab és János lehetett csupán ott Jairus leányának feltámasztásánál, a Tábor-hegyén, az olajfák kertjében. Sz. Jánosra bízta az Úr édesanyját, akinél azután valóban lakott is. — Sz. János *közölt* tényleg másokkal Krisztushagyományokat, Papias és Polykarpos tanuk reá, mert mindkettő többször hivatkozik erre, hiszen személyesen ismerték még az evangelistát. — Lk. *ismerhette* Sz. János gondolatvilágát, mielőtt még ez evangéliumát megírta volna, mutatja ezt Lk. tanítómesterének, Sz. Pálnak példája, akinek nagyon sok rokon gondolata van Sz. Jánossal, pl. Krisztus előbb-létezése (praeexistencia), sötétség — világosság, a víz által való újjászületés, test és szellem stb. — Hogy Lk. *ismerte* is Sz. Jánost, azért valószínű, mert feltűnően emlegeti akkor is, amikor arra semmi tárgyi oka nincsen. Míg a többi apostolról Lk. alig szól az Apcs.-ben, amely főképp Péter és Pál tetteivel foglalkozik, Jánosról többször tesz említést. Így pl. Apcs. 1, 13 apostoljegyzékében János mindjárt Péter után következik. Megemlíti még Lk., hogy Péterrel együtt János is ott van a sántán született gyógyulásánál, majd a főpapok előtt; együtt mentek Szamariába, hogy a Szentlelket hívják le a hívőkre; együtt voltak Jakabbal, az Úr «testvérével» (rokonával), a jeruzsálemi egyház oszlopai (Gal. 2, 9).

g) *A harmadik evangélium irodalmi hitelessége.*

1. A Lk.-ev. *irodalmi hitelességét* nem tudjuk Papiasból bizonyítani, mivel Papias erre vonatkozó tanuságtételét Eusebios nem őrizte meg. Mindazonáltal 2—3

évtizeddel később, a II. század közepén már említik Lk. szerzőségét, amely ettől kezdve minden egyházi dolgokkal foglalkozó író előtt kétségtelen.

A 155 körüli időből való az első újszövetségi könyvjegyzék, a megtalálójáról elnevezett latin nyelvű *Muratorii-kánon* (töredék). Az első két evangélium hiányzik a kézirat csonkasága miatt. Lk.-ról ezt mondja: «Az evangélium harmadik könyve Lk. szerint. Lk. az az orvos, akit Krisztus mennybemenetele után Pál mint kísérőt magával vitt; az ő nevében hallomásból írt, az Urat nem látta testében és ezért, amint végére tudott járni, János születésétől kezdi meg elbeszélését». Kissé később (184—9 között) *Irenaios* beszél a szerzőről (*Adv. haer.* III, 1, 1): «Lk. Pál kísérője, az ő (Pál) általa hirdetett evangéliumot könyvben tette le». Többször is említi a Lk.-ev.-ot, melynek jellemzőbb tulajdonságait is elsorolja (III, 14, 4); nem lehet kétséges, hogy a harmadik evangéliumról szól. *Irenaios* tanúságtételét azért tartjuk értékesnek, mert ifjú korában egy apostoli atya, *Polykarpos* tanítványa volt *Smyrnában*, aki sokat beszélt neki arról a benső viszonyról, mely *Jánoshoz* fűzte és azokhoz, kik az Urat látták s aki az ő mondásait emlegette (*Ep. ad Florinum*, *Euseb. H. E. V*, 20, 5). *Irenaios* hagyománya tehát közvetve *Sz. János*hoz kapcsolódik és így igazán természetes, hogy tájékozódva volt az evangéliumok szerzőiről.

2. A Lk.-ev. irodalmi hitelességét *belső érvekkel* is lehet igazolni. Történetileg biztos, hogy Lk. hellén orvos és Pál tanítványa volt. Már pedig a hagyománytól Lk.-nak tulajdonított evangélium s az *Apcs.* (itt erről is szólunk) szembeszökően magukon viselik ezt a hármas jegyet.

Lk. *hellén mivoltát* bizonyítja jobb görögsége (l. fönt 66. l. és lenn 84. l.). Ezenkívül a két, Lk.-nak tulajdonított mű elárulja, hogy szerzőjük valóban orvos. Az

első, aki ezt észrevette, J. Friend angol orvos volt (1725—6); legbehatóbban W. K. Hobart (1882) okolta meg. Hobart mintegy 400 szót sorol fel a két műből, amelyek orvosi műszavak és ókori orvosok műveiben fordulnak elő, mint Hippokratesnél (Kr. e. 460—377), Lk. kortársainál: Celsusnál (Kr. e. 25—Kr. u. 50), kappadokiai Aretaiosnál és Dioskoridesnél (Kr. u. I. század), továbbá Galenusnál (Kr. u. II. század).

Ilyen kifejezések halmozódnak fel pl. Lázár történetének elmondásában (16, 20—24): *εἰλωμένως* (gennyes sebekkel borított), *ἐλκος* (gennyes daganat), *ὀδύνασθαι* (fájdalmat érez); vagy Apcs. 28, 3—10 (Pál szereplése Melite szigetén): *πυμρασθαι* (feldagadni), *δυσεντερion* (vérhas).

H. J. Cadbury újabb kutatásaiban (*The style and literary methode of S. Luke*, I, Cambridge, 1919. 39—72) helyesen állapítja meg, hogy Hobart és követői, főképp Harnack és Th. Zahn, erősen túloztak. Az ókorban nem volt idegen szavakból alkotott külön orvosi műnyelv, mint manap; az irodalmi nyelven, görög kifejezésekkel megjelölt betegségeket minden művelt ember ismerte és más írók is használták, akik biztosan nem voltak orvosok (Jos. Flavius, Plutarchos, Lukianos). Ez kétségtől igaz; de mégis fenn kell tartanunk a tételt, hogy Lk. két művéből kiérezni, hogy orvos írta őket. Az összes újszövetségi szerzők közt ugyanis mégis nála van a legnagyobb tömegben orvosi kifejezés; több betegség és gyógyulás, melyet egyedül ő mond el, orvosi diagnózishoz hasonlít, holott különben Lk.-nál nincsen meg Mk. erős részletező hajlama (pl. Lk. 13, 11—13; Apcs. 3, 7 k.; 9, 17—19). Orvos voltát árulja el akkor is, mikor Mk. kissé kemény ítéletét (5, 26) a vérfolyásos asszony történetében: «Sokat szenvedett a sok orvostól és elköltötte mindenét, de semmi hasznát sem látta, hanem még rosszabbul lett», az orvosi tekintélynek kedvezőbb formában fejezi ki: «Egy asszony, aki vérfolyásban volt 12 év óta s az orvosokra költötte minden vagyonát, de egyik sem tudta meggyógyítani» (8, 43).

Lk. Sz. Pál tanítványa volt. Ezt nagyon is meg lehet

látni mindkét könyvén. Már J. Hawkins megállapította (1898), hogy Lk. sokkal több *közös szót* használ Sz. Pállal, mint a többi evangélista; azon szavak, melyek csak kettőjükénél vannak meg, száznál nagyobb számban fordulnak elő (a többi evangélistának Pállal egyenként csak mintegy 20 ilyen közös szava van). H. J. Cadbury ennek a módszernek helytelenségére utal. Maga a szóegyeztetés még nem jelent irodalmi ráhatást; származhatik ez onnan is, hogy két író választékos vagy köznap nyelven ír és így szókinsük önkéntelenül is közelebb áll egymáshoz. Mindazonáltal biztos, hogy Lk.-nál többről van szó (Lagrange CXXII k.). Mintegy 30 oly szó közös Sz. Pállal s nem található meg más újszövetségi szerzőnél, mely egészen jellegzetes és esetleg új, keresztény értelme is van.

Ilyen szavak pl. a Lk.-nál és Pálnál egyaránt előforduló βιωτικός (világi, ellentétben a természetfölöttivel), ἐνκακέω (valamiben renyhének lenni), ὀπτασία (természetfölötti megjelenés), πανοπλία az ördögnek az ember ellen használt fegyverzete.

A *gondolattartalom* rokonsága is szembeötlő. Különösen tipikus szentpáli fogalmak, a megigazulás, kegyelem (χάρις), üdvösség (σωτηρία), Lk.-nál is gyakoriak, de nem elődjeinél. Azonosak Pálnál és Lk.-nál a kehely konszekrálásának szavai, melyektől Mt. és Mk. eltér (Lk. 22, 20; I. Kor. 11, 25.) Más kisebb jelentőségű gondolatban is gyakran találkoznak.

Ilyenek pl.: meg kell enni, amit élénk tesznek (Lk. 10, 8; I. Kor. 10, 27); aki megveti a hithirdetőt, Istent veti meg (10, 16; I. Thess 4, 8); minden tiszta a tisztalelkűek előtt (11, 41; Tit. 1, 15); mindenütt kell imádkozni (18, 1; Kol. 1, 3); a sötétség hatalma 22, 53; Kol. 1, 13).

h) *A Lukács-evangélium történeti hitelessége.*

1. Lk. történeti hitelességét vizsgálva kétféle irányból jövő támadásokat állapíthatunk meg. Az egyik irány Lk.-ban a görög történetírókat nézte, aki azonban nagyon szerette a mesét, a csodálatost, a magikust, (Harnack: Lk. der Arzt 116.) Főleg Philostratoszal, a tyanaei Apollonios csodatetteinek megírójával, vagy helyesebben, költőjével szeretik egybevetni. A másik irányzat az alak-történetkutatóké (l. lenn 105. l.), amely Lk.-ot a hellenista irodalomtól élesen elválasztja s a csupán szájhagyományból keletkezett írások közé sorolja, amelyben esetleg itt-ott még akad történeti mag (K. L. Schmidt, M. Dibelius).

Az elsőre felelet: volt lelkiismeretes történetírás is a hellenista korban; példa rá különösen Polybios. Különbösen is a Lk.-ev.-ot nem szabad hellenista történeti munkának tekinteni, mert a hellenista életrajzirodalomnak karystosi Antigonos (Kr. e. III. század) óta egyik jellegzetes vonása, a főhős fejlődésének kidomborítása, teljesen hiányzik nála (W. Aly: Gesch. d. griech. Liter., 1925. 259—60). — A másodikra azt kell felelnünk, hogy Lk. evangéliuma sokkal jobban magán viseli a szerző egyéni sajátosságainak bélyegét, hogysem pusztá gyűjteményes munkának lehetne tartani («Sammelwerk»). Lk. amellett lelkiismeretes író; bizonyítja ezt az is, hogy forrásait gondosan követi (pl. Mk.-t). Az egy-két történeti tévedés, amelyet a kritika Lk.-nak tulajdonított, nem tévedés.

Ilyen pl. a lukácsi *Jézus-családja* különbözése a Mt.-féltől (Mt. 1, 1—16 és Lk. 3, 23—38). Lk.-nál ugyanis Dávidtól kezdve teljesen más nevek szerepelnek ősök gyanánt Salathiel és Zorobábelig, akiktől kezdve egészen Sz. József, még atyját is beleértve, megint más neveket olvasunk. A sokat körülvitatott kérdés legegyszerűbb megoldása szerintünk még mindig az, amelyet Julius Africanus (230 k.) Sz. József rokonainak utódaitól hallott, hogy t. i. József-

nek valóban két atyja volt, Héli (Lk. szerint), aki gyermek nélkül halt meg és ezért özvegyét a zsidó sógorsági törvény értelmében mostohatestvére, Jákob (Mt.) vette el. Ez a levirátusi házasság a családfában már egyszer szintén előfordult (Salathiel szüleinél).

A másik, legalaposabban E. Schüretről (Gesch. des jüdischen Volkes I², 1901, 510—43) felvetett nehézség az, hogy Lk. 2, 1—5 szerint Cyrinus (Κυρήνιος), azaz *P. Sulpicius Quirinius*, Syria «vezére» (ἡγεμονεύων) alatt még N. Heródes életében census (adózás céljából történő összeírás) volt Judeában. Már pedig Quirinius jóval Krisztus születése után volt Syria proconsula (6—10) és akkor volt is census, amely Judeában galileai Judás lázadására szolgáltatott okot. Ezért feltételezték, hogy Lk. ezt a Kr. születése utáni censust tévedésből Krisztus születése idejére, N. Heródes korába teszi. Római történetíró nem szól ugyan Heródes ideje alatt történt censusról, de tisztán történeti szemmel nézve is nem szabad pusztán profán emlékek hiánya miatt Lk.-ot tévedéssel vádolni. Kitűnő példa erre 3, 1, hol Lk. azt állítja, hogy Lysanias Abilina negyedes fejedelme volt Krisztus nyilvános működésének kezdetén (Kr. u. 26 k.). Mivel profán emlékek csak Ituraea királyáról, Lysaniasról († Kr. előtt 34) tudtak, Lk.-ot vaskos tévedéssel vádolták 1912-ig, amikor a régi Abila város romjai közt egy feliratot találtak, mely Tiberius korában (Kr. u. 14—29) Lysanias nevű tetrarcháról beszél.

A Quirinius-kérdés véglegesen megoldva még sincsen, de nagyon jó hipotézisszerű felelet kínálkozik rá. Quirinius Kr. e. 8. ugyanis biztosan Keleten volt katonai küldetésben Syria egy részében, Ciliciában. Mi sem akadályoz annak feltevésében, hogy C. Sentius Saturninus Syria proconsulja Kr. e. 9—6. őt használta fel, mint katonát, azon census megajtására, amelynek megtörténtéről Tertullianus szól. (L. bővebben Székely, Krisztus születésének éve és a keresztény időszámítás. Budapest. 1922. 80—100.)

2. Az evangélium *megírásának helye* kétséges. Egy assiuti kápolna kopt nyelvű felirata szerint Görögországban, Achaiában írta volna Lk. evangéliumát. Hasonló-

képen nyilatkozik a Prolog. Monarchian. is. Lagrange (XVIII. p.) azt tartja, hogy nincs semmi, amivel ezt a viszonylag régi hagyományt meg lehetne cáfolni.

5. Az Apostolok Cselekedeteinek könyve.

Szent Lukács ezen második művének sem adott címet. A görög kéziratok Πράξεις (τῶν) Ἀποστόλων (= az apostolok cselekedetei), a latinok Actus Apostolorum ugyanazon jelentésű nevet adják neki, de előfordul az Acta Apostolorum elnevezés is (= apostolokról szóló feljegyzések).

a) Az Apostolok Cselekedeteinek gondolatmenete.

A mű *gondolatmenete* azt szemlélteti, hogyan indult el a keresztény vallás diadalútjára Jeruzsálemből egészen Rómáig, a birodalom középpontjáig. Mintegy igazolja tehát a mű Krisztus azon szavát, melyet Lk. műve elején közöl: «Tanuim lesztek Jeruzsálemben, egész Judeában és Szamariában és a föld határáig» (1, 8).

Legelfogadhatóbbnak tetszik nekünk C. H. Turner felosztása. Az Apcs. elmondja, hogy hogyan terjedt el a kereszténység fokról-fokra mindig nagyobb körben, és így hat stádiumot különböztet meg, amelyeknek végén mindig összefoglalja egy mondattal az eredményt. Felhozza a további elterjedés közvetlen okát és körülményeit.

Az 1. rész: Az Egyház születése és elterjedése Jeruzsálemben (1, 1—6, 6). Összefoglalás: «Az Úr ígéje pedig terjedt, úgyhogy a tanítványok száma igen megszorodott Jeruzsálemben, sőt nagy tömeg pap is meghódolt a hitnek» (6, 7). — A 2. rész elmondja az Egyház elterjedését Palesztinában (6, 8—9, 30). Összefoglalás: «Az Egyháznak pedig egész Judeában és Szamariában békéje volt és gyarapodott az Úr félelmében járva s a Szentlélek vigasztalásával eltelve» (9, 31). — A 3. rész elbeszéli, hogy hogyan jutott el az evangélium Antiocheiába (9, 32—12, 23). Összefoglalás:

«Az Úr igéje pedig nőtt és sokasodott» 12, 24). — A 4. rész az Egyháznak Kisásziában történt térfoglalásáról szól (12, 25—16, 4). Összefoglalás: «Igy az egyházak megerősödtek a hitben és gyarapodtak számban napról-napra» (16, 5.) — Az 5. rész az Egyház európai hódításairól beszél (16, 6—19, 19). Összefoglalás: «Ekképen az Úrnak igéje hatalmasan gyarapodott és megerősödött» (19, 20). — A 6. rész elmondja, mily körülmények játszottak közre abban, hogy a nemzetek apostola, Sz. Pál, az írónak, Lk.-nak kíséretében egészen Rómáig elvigye az evangéliumot és az utat is leírja (19, 21—28, 30). Összefoglalás: «Közben hirdette az Isten országát s tanította teljes bátorsággal és tilalom nélkül, ami az Úr Jézus Krisztusról szól» (28, 31).

b) *Az Apostolok Cselekedeteinek nyelvezete.*

Az Apcs. *nyelve* még inkább hellén íróra vall, mint az evangéliumé. Az *atticizáló hajlam* itt még erősebb, mint első művénél filológusok megállapítása szerint (F. Blass, *Acta Apost.* 18 p.). Szókincse ezért nagy részben egyezik más görög írókéval; 67% egyezést talál Cadbury (5 p.) a színműírókkal, 68%-ot a hellenista papyrusokkal, 70%-ot Lukianossszal, 85%-ot Plutarchossszal Harnack ítélete szerint az Apcs. «eine schriftstellerische Leistung ersten Ranges im Aufbau nicht minder, wie im Stil» (Lk. der Arzt 102). Stílusában drámai hajlamot árul el, oly mozgalmas. Itt is megvan azonban Lk. előszeretete a LXX utánzására (*biblicizmusok*). Más a nyelve, ha a hellének apostoláról, Pálról beszél, mintha Péterről, Jeruzsálemről, zsidó dolgokról szól (F. Blass). Egy sereg új jelentésű szó van az Apcs.-ben, amelyek keresztény *műkifejezések*ké váltak.

Atticizáló irányát példaképen szemlélteti a γῆ, τὴ használata (170, καὶ csak 61); πρὸς 58-szor accusativus-vonzattal és nem dativusszal. Egyetlen példa az újszövetségben πρὸς genitivusszal (27, 34). E művében is használja az optativust; csak itt εἴη jövőidejű infinitivusát (J. Viteau).

Új, keresztény *műszavakat* E. Jacquier (Les actes des apôtres. Paris, 1926. LXXXXIX p) állít össze. Ilyenek pl. ódós vallás, vagy kereszténység jelentésben, ᾠδολόγος = hitsorsos, βαπτίζειν = keresztelni, ἐπισκοπος = pap vagy püspök, μισάνοια = bánat stb.

c) *Az Apostolok Cselekedeteinek jellege.*

1. Lk. második művét ugyanazon olvasóknak szánta, mint evangéliumát: hellenista keresztény köröknek és ugyancsak Theophilosnak ajánlotta. Ezt ugyanazon jellemző tulajdonságok árulják el, mint az evangéliumnál.

2. A *mű jellegét* vizsgálva hangsúlyozzuk, hogy amint az evangélium sem pusztán történetkönyv, úgy az Apcs. sem az. Nem mondható semmiképen, hogy Lk. a keresztény Egyház gyermekkorának történetét akarta megírni, mert ehhez műve túlságosan hézagos volna. Lk. célzatának megfelelően válogat ki mindent e történeti anyagból és inkább egyes eseményeket rajzol és állít össze, mintsem összefüggő, fejlődő történetet ír.

Történeti szempontból fontos eseményeket épen csak hogy megemlít, mint pl. I. Heródes Agrippa keresztényüldözését (12, 1); Pál életének kronológiáját hiányosan közli; Péter további sorsáról, valamint a többi apostol működéséről semmit sem szól; Sz. Pál évekig tartó korinthosi és ephesosi tartózkodásáról és működéséről is csak egy-két, szélesen folyó elbeszélésben emlékezik meg.

Az Apcs. jellegét E. Jacquier határozza meg legjobban (CVII—X.) Az első mű Jézusnak, a világ Megváltójának evangéliuma, a második a *Szentléleknek evangéliuma*. Több mint húszszor szerepel a Szentlélek: ő tölti el az apostolokat, majd az új hívőket; ő beszél, ő parancsol, enged meg vagy tilt valamit. Az Apcs. bemutatja, hogyan működik a Szentlélek az Egyházban, hogyan terjeszti el az Egyházat az egész világon, Jeruzsálemtől

kezdve Rómáig. Ennek a főcélzatnak szemléltetésére írta Lk. második könyvét.

3. Itt is megvan azonban az *apologetikus mellékcl*, mint az evangéliumnál. Lk. nyilvánvalóan kimutatja azt is, hogy az államhatalomnak az új vallástól nem kell félnie. Theophilos, mint valószínűen közigazgatási tényező és jogász, megtalálhatta ebben a műben annak illusztrálását is, hogy nem tesznek a keresztyények semmi üldözéseméltót és az igazságos bírák fel is mentik őket. Még Rómában is szabadon hirdethette Szent Pál a vallást. Római hivatalnokok, katonatisztek hívökké lesznek vagy jól bánnak Pállal, aki a keresztyénség terjesztésében a representative man, többször csak a zsidók miatt üldözik. (Jackson-Lake: The acts of the ap. II, 177).

Ilyen hangsúlyozott *jelmentések*, elbocsátások: Pétert és és Jánost a synedrion elbocsátja (4, 21), majd Gamaliel ugyanitt védi őket (5, 34—39); a philippoibeli városi magistratus bocsánatot kér s elbocsátja Pált (16, 35—40); hasonlóképen Thessaloniké vezetői, politarchái (17, 9); Gallio, Achaia proconsulja Korinthosban menti fel Pált és vádlóit elkergeti (18, 14—16). Ephesosban a népcsödületet le lehetett csillapítani és így a kezük ügyébe került keresztyényeket nem bántották (19, 35. 40).

Római hivatalnokok, katonatisztek megtérnek: Cornelius centurio (10), Sergius Paulus proconsul (13, 7 k.), egyes epikureus és stoikus bölcselek (17, 18. 34). Mások jól bánnak legalább Pállal: Lysias tribunus megmenti és később is jóindulatúan kezeli (21, 32; 22, 29; 23, 23 k.), hasonlóan cselekszik a római hajóuton a parancsnok, Julius centurio is (16, 3; 27, 43). Felix, Judea procurator, jól bánik vele (24, 23), valamint Poplios, Melité-sziget elöljárója (28, 7) is. II. Agrippa király és Festus megállapodnak Caesareában, hogy Pál «semmi olyat, ami halálbüntetést vagy bilincset érdemelne, nem tett» (26, 31).

Néha a zsidók az okai, hogy üldözik a keresztyényeket: I. Heródes Agrippa, hogy tessék a zsidóknak, az id. Jakabot kivégezteti, Pétert börtönbe veti (12, 3); Thessalonikében

a zsidók vádolják be és hurcolják Pált a politarchák elé (17, 5 k.) ; Portius Festus procurator, csak hogy a zsidóknak kedveskedjék, Pált bilincseiben hagyja (24, 27 ; 25, 9).

4. Az Apcs. célzatáról másképen gondolkozott *M. Schneckenburger* (1841). Szerinte az Apcs. a «paulinizmus» apológiája a «judaizmus» ellen. Lk. mindenképen azon van, hogy Pált a judaizmus fejéhez, Péterhez hasonló gondolkodásúnak mutassa. Kiemeli Pálnak a mózesi törvényhez való ragaszkodását, elhallgatja a mózesi törvény rituális része ellen folytatott harcát. Az őskereszténység első századában voltak ugyanis ellentétek a zsidóságból megtértek és a pogányságból megtértek között. A zsidókeresztények azt akarták, hogy a pogánykeresztények is vegyék fel a körülmetélést és vele a mózesi törvényt, amelyet a zsidókeresztények a templom és a szent város pusztulásáig (70) meg is tartottak. Az apostoli zsinat (50—1) Jeruzsálemben azonban úgy döntött, hogy a mózesi törvény többé nem kötelező. Szent Pálnak sokat kellett harcolnia ezen tétel igazságáért azon zsidózó hajlamú emberekkel szemben, akik egyházaiban minduntalan konkolyt hintettek az evangélium vetése közé. Egy ízben, *nem elméleti*, hanem *gyakorlati* magatartása miatt Antiocheiában Pál Sz. Péternek is hevesen ellenállott. Sz. Péter ugyanis a pogánykeresztény testvérekkel együtt élt, mikor azonban Judeából zsidókeresztények értek Antiocheiába, a rituális törvényekre való tekintettel nem tartott fenn többé asztalközösséget a pogánykeresztényekkel. Sz. Pál ezt az eljárást helytelenítette. Ezt az egy konkrét esetet leszámítva, Péter és Pál között nagyobb ellentét sohasem volt a rituális kérdésben.

Schneckenburger felfogására alapítva építette ki *F. Chr. Baur* sajátos rendszerét ; az ú. n. «Tendenzhypothese»-t : Az Apcs. késői, II. századi szerzője, semmi esetre sem Lk., Pált és Pétert kibékíti egymással. Az áthidalhatatlan ellentétet — valójában persze nem volt soha

ilyen — azzal akarja a szerző eltüntetni, hogy Pétert a pogányság mellett engedi állást foglalni (Cornelius centurió megtérése; 10. fej.), Pált pedig mint igazhitű zsidót jellemzi. A szerző tudatos történelemhamisítást követett el szerinte. A petrinizmus (judaizmus) és paulinizmus közti állítólagos éles harc azután Baur kezében az újszövetségi irodalom kritikájának próbaköve lett. Minél inkább megvan ez a harc egy újszövetségi iratban, annál régebb, esetleg épen hiteles is az irat, minél jobban hiányzik, annál gyanusabb. Baur ezen alaptételét és tévedését tették magukévá követői, az ú. n. *tübingai iskola* tagjai (E. Zeller, F. Overbeck, A. Hilgenfeld, Wittichen, A. Hausrath stb.)

A tübingai iskolának újszövetségi történet szemlélete nagyon egyoldalú és amellett homokra épült. A hivatalos Egyházban sohasem volt elméleti ellentét a körül, hogy a rituális törvény nem kötelező; magánemberek voltak, akik azt hirdették, és Pál mint eretnekeket üldözi ezeket. Az egy antiocheiai eset alkalmatlan annak bizonyítására, hogy Péter és Pál ily alapvető fontosságú kérdésben nem értettek volna egyet. Más bizonyítékot pedig nem tud felhozni a tübingai irányzat tétele bizonyítására. Így tehát a tübingai irányzatnak «felfogása egy eszmékben páratlanul gazdag kornak egyetlen részletkérdés alapján való megítélését jelentette» (Kiss Jenő: Theol. Szemle. 2. [1926] 943).

d) *Az Apostolok Cselekedeteinek szövege.*

Az Apcs. szövege külön problémát vet fel, amely ily mértékben az evangéliumoknál nincsen meg. Az Apcs. meglévő kéziratai ugyanis két csoportra oszlanak. Az egyik csoport — vagy szövegrecenzió, vagy nyugati (w) csoport — hosszabb a manap már a IV—V. század óta használnál; sok oly adat van benne, amely a másik, az ú. n. keleti recenzióból (α) hiányzik. Így pl. 12, 10 a jeru-

zsálemi Antonia várból levezető lépcsők számát közli : «leszálltak a 7 lépcsőn» ; 17, 15-höz hozzáfűzi ahhoz, hogy Athénig vezették a testvérek Pált : «Átment Thessalián, mert tilalmat kapott, hogy náluk hirdesse az igét».

A kétféle, eltérő szövegrecenzió keletkezését *Fr. Blass* úgy magyarázza, hogy mindkettő Lk. kezéből került ki. A hosszabbat írta először, mikor művét Theophilosnak ajánlotta, átjavította és itt-ott rövidített rajta. Az ókorban is, akárcsak most, volt a könyveknek újabb változtatott : bővített, vagy rövidített kiadása. Így pl. Demosthenes III. Philippikáját, Aristophanes «Felhők» című vígjátékát kétszer, Tertullianusnak Markion ellen írt művét háromszor adták ki. *A. Harnack* hivatkozik viszont a nyugati recenzióknak több helyen világosan megnyilvánuló másodlagos jellegére és ezért az eredeti szövegnek sokakkal együtt a keleti recenziót tartja, a nyugati szöveg pedig semmi más, mint a keletibe a II. század folyamán történő betoldások által keletkezett szöveg.

e) *Az Apostolok Cselekedeteinek forrásai.*

1. Az Apcs. *forrásainak* vizsgálatánál különbséget kell tennünk annak kétféle rétege között. Vannak ugyanis részek, ahol az író azt tünteti fel, hogy az eseményeknél ő is jelen volt. Ezt azáltal teszi, hogy többes első személyben beszél : ἡμεῖς : *mi*. E részleteket a többivel szemben, melyben harmadik személyben mondja el az eseményeket, «*más részeknek*» nevezték el. (Wirberichte, we-sections, parties en nous). Ezek a következők (jelzésük *M*) :

M_1 = Apcs. 16, 10—17 : Pál II. útjának Troastól Philippoiig terjedő részlete.

M_2 = Apcs. 20, 5—15 : Pál III. útjának Philippoitól Miletosig és (20, 16—38 a miletosi események).

M_3 = Apcs. 21, 1—18 : Miletostól Jeruzsálemig terjedő szakasza.

M_4 = Apcs. 27, 1—28, 16 : Pál tengeri útja Caesareából Rómába.

E részletek annyira összefüggők, hogy világosan látjuk, hogy Lk. Philippoiban maradt hátra a II. úton és a III. út befejezésekor onnan kísérté az apostolt Jeruzsálembe. Józan ésszel nem lehet ezt véletlennek mondani ; más magyarázat itt nem tételezhető fel, mint hogy Lk. ezen eseményeknél Pállal együtt volt. Ezek forrása tehát Lk. saját tapasztalata.

2. A többi résznek forrásaira nézve nem lehet mindig biztosat mondani. Legalább szóbeli forrásokat okvetlenül fel kell tételezni, hiszen az Apcs. első felében elbeszélte események évtizedekkel Lk. ideje előtt történtek. A. Wikenhauser (*Die Apg. u. ihr Geschichtswert*. Münst. i. W., 1921. 58—87) vizsgálja az Apcs. kútfőit.

Szóbeli források gyanánt a következőket jelöli meg : A «mi-s részek» megmutatják, hogy Lk. milyen személyiségekkel érintkezett. A II. úton Silasszal és Timotheossal ; a III. útnak Philippoitól Jeruzsálem felé tartó szakaszán együtt volt Pál kísérelével ; ezek : Sopater, Aristarchos, Secundus, Gaius, Timotheos, Tychikos, Trophimos. Apcs. 19, 29-ben érthetetlen volna Gaius és Aristarchos nevének külön említése, hogy őket az ephesosi népharag kitörésekor a theatronba hurcolták, ha ezt nem azért tette, hogy ezzel megjelölje az ezen eseményről szóló elbeszélésének forrását. Jeruzsálembe menet Caesareában Philippos diakonusnál száll meg, tőle magától tudhatta tehát meg Apcs. 8. eseményét, ahol Philippos a főalak s általában a hét diakonusról szóló dolgokat. Ugyanitt találkozott Agabos prófétával (21, 10, v. ö. 11, 28). Ugyancsak az úton találkozik még a kyprosi Mnasonnal.

Jeruzsálembe találkozik az ifj. Jakabbal és a presbyterekkel (21, 18). Ezekről hallhatta a jeruzsálemi eseményeket. A hosszú tengeri úton, majd Rómában, együtt volt Sz. Pállal, akitől életének minden egyes részletét pontosan megtudhatta. Az első római fogságból írt szentpáli levelek tanúsága szerint együtt volt Pál több tanítványával, rész-

ben kísérijével: Aristarchos, Justus, Epaphras, Demas nevűekkel. Nagyon fontos, hogy itt Mk.-kal együtt is volt, mert így legalább is közvetve Péterrel érintkezik, bár bizonyosra vehető, hogy Rómában Péterrel is sokszor találkozhatott.

Lk. két művében a *Heródes-dinasztiáról* feldolgozott fel-tűnően sok anyag mutatja, hogy neki erre vonatkozóan külön forrásai voltak. Ezek közé tartozik valószínűleg Manahen, kiről Lk. megemlíti, hogy Heródes Antipas tejtestvére (Apcs. 13, 1) és a Jézust kísérő nők között Johanna, kit «Kúza, Heródes helytartója feleségének» mond (Ev. 8, 3).

3. Lk.-nak tehát az események legközvetlenebb tanui-val volt személyes összeköttetése. Mindazonáltal fel kell tételezni az Apcs.-nél, hogy Lk. *írott kútfőket* is felhasznált. Az 1—12-ben aramaizmusok is vannak, nemcsak az ismert lukácsi biblicizmusok; ez pedig legegyszerűbben azzal magyarázható, hogy eredetileg arámul írt források álltak Lk. rendelkezésére. Annyi részletadatot közöl továbbá, hogy azokat mind lehetetlen bárkinek is emlékezetben megtartani (pl. 1, 13; 2, 9—11; 2, 41; 4, 4. 6; 6, 5; 13, 1). Végül oly hosszú beszédek vannak az Apcs.-ben (leghosszabb Sz. István diákonusé 7, 2—53), hogy azoknak pusztán az emlékezet semmiképen sem lehet megőrzője. Ezen okoknál fogva B. L. Königsmann óta (1798) írott kútfőket is szokásos feltételezni, mint az Apcs. forrásait, bár ezeket megállapítani nem sikerült.

Schwanbeck próbált kútfőket megkülönböztetni (1847). Lk. szerinte felhasznált egy Péter-életrajzot, egy Barnabás-biografiát, egy Silas-féle memorandumot, egy-két részlet-történetről szóló feljegyzést (pl. István története: 7. fejezet). Újabban, a tübingai tétel szellemének megfelelően Bernh. Weiss, J. Weiss és R. Spitta egy zsidókeresztény és egy «paulinus» kútfő felhasználását állítják. Soha sem lesz lehetséges az Apcs.-ből pusztán magából a forrásokat megállapítani, mivel a szerző írói egyénisége minden részt áthat.

Konkrét forrásokat is próbáltak megnevezni. Konzerva-

tiv részről Sz. Pál leveleire szoktak hivatkozni. Kétségtelen, hogy nagy megegyezés található ezek s az Apcs. között gondolati és tárgyi tekintetben; ellentmondás nincs a két író között. Hogy azonban Lk. az Apcs.-hez irodalmilag is felhasználta-e a leveleket, kétséges, mivel Lk. a leveleknek számos történeti adatát nem értékesíti művében. — M. Krenkel (1894) azt állította, hogy *Flavius Josephus* «Zsidó régiségek» (megjelent Kr. u. 93—94.) című művét használta Lk. Igaz, hogy sok tárgyi egyezés van a két mű között, de ez alapulhat a tények valóságán és nem tételhez fel szükségképen irodalmi függést. Lk. függetlenségét bizonyítja, hogy sok történeti tényt közöl az Apcs., amelyről Josephus nem szól; az eltérésekben pedig Lk. megbízhatóbb.

f) *Az Apostolok Cselekedeteinek irodalmi hitelessége.*

1. Az Apcs. *irodalmi hitelességét* ugyanazon két tanu bizonyítja, amely az evangéliuméről is tanuskodik. A Muratori-töredék így nyilatkozik (34—36): «Minden apostol feljegyzései (cselekedetei?) egy könyvben vannak megírva. Lk. a kegyelmes Theophilos számára összefoglalja, ami az ő jelenléte mellett történt.» Irenaios (Adv. haer. III, 14, 1) ezt mondja: «Mivel mindennél ott volt Lk., gondosan megírta ezeket, aminthogy sem hazugnak, sem felfuvalkodottnak nem lehet mondani.» A II. sz. végétől kezdve az Apcs.-t az egyházi írók mind Lk.-nak tulajdonítják.

2. *Belső érveléssel* is kimutatható, hogy Lk. szerzője a műnek. Az evangéliumnál előhozott belső érvek az Apcs.-re is állanak. (L. fönt 78. l.) Ezenkívül még külön az Apcs.-re vonatkozóan is bizonyítható, hogy Lk. írta (Jacquier, Actes LVII—LXVII). Az Apcs.-t ugyanis oly ember írta, aki szemtanuja és kísérője volt Sz. Pálnak. A «mi-s részeknek» csak az lehet a magyarázata, hogy a szerző is jelen volt a bennük elmondott eseményeknél, nem pedig az, hogy csupán stílust változtatott. Az a tény, hogy az első személyes részek ekként mégis egy műben a harmadik

személyűekkel váltakoznak, az antik irodalomban ép úgy (Cicero, ad Attic. V, 20; ad Caton. XV, 4), előfordul, mint az ószövetség irodalmában (Ezdrás és Nehemiás).

Ez az ütitárs *Lk. volt*, más nem lehetett. A négy főbb utitárs közül nem lehet *Timotheos*, mert 20, 5 («mi-s részlet») az első személyben beszélő szerző megkülönbözteti magát tőle, valamint az egész társaságtól. Pál kísérőiről szól ugyanis 20, 4: Sopater, Aristarchos, Secundus, Gaios, Timotheus, Tychikos, Trophimos. 20, 5 pedig ezt mondja: «*Ezek előrementek és megvártak minket Troasban*». Mindezen kísérők tehát nem lehetnek már a «mi-s részek» szerzői. Nem jöhet szóba, mint szerző, *Titus* és *Silas*, mivel ők a III. apostoli úton nem voltak Pállal együtt, holott két «mi-s részlet» (M_2 és M_3) erről az útról szól; azonkívül Rómában sem voltak együtt Pállal, holott M_4 szerint a szerző elkísérte Pált Rómába. *Lk.* valóban ott is van Pállal a római fogságban. (L. fönt 60. l.)

Mivel a mi-s részeknek és a harmadik személyben elbeszélteknek stílusa és nyelve egyezik egymás között és a *Lk.* evangéliumáéval, világos, hogy az egész Apcs.-nek *Lk.* a szerzője.

Az egész útinaplóban (azaz M_1 , M_2 , M_3 , M_4 -ben) 107 szó van, amely csupán az Apcs. többi részében, vagy a *Lk.*-ev.-ban található meg. Jacquier nem habozik kimondani (LXVII), hogy éppen az útinaplóban leglukánusabb a stílus, ami tulajdonképpen érthető is, hiszen éppen ezekben független a saját tapasztalás következtében más forrásoktól.

g) *Az Apostolok Cselekedeteinek történeti hitelessége.*

1. Az Apcs. *történeti hitelességét* az bizonyítja, hogy a történeti emlékek is igazolják. Oly esetek is voltak, amikor *Lk.*-ot történeti tévedéssel vádolták és a tudomány haladása éppen igazságát derítette ki. Minden szereplő római hivatalnoknak pontos címét adja meg; ismeri a pro-

vinciák határait és egymáshoz való viszonyát ; jól ismeri a római polgárjog következményeit, az ókori hajózást.

A *hivatalnokok* kérdésében pl. tudja, hogy a provinciák-nak kétféle, különböző jelleggel felruházott feje lehetett. Augustus óta ugyanis voltak a császártól és a senatustól adományozott provinciák. A császári provincia feje propraetor (ἀντισπάρτηγος) volt, a senatusié proconsul (ἀνδρόπατος), Lk. mindig a megfelelő címet adja meg. De Wette 1841-ben még azt mondta, hogy Lk. téved, mikor Kypros főhivatalnokát proconsulnak nevezi (13, 7. 8. 12), de már néhány év múlva kitűnt, hogy Lk.-nak igaza volt. Hasonlóképpen, az egykorú görög feliratok tanúsága szerint, helyesen nevezi Thessaloniké vezetőit politarcháknak (17, 6—8), Ephesosban asiarcháknak (19, 31), Melité fejét «a sziget első emberének» (28, 7). — A *provinciák határait* nézve jellemző példa Ikonion esete, amelyet Lk. Lykaonia városaitól megkülönböztet (14, 6). Eddig azt tartották, hogy épen Lykaonia fővárosa volt és Lk.-ot tévedésről vádolták, vagy azt tartották, hogy Lk. a népies felfogást követve, mely phrygiai városnak mondta, nem számította a lykaoniai városok közé. W. Ramsay (The bearing of recent discovery on the N. T.⁴ London, 1920. 53—78) kimutatta, hogy Lk.-nak teljesen igaza volt. Xenophon, Plinius és a Ramsaytól Koniehnél talált emlékek bizonyítják, hogy Ikonion tényleg nem volt lykaoniai város, hanem phrygiai. — A *római polgárjog* következményeit is helyesen vázolja a szerző. A hivatalnokok mindig megijednek, mikor Pált megveretik és megtudják, hogy római polgár (pl. 16, 39 ; 22, 29), hiszen annak számukra súlyos következményei lehettek, hiszen már Cicero megmondta, hogy bűn egy római polgárt megköztöztetni, gonoszság megveretni (in Verrem). Mihelyt Pál fellebbez, azonnal felfüggesztik az ítélelhozatalt (25, 10—12), mert kötelesség volt már a köztársaság korában a római polgárt a birodalom bármely részéből, ha óhajtották, Rómába vitetni (lex Porcia, leges Sempronianae). — Az *ókori hajózást* oly pontosan ismeri Lk., hogy a római hajóút leírása (M₄) csak szemtanutól eredhet. Helyesen mondja Hadriasnak

(Adriai-tenger) még a Kréta- és Melité-szigete közti tengert is, mert az ő korában valóban így nevezték (Ptolemaios ókori földrajzi író szerint).

2. Az Apcs. történeti hitelességét újabban különösen két érveléssel szokták támadni. A racionalizmus megütközik a számos, száznál több *csodán*. Világos, hogy ennek egyedül a racionalista előítélet az oka, mely elveti a csodákat. Mivel azonban csak a racionalista bölcselet szerint lehetetlen a csoda, a tapasztalat szerint pedig annyira lehetséges, hogy még ma is történnek csodák az Egyházban, mi sem természetesebb, hogy az Egyház keletkezésekor is voltak.

Gyakran emlegetik az Apcs.-ben közölt *beszédeket* is, amelyekről azt tartják, hogy a szerző szabad kompozíciói. Hasonlóan gondolkodnak a két levélről is (15, 23—29 az apostoli zsinat levele és 23, 26—30 Lysias tribunus levele). A. Wikenhauser ezt a kérdést is alapos tanulmány tárgyává tette (87—91, 146—156). Igaz, hogy az antik történetíróknál Thukydides óta szokásos szabadon komponált beszédek beillesztése a történeti művekbe. Thukydidesnél a beszédek a szöveg $\frac{1}{5}$ -ét teszik. Így tesz Livius is, aki valóban elmondott beszédeket fel sem vesz, hogy a stílusegységet meg ne bontsa. Hellenista zsidók, mint Flav. Josephus, követik azt a példát. A beszédek a mai korjellemzésnek felelnek meg sokszor; azt mutatják, hogyan gondolkozott az illető korról a történetíró. A levél és az akta is sokszor csak kompozíció (pl. Thukydides Nikias-levele: VII, 11—15). Igaz az is, hogy Apcs. $\frac{1}{4}$ része beszéd (Péter 7, Pál 7, István, Jakab, Gama-liel, Tertullus 1—1 beszédet mond benne). Arra azonban nincs bizonyíték, hogy a beszédeket Lk. maga költötte. Ennek ellenkezőjét mutatja az a tény, hogy Sz. Pál és Sz. Péter, valamint István beszédei erősen különböznek egymástól. Nevezet szerint éppen az első vértanu beszéde egészen egyéni jellegű. A beszédek egy részét

Lk. maga hallhatta (Pál miletosi búcsúbeszédét, jeruzsálemi és esetleg caesareai védőbeszédét). A többire nézve tudósítójának kellett lenni, aki azonban természetesen nem szavakat jegyzett gyorsírással, hanem többé-kevésbé röviden a gondolatmenetet adta csak vissza. Lk. stiláris szempontból művészi szabadsággal bánt az anyaggal, amint azt a sokban azonos nyelvi jelleg bizonyítja.

h) *A synoptikus művek keletkezésének ideje.*

A synoptikus evangéliumok és az Apcs. keletkezésének ideje egymással szoros összefüggésben van. Megállapítható ugyanis köztük a keletkezési sorrend, továbbá az Apcs. megírásának ideje. Így tehát megközelítőleg megtudjuk a synoptikusok keletkezésének idejét is.

1. A synoptikus szerzők négy művének *viszonylagos keletkezési idejét*, másszóval sorrendjüket meg lehet állapítani. A Lk.-evangéliumot maga a szerző nevezi az Apcs.-hez viszonyítva «első beszédnek» (Apcs. 1, 1 *πρῶτος λόγος*). Láttuk továbbá, hogy Mk. ismerte és felhasználta Mt. evangéliumát, Lk. pedig biztosan használta Mk. művét és Mt.-nak legalább is kivonatát (l. fönt 72—75. l.). A sorrend tehát: Mt., Mk., Lk., Apcs.

Ezt a belső megfontolások alapján megállapított sorrendet annál is inkább valódinak kell tartanunk, mert a *történeti hagyomány* is ezt ismeri.

Már a *Muratori-töredék* harmadiknak mondja Lk. evangéliumát. *Irenaios* is (Adv. Haer. III, 1, 1 görög szövegét megőrizte Euseb. H. E. V, 8, 2) így állapítja meg az evangéliumok keletkezésének sorrendjét: Mt, Mk., Lk.; *Origenes* pedig ekként nyilatkozik: «Amint az ember a négy evangéliumról e hagyomány által megtudja, . . . az elsőt megírta a valamikor vámos, később pedig Matthaïos, aki kiadta azt azok számára, kik a zsidóságból hívőkké lettek, héber

betűkkel megírva. A második pedig Márké, amint Péter magyarázta neki, mikor írta. És a harmadik evangélium Lukácsé, amelyet Pál dicsér s mely a pogányok közül megtértek számára készült; mindenki számára Jánosé» (Eus. E. H. VI, 25, 4—6). Origenes után a Mt., Mk., Lk. sorrend általánossá válik.

2. Az *Apcs. megírásának ideje* szintén megállapítható. Feltételezzük természetesen az Apcs. hitelességét, hogy valóban Lk., Pál tanítványa és kísérője írta. Az Apcs.-t Sz. Pál római fogságának második éve előtt nem írhatta meg a szerző, hiszen még részletesen elmondja Lk. az apostollal együtt tett tengeri utat, a római tartózkodásról pedig megjegyzi, hogy Pál két évig maradt fogva (Apcs. 28, 30). Viszont jóval később sem írhatta Lk. az Apcs.-t, mivel különben teljesen érthetetlen volna a mű befejezése, amely Sz. Pált fogságában hagyja és egy szóval sem emlékezik meg arról, hogy az apostolnak a császárhoz felebbezett bűnügye hogyan dőlt el: elítélték vagy fölmentették-e? Ennek egyedül az lehet a kielégítő magyarázata, hogy amikor Lk. az Apcs.-t befejezte, még maga sem tudta, mi fog történni mesterével, tehát még a római fogság második éve után megírta művét. A fogság két éve 61—63. 63 nyarán már el kellett dőlni a bűnügynek, mert Nero akkor kezdte el az első keresztényüldözést. Nem marad tehát más idő az Apcs. megírására, mint 63. A hely pedig szükségképen Róma, mert az Apcs. «mi-s részei» (*M₄*) szerint Lk. oda érkezett mesterével és ott is maradt. Így tehát az evangéliumok megírásának idejét is meghatározhatjuk annyiban, hogy az Apcs. előtt, vagyis 63 előtt írták meg őket. Mivel a Mt.-evangélium aligha íródott meg 42—3 előtt (Sz. Pál első útja, I. fönt 41. l.), a synoptikus szerzők művei az I. sz. ötödik és hatodik évtizedeiben keletkeztek.

Két író mond ellen látszólag ezen időmeghatározásnak. Az egyik az imént idézett Irenaios, aki az id. helyen mintha

azt mondaná, hogy Mt. akkor írta evangéliumát, mikor Péter és Pál Rómában hirdették az igét, vagyis 61 után, ekkor került ugyanis Sz. Pál először Rómába (Ματθαῖος... καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων). Aszövegnek igen. absolutusát Harnackszerint ellentétes (adversativ) értelemben kell venni: *míg* Mt. az evangéliumot meg *is* (καὶ) írta, Péter és Pál csupán *hirdette* Rómában.

A másik félreérthető hely *Alexandriai Kelemen* egy szava (Euseb. E. H. VI, 14, 5): «Előbb írták meg (προγεγράφαι) az evangéliumok közül azokat, amelyek a nemzetségfákat tartalmazzák». Mivel Jézus családfái a Mt.- és a Lk.-féle evangéliumban vannak meg, úgy látszik, hogy Alexandriai Kelemen szerint az evangéliumok sorrendje ez volna: Mt., Lk., Mk., Jn. Ám az idézett helyet úgy is lehet érteni, hogy a két családfát tartalmazó evangélium előbb íródott meg, mint a mindegyik után következő, azt nem tartalmazó két evangélium, vagyis Mk. Mt. után, Jn. Lk. után.

6. A synoptikus kérdés.

a) *A probléma lényege.*

Synoptikus kérdésnek nevezik a három synoptikus evangélium egymáshoz való irodalmi viszonyának kérdését. A XVIII. század óta ez az újszövetségi szentírástudománynak egyik legbogosabb kérdése.

Ha ugyanis a három első evangéliumot egymás között, a synoptikusokat viszont a negyedik evangéliummal összevetjük, az eredmény egy szóban kifejezve: concordia discors, meg nem egyező megegyezés (Ruffini). Sz. János evangéliuma tanuskodik arról, hogy az Úr Jézus földi életéről mennyire más képet is lehet festeni, mint azt a synoptikusok tették. A synoptikusok között viszont nagy eltérések vannak. A tényállás a következő.

1. A synoptikusok nagy részben hasonló *anyagot* mondanak el az Úr életéből. Megegyeznek abban, hogy Krisztusnak elsősorban galileai működését mondják el, leszámítva a Jeruzsálemben lejátszódó szenvedéstörténe-

tet. Ebben erősen eltér tőlük a negyedik evangélium, amely a galileai működésből csupán az eucharisztikus beszédet, a kánai menyekzót és a királyi hivatalnok fiának meggyógyulását mondja el (Ján. 6. ; 2, 1—11 ; 4, 46—54). Egyébként a Judeában történetekről beszél. A synoptikusoknak sok közös anyaguk van; vannak elbeszélések, mondások, melyek mindháromnál, ismét mások, amelyek legalább kettejüknél megvannak. Olyan anyag, amely csak egynél van meg, aránylag kevés.

Mt. 1070 verséből kizárólag sajátja 330, $\frac{1}{10}$ rész.

Mk. 677 „ „ „ 68, $\frac{1}{10}$ „

Lk. 1158 „ „ „ 541, $\frac{1}{2}$ „

Ezzel szemben a negyedik evangéliumnak a synoptikusokkal mindössze öt perikópája közös (a kereskedők kiűzése a templomból, Ján. 2, 13—16 ; az első kenyérszaporítás és a vizenjárás, 6, 1—15. 16—21 ; a bethániai vacsora és Krisztus bevonulása Jeruzsálembe, 12, 1—9. 12—19). Kétségtől feltehető megegyezés !

2. Emellett nagy vonalakban megegyezik az anyag *elrendezése* is. A Galileában lejátszódó működés után elmondják az Úr utolsó útját Jeruzsálembe, majd a szenvedés történetét. Egyes perikópák is sokszor ugyanazon sorrendben fordulnak elő a synoptikusoknál, pl. az inaszakadt meggyógyítása, Lévi elhívása, a bűjtől felvett kérdés (Mt. 9, 1—18 ; Mk. 2, 1—22 ; Lk. 5, 17—39).

3. A legfeltűnőbb egyezés abban nyilvánul meg, hogy a synoptikusok elbeszélése nagyon sok esetben *szóról-szóra* azonos. Annál feltűnőbb ez a jelenség, ha megfontoljuk, hogy Krisztus és az evangéliumi szereplők arám nyelven beszéltek és arám nyelven terjedtek eleinte az evangéliumi eseményekről szóló elbeszélések is, a megegyezés pedig ennek az eredetileg arám nyelvű anyagnak azonos görög kifejezésekkel történő előadásában áll. A megegyezés sokszor egészen ritka görög szavak egyöntetű használatára is kiterjed, amelyek helyett

sokszor használhattak volna más szót is. Hogy csak egy példát hozzunk fel, a synoptikusok használják egyedül az ἐπιβλημα szót az alább következő perikópában. Az egész újszövetségben különben nem fordul elő; a görög íróknál pedig nem «folt», hanem «szőnyeg», «fedél» stb. jelentésben használatos. — A megegyezés szemléltethető pl. a bőjt kérdés elmondásában:

MT. 9, 14—17.

Akkor hozzá járulának János tanítványai, mondván: Miért bőjtölünk gyakorta mi és a farizeusok, a te tanítványaid pedig nem bőjtölnek? És mondá nekik Jézus: Csak nem gyászolhat a násznép, míg velők van a vőlegény? De majd eljönnek a napok, mikor elvétetik tőlük a vőlegény, akkor majd bőjtölni fognak. Senki sem tesz ócska ruhára nyers szövethől foltot; mert elveszi teljességét a ruhától és a szakadás rosszabb lesz. Új bort sem töltenek ó tömlőkbe; mert akkor elszakadnak a tömlők, kifoly a bor is, meg a tömlők is tönkremennek; hanem az új bort új tömlőkbe töltik és mind a kettő megmarad.

MK. 2, 18—22.

János tanítványai pedig és a farizeusok bőjtölnek vala. És odajövének mondták neki: Miért bőjtölnek János és a farizeusok tanítványai, a te tanítványaid pedig nem bőjtölnek? És mondá nekik Jézus: Csak nem bőjtölhet a násznép, míg vele van a vőlegény? Ameddig náluk van a vőlegény, nem bőjtölhetnek. Eljönnek azonban a napok, mikor elvétetik tőlük a vőlegény és akkor majd bőjtölnek ama napokban. Senki sem varr ócska ruhára nyers szövethől foltot; máskülönből elveszti az új a régiek teljességét és a szakadás rosszabb lesz. És senki sem tölt új bort ócska tömlőkbe; mert különben a bor szétszakítja a tömlőket és a bor kiömlik, meg a tömlők is elpusztulnak, hanem az új bort új tömlőkbe kell töltetni.

LK. 5, 33—39.

Azok pedig mondták neki: Miért van, hogy János tanítványai sokat bőjtölnek és imádkoznak, hasonlóképpen a farizeusokéi; a tiéd pedig esznek és isznak? Kiknek ő mondá: Csak nem akarjátok bőjtöltetni a násznépet, míg vele van a vőlegény? De eljönnek a napok, mikor elvétetik tőlük a vőlegény, akkor majd bőjtölni fognak ama napokban. Monda pedig hasonlatosságot is nekik: Senki sem hasít új ruhából foltot, hogy azt ócska ruhára vesse; máskülönből az újat is elszakítja; és az ócskához sem illik az újból való folt. És senki sem tölt ó tömlőkbe új bort; mert különben az új bor szétszakítja a tömlőket és az is kifolyik, a tömlők is tönkremennek; hanem az új bort új tömlőkbe kell töltetni, akkor mind a kettő megmarad. És senki, midőn óbort iszik, mindjárt újat nem kíván, mert azt mondja: Jobb az ó.

4. A sok és meglepő, akárhányszor csekélységekben is feltűnő megegyezés mellett a synoptikusoknál vannak eltérések is, amelyeket a sok megegyezés annál inkább kiemel. Megjegyzendő, hogy nincs össze nem egyeztethető ellenmondásokról szó, hanem vagy pusztán verbális eltérésekről, vagy sorrendváltoztatásokról, vagy arról, hogy más-más eseményeket mondanak el, amelyeket nem mindig könnyű a többivel összhangba hozni.

Emlékezzünk pl. rá, hogy Mt. és Lk. az Úr Jézus gyermekkorából különböző eseményeket beszélnek el; hogy más családfát közölnek; hogy a feltámadás utáni Krisztus-jelenéseket is másképpen mondják el. Mt. 10, 10 szerint ne legyen az apostoloknak «se sarujok, se botjuk»; Mk. 6, 8 szerint ellenben «vándorboton kívül ne vigyenek semmit sem az útra». — Különösen érdekes az eltérés a synoptikusoknál a szent eucharisztia rendelkezésének szavai között:

MT. 26, 26—28.

MK. 14, 22. 24.

LK 22, 19. K.

«Vegyétek, egyétek: ez az én testem»...
«Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, az újszövetség, az újszövetség, amely sokakért kiontatja a bűnök bocsánat-jára.»

«Vegyétek: ez az én testem»...
«Ez az én vérem, az újszövetség, amely sokakért kiontatik.»

«Ez az én testem mely értetek adatik; ezt cselekedjétek az én emlékezetemre»...
«Ez a kehely az újszövetség az én vérem által, mely értetek kiontatik.»

5. Nyilvánvalóan vannak itt megoldásra váró kérdések. A keresztény ókor és középkor nem látott itt problémát. A XVIII. században kezdtek először foglalkozni a synoptikus kérdéssel. Megoldandó volna ennek keretében, ismerték-e és használták-e egymást a synoptikusok s ha igen, milyen sorrendben következtek egymásután. Azzal kell-e magyarázni a sok egyezést és eltérést, hogy részben közös forrásokot használtak? Ebben a formában voltak-e meg eredetileg az evangeliumok, amint mi ismerjük őket vagy a kanonikus szöveg már erős átdolgozás-e? Írott kútfőket dolgoztak-e fel vagy pusztán a szóbeli hagyományra támaszkodtak, avagy esetleg

mindkettőre? Ez az egész kérdéskomplexum a synoptikus probléma tárgya.

Előrebocsátjuk, hogy itt történeti és irodalomtörténeti kérdéstről van szó. A módszer különbözősége okozza, hogy a synoptikus kérdés megoldásában szinte két szembenálló parton áll a konzervatív és a racionalista irányzat és legtöbbször melléje beszél egymásnak, de egymást meggyőzni nem tudja. Kétségtelennek tartjuk és azt hisszük, hogy a jövő is igazolni fog bennünket, hogy a helyes történetsszemlélethez a konzervatív felfogás áll közelebb. Ennek ugyanis alapvető pontja az, hogy a synoptikus kérdéskomplexumra is a feleletet elsősorban történeti adatokkal, ú. n. *külső érvekkel* akarja megadni és a belső érveket, azaz a synoptikusokból vettek is ezekhez számítja. Hangsúlyozzuk, hogy nem kell erőszakot elkövetni a külső történeti érvek kedvéért a belsőkön, sok jelenséget simán meg lehet egyeztetni a külső argumentumokkal. Kétségtelen, hogy az irodalomtörténet s a történelmi kutatás minden ága (művészet-, kultúrtörténet stb.) eléggé igazolta a külső érvek előbbrevalóságát a belső érvek fölött. A belső érvek még a legkiválóbb tudósoknál is bizonyos szubjektívitásnak vannak kitéve.

Legyen szabad ezt példával szemléltetni. *Négyesy László* kutatta egy XVI. századi verses szerelmi történetnek, a Lucretiának (Aeneas Sylvius: De duobus amantibus átdolgozása) a szerzőjét. Teljesen biztosnak látszó belső érveket talált amellett, hogy a Lucretiát a fiatal dalszerző levante, báró Dobó Jakab írta. Már-már közzé akarta tenni ezt a felfedezését, mikor oklevelekből megállapíthatta, hogy a Lucretia megírásának évében Dobó még gyermek volt, így tehát ő azt nem írhatta (Irodalomtörténet 5 [1916] 81—86). — A művészettörténelem ismerői tudják, hogy hány-szor tévedett megállapításaiban a nagy *W. Bode*, a német múzeumi élet megteremtője, akkor, amikor stíluskritikai, azaz belső okok alapján ítélte és a külső, történeti érvek rácsáfoltak.

b) *A synoptikus kérdés megoldási kísérletei.*

A synoptikus kérdéssel foglalkozó írók és írások száma légió. Nagy vonásokban vázoljuk csupán a megoldási kísérleteknek történetét.

1. *G. E. Lessing*, a híres német író volt az első, aki a synoptikus kérdést megoldani próbálta (1778, illetőleg 1784). Az ő gondolata az ŐSEVANGÉLIUM-ELMÉLET. Sz. Jeromos említi, hogy az ő idejében még megvolt az ú. n. nazarénus-evangélium, amely azóta elveszett. Lessing azt állította, hogy a három evangélista ezt az ősevangéliumot dolgozta át a maga céljainak megfelelően. Elméletét átvette és kifejlesztette *J. G. Eichhorn* (1794 és 1804); szerinte egy héber vagy arám nyelvű ősevangéliumból kilenc másik keletkezett, ezek között a három synoptikus.

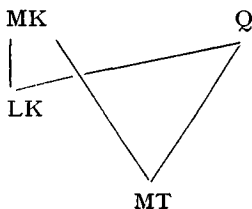
J. J. Griesbach (1783) a kérdést azáltal vélte megoldhatónak, hogy a három evangélista irodalmilag függ egymástól (irodalmi függés vagy HASZNÁLAT-ELMÉLET). Szerinte Mt.-t Lk. követte, Mk. pedig mindkettőnek művét kivonatolta. A használat-elmélet mellett tört lándzsát *L. Hug* katolikus exegéta is (1808), de a sorrend nála: Mt.—Mk.—Lk.

1796-ban új elmélet látott napvilágot. *G. Herder*, a nagy író, a synoptikus kérdést azzal iparkodott megoldani, hogy a szóhagyományra hivatkozott. Az apostolok és Krisztus követőinek első tanítói között csakhamar kialakult egy séma, amely szerint az Úr földi életét elbeszélték. Ezt követték az evangéliumírók (HAGYOMÁNY-ELMÉLET). Az ő nyomán járt, de már tudományos megalapozottsággal *J. C. L. Gieseler* (1818). Szerinte az apostoli korban keveset írtak, a szóbeli hagyományban maradtak fenn Krisztus beszédei és tettei, ennek eléggé egyformán történt elmondása az apostoli ígehirdetésben (misszióbeszéd, katechézis) magyarázza a synoptikus egyezéseket. A Gieseler-féle elméletet sokan elfogadták,

nevezetesen katolikusok, még az újabb időkben is (F. Kaulen, R. Cornely, E. Levesque, nálunk Babura László.)

2. Gyökeresen új irányt vett azonban nemsokára a kutatás, mikor a filozófus *F. Schleiermacher* kezdett a kérdéssel foglalkozni (1832). Ő az első, aki az ismert Papias-féle tanuságtételről azt állítja, hogy ez nem a kanonikus Mt.-ev.-ra vonatkozik, hanem csak egy beszédgyűjteményre, mert Papias csak logia-ról, beszédekről szól (ennek téves voltát l. fönn 38. l.) Itt kerül tehát először forgalomba a későbbi kritika által annyira kidomborított Logia vagy Q (Rede- vagy Spruchquelle), mint a synoptikusok, nevezetesen Mt. és Lk. egyik forrása. Mk.-ról azt tartotta Schleiermacher, hogy őt megelőzte egy a mostaninál kevesebbet tartalmazó ős-Mk (Protomarcus).

A két helytelen alapon nyert feltevésnek alapvető fontossága lett, midőn 1838-ban, két hasonló irányú író jelenik meg a porondon. *Chr. G. Wilke* (Der Urevangelist) hosszasan iparkodik bizonyítani azt a már régebben is felvetett tételt, hogy az első evangéliumot Mk. írta és őt követte Lk., mindkettőt pedig Mt. Mk. ekként tehát a két másik evangélium forrása volna. Tőle függetlenül *Chr. H. Weisse* ugyanabban az évben (Die evangelische Geschichte kritisch u. philos. bearbeitet) ugyancsak a Mk.—Lk.—Mt. irodalmi függés mellett foglal állást és amellett elfogadja Schleiermacher nyomán mint másik kútfőt, a hipotetikus Logiá-t (Q). Weisse így lett a KETTŐS KÚTFŐ-ELMÉLETNEK atyja (Zweiquellentheorie), mely az irodalmi függést ekként állapítja meg:



Az új elméletet fogadja el H. Ewald (1850), aki amellet még Mk. elé egy *Protomk.*-t helyez, Schleiermacher fel-fogása szerint. Ez a kettős kútfő-elméletnek *radikálisabb formája*. Ezt az elméletet különösen B. Weiss, H. J. Holtzmann és J. C. Hawkins támogatta 1861 óta. A protestánsok között újabb időkgig nagyon elterjedt és csak kevesen vonták ki magukat az elmélet tetszetősségének varázsa alól (elsősorban a konzervatív Th. Zahn, nálunk az érdemes Erdősi József). A katolikusok között is akadtak hívei ezen elméletnek 1895—1912 között (Lagrange kezdetben hajlott feléje, P. Batiffol, Huby S. J., Camerlynck-Coppieters). 1912. június 26. a Szent-írásbizottság döntvénye a katolikusok emlékezetébe idézte, hogy a történeti hagyomány érvei a Mt.—Mk.—Lk. sorrend, valamint az evangéliumok hitelessége mellett, nem becsülhetők le úgy, ahogy az a kettős kútfő-elméletben történik.

3. A világháború után új próbálkozások indulnak meg a synoptikus kérdés felderítésére. Nagyobb érdeklődést két irányzat váltott ki; az egyik Német-, a másik főleg Angolországban.

Németországban látszólag tovább tartja magát a kettős kútfő-elmélet az új irányzat hívei közt is, bár igazában már nem törődnek vele. Az új irányzat az ALAKTÖRTÉNETI MÓDSZER (formgeschichtliche Methode) követőiből kerül ki. Főképviselei M. Dibelius (1919), K. L. Schmidt (1919), R. Bultmann (1921), M. Albertz (1921), G. Bertram (1922). Kritikusan foglal elődjeihez állást, de mégis idetartozik E. Fascher (Die formgeschichtl. Methode, 1924), akinek nyomán haladunk, legalább részben a következőkben. Az új irányzat a hagyomány-elmélet fejlődési vonalába esik, amennyiben nem az írókat és azoknak közvetlen irodalmi forrásait keresi, hanem a források mögé akar kutatásaival hatolni. Más szavakkal meg akarja találni azokat az erőket, melyek

a szájhagyományban a Jézusról szóló elbeszéléseket kialakították. A régi hagyomány-elmélettel szemben ez az irányzat nem csupán az apostoli prédikációra, igehirdetésre hivatkozik, mint amely egyformasága miatt a synoptikusok hasonlóságát okozta, hanem iparkodik megállapítani azokat a stílusformákat is, amelyeket a Jézus-élete-történetek az emberek száján felvettek. A különböző stílusformákat most is fel lehet találni a synoptikusok műveiben, mert az alaktörténeti irányzat hívei szerint az evangélisták nem annyira írók, mint inkább szerkesztők. Az evangélisták a nép ajkán élő elbeszéléseket, mint egyes gyöngyszemeket fonálra fűzték, csoportosították a különböző stílusformákban.

A stílusformák, amelyeket megállapítani igyekeztek, a következők. Dibelius szerint az első a *misszióbeszéd*. Ide elsősorban a szenvedéstörténetet sorolja. Bertram ezt már *kultusz-legendának* (Kultlegende) nevezi. Furcsa nála az, hogy «kultuszon» nem az istentiszteletet vagy az Úr imádatát érti, hanem a «hívók benső viszonyát a kultuszhoz», Jézushoz. Ennek lecsapódása a szenvedéstörténet is; ez szerinte történetileg megbízhatatlan. Dibelius szerint az első hithirdetők az Úr életéből hosszasan csak a szenvedéstörténetet mondták el, Krisztus földi életéből egyébként csak példák gyanánt mondtak el egyes eseteket: *paradigmákat*. Bultmann helyett a görög irodalomból átvett kifejezéssel *apophthegmáról* beszél. Ez «keretes szó», azaz benne Jézus szava, tanítása az egésznek csattanója. Csak azért mondják el az elbeszélés körülményeit is, hogy ezzel érthetővé váljék a Jézus-szó eredete. Fascher az *apophthegma* helyett *anekdotáról* beszél, amelyet a monda testvérenek mond, de éppen ezért nincsen igaza. Elbeszélő emberek (Erzählerstand) teremtik meg a *novellát*, amely már hosszabb és színesen, világias vonásokkal mond el Jézus-élete-történeteket (pl. ilyen maradt ránk szerinte Mk. 5, 1—20; 9, 14—29-ben). Bultmann helyett már a *csodatörténet* (Wundergeschichte) kifejezést választja. Ez a forma a csodát nem önmagáért, hanem egy eszme érdekében mondja el, hogy

bizonyítsa vele Jézus isteni küldetését. Szerinte az evangéliumi csodatörténetek nagyrésze hellenista eredetű. Ezt nem tudja azonban bizonyítani. Valóban nagy különbség van az antik gyógyulási csodák elbeszélése és az evangéliumiaké között. Hogy az ú. n. topika mindenütt egyezik, azaz, hogy az elbeszélésben konstatálják a baj súlyosságát, idejét, elmondják a gyógyítás módját (szó, gesztus), a gyógyulás körülményeit (pl. hogy a beteg felveszi ágyát, a halott felkel), a nép csodálkozását, azt a dolog természete magyarázza meg. Ez elvégre csodánál másként nem is történhetik, tehát másként nem is lehet elmondani. — Az evangéliumok szónoki anyagát Dibelius ki nem elégítő egyszerűséggel *parenézisnek* nevezi és a katechétákra vezeti vissza. Bultmann az idevágó anyagot gondosan vizsgálja és elfogadható módon csoportosítja: *vita* (Streitgespräch), *oktatás* (Schulgespräch), *úrszavak* (= Jézus szavai). A *vita* és oktatóbeszéd szerint sokban a gyülekezet teológiai felfogásának alkotása; a beszédek körülményei legtöbbször kitaláltak. Albertz egy külön munkában foglalkozott a «vitá»-val (Die syn. Streitgespräche, 1921) és nagyon helyesen állapítja meg, hogy a vitabeszédeknek történeti hitelét önkényesen és igazságtalanul vonják kétségbe. A synoptikusoknál fennmaradt 17 vitabeszéd valóban lezajlott vitáknak rövidítését adja, melynél a hellén külszínen is minduntalan átcsillámlik az eredetiség jegye. Valóban érthető is, hogyha a tanítványok ezeket a vitákat frappáns csattanóikkal együtt megjegyezték, sokszor elmondották és időmultán fel is jegyezték. Ilyen vitagyűjtemény pl. Mk. 2, 1—3, 6 (öt *vita*; szép fokozás észlelhető: 2, 6 Jézus ellenségei csak magukban szólnak; 2, 16 tanítványai által; 2, 18 már Jézushoz fordulnak; 2, 24 már egyenesen vádolják; 3, 6 pedig már romlására törnek).

4. A másik újabb irányzat Angliában keletkezett. Ez az irány a két forrást (*Mk.* és *Q*) nem találja elégségesnek, hanem még két másikat vesz fel, egyet (*M*), hogy ezzel Mt. saját anyagát megmagyarázza, amelyet sem Lk., sem Mk. nem tartalmaz és egyet (*L*) Lk. saját anyaga számára. Így most már a synoptikus kérdés meg-

oldásában ez a NÉGYES KÚTFŐ-ELMÉLET (four-document theory) a legújabb. Ebben az elmélet fő képviselői meg-egyeznek, de már eltérnek Mk. elsőségének és hitelességének kérdésében. B. H. Streeter (1924), V. Taylor (1924), E. de W. Burton (1926), W. Lockton (1927); ezt fogadja el A. H. Mc. Neile is (Introd. 1927. 65—72).

Részletesen kifejtett *Streeter* új elmélete, amely azért is érdekes, mivel nem tételez fel Protomk.-t, hanem Protolukast (The four Gospels³. London, 1926. 151—270). Streeter elveti a kettős kútfő-elmélet addig szokásos formáját; Mk. evangéliuma szerinte hiteles, 60 körül Rómában keletkezett, és nem érte soha nagyobb mérvű átdolgozás. Q szerinte egy, esetleg Sz. Máté apostol által galileai keresztények számára készített arám nyelvű iratnak görög fordítása. Más forrás L, amely Caesareában 60 körül keletkezett és a caesareai keresztények Jézus-élete-elbeszéléseit tartalmazta. A nygyedik forrás M jeruzsálemi hasonló hagyományok zsidós színezetű gyűjteménye. Q-ból és L-ből készült egy *Protolukas*, amelyet Lk., Pál tanítványa, az Apcs. szerzője írt és később, 80 körül kiegészített Mk. alapján (ez a harmadik evangélium). Hogy ez a feltevés felesleges, az szerintünk egész világos. Hiszen ha, mint Streeter elismeri, 60 körül már megvolt Mk., miért ne használhatta volna fel rögtön Mk.-t Sz. Lukács? Streeter szerint Mt. evangéliumának forrásai Q, M és Mk.; ezekből Antiocheiában 80 körül állította össze Mt.-t egy ismeretlen szerző.

c) A konzervatív felfogás irányelvei.

1. Itt tulajdonképen már csak az eddigi eredmények összefoglalásáról lehet szó. A synoptikus kérdés konzervatív felfogása szerint bizonyos, külső történeti érvekkel biztosított tényeket nem szabad figyelmen kívül hagyni. Így mindenekelőtt kétségtelen a synoptikusok *írói hitelessége* (l. fönn 35. 54. 77 l.). Kétségtelen továbbá a történeti hagyományban biztosított *sorrend*: Mt.—Mk.—Lk. (l. fönn 96. l.). Nem lehet tehát igaz oly megoldási

kísérlet, amely ezeket a történeti tényeket figyelmen kívül hagyja, bármily tetszetős belső érvekkel dolgozik is. Ez áll a kettős kútfő-elméletre, mert eszerint Mt. volna az utolsó evangélium. A Protomk. és Q feltételezése pedig belső érvek alapján sem szükséges (l. fönn 74. és 73. l.). Ugyanezen okok szólnak az újabb angol négyes kútfő-elmélet ellen is, amely azonkívül két újabb ismeretlennel is dolgozik (*M* és *L*).

Ezen irányelvek szem előtt tartása mellett is megkísérrelhető egy közvetítő megoldás, bár azt tartjuk, hogy a kérdés megoldása jelenleg teljesen nem sikerül és talán sohasem fog sikerülni.

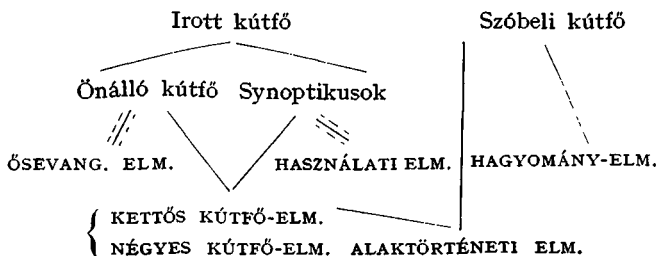
Az anyagban fennálló eltéréseket — részben megegyezéseket is — legegyszerűbben a hagyomány-elmélet oldja meg. A három synoptikus a közösen ismert szóhagyományból merít, de nem mindegyik használ fel mindent, hanem céljának megfelelően csak bizonyos részeket. Azt tartjuk, hogy az alaktörténeti kutatás eredményét is értékesíthetjük itt némikép, amennyiben ez az elmélet érthetővé teszi, hogy hogyan maradhatott fenn csupán szóhagyomány útján annyi anyag. A Jézus életéről és szavairól szóló egyes elbeszélések kerek egészben, különböző alakban (formában) maradtak meg a hithirdetők, tanítók, a nép ajkán és némelyiket így megőrzött formában értékesítettek az evangéliumírók. Biztosnak tartjuk, hogy az eseményanyag csodatörténet és apophthegma formában is, a beszédanyag pedig vita, oktatóbeszéd és külön úrszavak formájában is fennmaradt. Természetesen különben lehetséges emberi tévedésektől, csalódásoktól megóvta az evangélistákat, mint sz. írókat az inspiráció. A hagyomány-elméletet azonban kiegészítendőnek tartjuk azzal, hogy Mt. saját tapasztalat, autopsia alapján is írt, Mk. Sz. Péter tanítása és elbeszélései, Lk. pedig Sz. Páléi alapján, mert ezt a történeti hagyomány állítja és belső érvek is megerősítik. Azon-

kívül bizonyítottnak látjuk, hogy a synoptikusok írók is voltak, nem kizárólag a hagyományanyag összeállítói.

A *sorrendben* és a *nyelvi téren* — részben az anyagban is — tapasztalt megegyezéseket a használat-elmélet alkalmazásával érthetjük meg. Már kimutattuk, hogy ez a használat valóban meg is történt. Mk. *irodalmi* függése Mt. arám eredetijétől biztosan nem mutatható ki (l. erre nézve Lagrange: S. Matthieu³. XXXII—LXXVII. p.). Kétségtelen, hogy ő volt az első, aki Jézus életének anyagát *görög* nyelven feldolgozta. Előtte azonban már Mt. megtette ezt *arám* nyelven (l. fönn 26. l.) Lk.-nak legalább is a Mt.-ev. egy görög kivonatát kellett használnia és Mk. evangéliumát, miközben nyelvi-
leg folyton javítgatja a Mk.-tól átvett szakaszokat. Mt. görög fordítója hűen tolmácsolja az eredeti Mt.-t, de nyelvileg Mk.-tól tanul, esetleg Lk.-tól is, és ő is javítja a Mk. által az arám Mt.-ből átvett és most a Mt.-fordítás kapcsán újra előkerülő szakaszok görögségét. A görög Mt.-nál így nyelv szempontjából előbb keletkezett Mk., esetleg Lk. is, de időben az első evangélium a vele lényegében azonos eredeti arám Mt.

*

A különböző elméletek összefüggését a következő családfa szemlélteti.



II. AZ ÚJSZÖVETSÉG LEVÉL- IRODALMA.



Az ÚJSZÖVETSÉGI szent irodalom új műfajához értünk: a levélirodalomhoz. Ezt műfajnak csak tágabb értelemben nevezhetjük, mert semmi esetre sem gondolhatunk az antik irodalom értelmében vett levelekre, epistolákra, amelyeknek csupán műformája a levélalak, egyébként azonban értekezések, beszédek. A hellenista kor éppen vallásos, ethikai téren kedvelte az epistolé-formát; Epikuros, Cato, Seneca voltak a mesterei. Az újszövetségi levelek nem epistolák, hanem valódi levelek, olyan értelemben, hogy valóban elküldték őket egy személynek vagy gyülekezetnek. Mindazonáltal közérdekű levelek, mert nagyon fontos témákat tárgyalnak, fejtegetnek, hogy így a távollevő apostolt, hithirdetőt pótolják. Ilyen szempontból tehát az epistoléhoz hasonlítanak, anélkül azonban, hogy a hellenista epistolának az alexandriai retorikától megállapított szabályait követnék. Természetes, magával ragadó retorika nyilvánul meg Sz. Pál sok levelében. Abból a szempontból azonban valódi levelek, hogy valamennyit tényleg küldték és legtöbbjükben személyi mozzanatok — üdvözlés, ajánlás, kérések — is előfordulnak.

Az újszövetség levélirodalmában kimagasló hely jut a nemzetek apostolának, Sz. Pálnak. Először az ő egyéniségével kell foglalkoznunk, hogy rajta keresztül egyúttal az őskeresztény világra is vessünk egy pillantást.

Mivel leveleit eléggé sikerül időrendileg elhelyezni, időrendben tárgyalhatjuk azokat, annál is inkább, mert bizonyos rokonságot hoz létre közöttük a közös kor, az alkalom, melyben születtek. Így három csoportot alkothatunk: a fogság előtti levelek, a fogságból írt levelek, a fogság utáni levelek.

Befejezésül az újszövetség többi levelét, az úgynevezett «katholikus» leveleket tárgyaljuk.

1. A nemzetek apostola.

Sz. Pál kétségenkívül az őskeresztény kor legnagyobb emberi egyénisége. Egyénisége egyúttal az újszövetség vezető alakjai között legjobban megismerhető, mert egyrészt saját levelei sokat árulnak el róla, másrészt vele foglalkozik legbővebben az Apcs. könyve is.

a) *Szent Pál élete és világa.*

1. A keresztény éra kezdete körül született a nagy apostol Kilikia Tarsos nevű városában; abban a városban, mely a Tauros-hegy lábánál, a termékeny kilikiai síkságon, közel a tengerhez feküdt. Tarsos egyike volt a hellenista ókor nagyvárosainak, helyzeténél fogva mintegy a hellenista Nyugat és orientális Kelet kapuja, ahol összetalálkozott a legkülönbébb civilizáció. Iskolai híresek voltak, tudós bölcselek, retorok kerültek ki belőlük. A virágzó kereskedelem bizonyos fényűző életet teremtett. Az apostol családja — a Sz. Jeromos-féle hagyomány szerint — Galileából származott el Tarsosba. Pál nem volt hellénné vált zsidó, mint a diasporának sok zsidója, hanem Benjamin törzséből eredő héber, mint magamagát nevezi (Phil. 3, 5. 6), azaz héberül (arámul) beszélő zsidó, aki persze azért tudhatott görögül is. Szülei a római polgárjog birtokában voltak, mert Sz. Pál már ebben született. Ezért van neki kettős neve: zsidó

neve Saul (šā'ul = «kikönyörgött»), római neve görögös formában Paulos. Ez a név cognomen volt és ezt a római polgár szokásos előnévvel és nevével együtt bizonyosan már születésekor megkapta. A kis Pált szülei Tarsosban iskoláztatták, legalább is erre vall hellenisztikus műveltsége. Kézművességet is tanult, a σκηνοποιός = sátorlapszövő takácsmesterséget. Ezt a mesterséget élete végéig gyakorolta és belőle élt. Anyagi függetlenségét akarta ezzel biztosítani, bár meg volt győződve arról, hogy az evangélium szolgájának az evangéliumból van joga megélni. Ő mégis személyének szóló adományokat nem fogadott el: «Ingyen nem ettük senki kenyerét, hanem munkával és fáradtsággal, éjjel-nappal dolgozva, hogy senkinek közöleték terhére ne legyünk» (II. Thess. 3, 8). Érthető, hogy kézműves létére írása ormóttan volt, amint maga elárulja: «Nézzétek, mekkora (πηλίκους) betűkkel írtam nektek, saját kezemmel!» (Gal. 6, 11). Sz. Pál nem nősült meg, amint kifejezetten állítja magáról (I. Kor. 7, 8). Ifjú korában Jeruzsálembe küldötték szülei, hogy a rabbinikus tudományokban kiképzést nyerjen. Mestere a híres Gamaliel volt, aki a farizeus-irányzatnak volt — bár mérsékelt — híve. Az ifjú Saul lángoló híve lesz a farizeus pártnak és mint ilyen hevesen üldözi a kezdődő kereszténységet; ott van Istvánnak, az első vértanunak megkövezésénél is.

Életében váratlan fordulatot okoz a Damascusba vezető úton a csodás fényzőn és benne Jézus megjelenése. Ez térítette meg Sault elvakultságából és ez tette az addig üldözött Krisztusnak katonájává, apostolává.

A damascusi élmény kielégítő magyarázata csak igazi csodás megjelenés lehetett, mert oly keménykötésű jellem, mint Pál volt, csak ilyenre változhatik meg máról-holnapra. A csodát lehetetlennek tartó racionalizmus nagyon iparkodik természetesen uton magyarázni ezt az élményt. Voltak — a régebbi racionalisták között — akik evolucionista módon

fejtették meg a számukra érthetetlen rejtélyt: Pál lelki ismeretfurdalásokat érzett és lassanként magától átlátta álláspontjának helytelenségét s a kereszténység igazát. Ennek nyilvánvalóan ellenmond a tényállás.

Mások (O. Pfeiderer, A. v. Harnack, J. Weiss) lélektani módon próbálják az élményt megérteni: Pálnak látomása volt, amelyet saját felizgatott képzelete varázsolt eléje és ezért más nem is látta a látomást. Ám az üldöző lelki világának nem felelt meg ez a látomás, mert hisz épen ellenkezőjét látta annak, amit elérni akart. Renan nevetséges elfogultságával minden alap nélkül azt akarta elhíttetni, hogy Pál baleset áldozata lett (szerinte szemgyuladás, vihar járult hozzá a vízió keletkezéséhez).

2. Sz. Pál ezzel az élménnyel (Kr. u. 34) életének újabb szakaszába lép. Damascusban visszanyervén rövid időre elvesztett látását, megkeresztelkedik és azonnal Krisztust hirdeti a város zsinagógáiban. Csakhamar elhagyta azonban a várost, hogy Arábiában, azaz a város környékén, Nabataeában egy-két évre visszavonuljon és a magányban készüljön elő apostoli hivatására. Mikor Damascusba visszatér, a zsidók csakhamar életére törnek; Aretas, Damascus «királya» Heródes Antipas veje volt és ezért a Pált üldöző zsidóknak kezére járt. Pált a hívők kísárában eresztik le a város faláról és 14 napra Jeruzsálembe megy. A megtérés után eddig már három év telt el. (Gal. 1, 18). Jeruzsálemből visszatér szülővárosába és ott tölt el körülbelül egy esztendőt (37—38). Barnabás fölkeresi és elviszi magával Antiocheiába (38—39 körül), hogy az első pogányokból lett keresztények között működjék és azoknak számát szaporítsa. Pál életének ezen szakaszát a jeruzsálemi testvéreknek újabb meglátogatása zárja be, az úgynevezett alamizsna-út keretében (Apcs. 11, 22—30), amikor Pál és Barnabás a megjövendőlt éhség miatt nyomorúságba jutott jeruzsálemiek számára gyűjtött könyöradományokat adják át (41—42 között).

3. Antiocheiába visszatérve, a Szentlélek a «próféták»

szája által Saul és Barnabást kiválasztja a munkára : megtörténik az ünnepélyes felszentelés. Pál most teljes mértékben hivatott, hogy a saját nagyarányú apostoli működését megkezdhesse. Életének ezen harmadik szakaszában három nagy utat tesz meg ; a közbeeső időt Antiocheiában tölti. Sz. Pál útjainak célját a nagyvárosok alkotják. Az antik város Pál apostol világa, ennek polgára ő és ennek lakóival foglalkozik. A leveleiben felhasznált képeket majdnem kivétel nélkül a városi kultúréletről veszi. Emlegeti a theatront, a sportéletet a stadionban ; szóbakerül nála a katonaság, a triumphus, ipar, építészet, hajózás ; ez mind anyagot szolgáltat neki metaforáihoz. A szabad természet ellenben, annak virágos mezei, állatai, az ősfoglalkozás Sz. Pálnál nem szerepelnek ; ilyen szempontból egészen más ő, mint az egyszerű falusi néphez szóló Krisztus a synoptikusok megvilágításában. Pál az antik városnak hamisítatlan fia és az maradt mindig is működési tere.

a) Az első nagy utat (42—43) Barnabás hazájába, Kypros szigetére tervezi. Az egész szigetet bejárják a déli oldalán Salamistól Paphosig, a sziget fővárosáig, ahol Sergius Paulus proconsul is megtér. A szigeten már azelőtt is voltak keresztények, de ők még az ottani elég nagyszámú zsidóság köréből kerültek ki ; a görögöknek most hirdették először az evangéliumot.

Paphosból hajón Pamphylia fővárosába és kikötőjébe, *Pergébe* mentek. Nem maradtak — úgy látszik — hosszabb ideig ebben a városban, hanem tekintetüket a régi Pisidia és Lykaonia tartományok felé fordították, amelyeket akkor már a rómaiak Galatia provinciába olvasztottak bele és annak déli részévé tettek. Fáradtságos és veszedelmes utat jártak be az apostolok, valószínűen gyalog, mert az előttük tornyosuló Tauros hegyláncát kellett átszelniök, amelynek vad szurdékaiban rablók tanyáztak és az országon vonuló kereskedőket fosztogatták. 300 km-es út után a pisidiai *Antiocheiába* értek. A fennsíkon fekvő város

Augustus óta fontos katonai kolónia volt. Itt állapodott meg Pál és Barnabás ; itt kezdték meg először Kis-Ázsia földjén a hithirdetést. Mindjárt itt szemlélhetjük Sz. Pál missziós módszerét : először mindig a zsidókhoz ment, azokat iparkodott megtéríteni. Bár vállalkozása — egy-két kivételt leszámítva, — mindenütt sikertelen, sőt legtöbb helyen ellenségeivé teszi a zsidókat, soha e methodusból nem enged. Mivel pogány hellének is hallgatták az apostolokat és keresztényekké lettek, a zsidók szűkkeblű partikularizmusa Antiocheiában is üldözést szított a hithirdetők ellen, úgyhogy kénytelenek voltak a várost elhagyni.

A 130 km-nyire nyugatra fekvő *Ikonionba* mentek onnét, termékeny, barátságos tájon keresztül. Itt, Lykaonia fővárosában hosszabb ideig működtek, de az eredmény ugyanaz volt, mint Antiocheiában : a legtöbb zsidó nem tért meg és végre is kiüldözték az apostolokat a városból. Ikonionból délfele a közeli, mintegy hat óra járásnyira levő *Lystrába* mentek, ahol jóideig zavartalanul és jó eredménynyel dolgozhattak, mert itt — úgy látszik — zsidó csak kevés lehetett, vagy egyáltalán nem volt. Ebben a városban ismerte meg a nagy apostol későbbi kedves tanítványát, Timotheost. Egy csodás gyógyítás alkalmával a nép Barnabást Zeusnak, Pált az istenek követének, Hermesnek tartotta és áldozatot akart nekik bemutatni. Az apostolok hevesen tiltakoztak ez ellen és mikor Ikonionból érkező zsidók még fel is lázították a pogányokat, a csöcselék Pált megkövezte. Pál nem halt meg ; másnap elhagyták Lystrát és átmentek a délkeleti irányban 80 km-nyire eső városkába, *Derbébe*. Itt számos tanítványt szereztek és hónapok mulva visszaindultak ugyanazon az uton Pergébe, amelyen jöttek és mind a négy városban imádsággal és bójttal előkészülve presbytereket, papokat szenteltek. Attaleia kikötőből visszahajóztak Antiocheiába.

Az apostolok ott maradtak Antiocheiában és megvívták a kereszténység életképessége érdekében a legnagyobb fontosságú harcot. Az immár nagy tömegekben megtért pogánykeresztényeknek főleg a farizeusokból kikerülő zsidókeresztények Antiocheiában hirdetni kezd-

ték, hogy nekik is «körül kell metélkedniök és meg kell tartaniok Mózes törvényét» (Apcs. 15, 5). Pál és Barnabás megértette a kérdés nagy horderejét, hogy a kereszténység csak akkor lesz világvallás, ha a mózesi törvény rituális részét nem követelik. Isten eléggé kimutatta már, hogy a mózesi törvény Krisztus halálával megszűnt kötelező lenni. Pál és Barnabás tehát Jeruzsálembe megy és az apostoli zsinaton (50—51 körül) Péter és Jakab is elfogadta álláspontjukat. A zsinat kimondotta, hogy a mózesi törvény nem kötelező a pogánykeresztyénekre. Sz. Pálnak azonban még élete végéig harcolnia kellett az eszme érdekében.

b) 51-ben Sz. Pál Silas kíséretében elindult a *második apostoli útra*, amely először vezette őt Európába. Antiocheiából kiindulva meglátogatta az előbb érintett négy várost (Derbe, Lystra, Ikonion, Antiocheia); Lystrából magával vitte Timotheost. A négy város vidékéről a tulajdonképeni Galátia tartományba tér át. A magasan fekvő tartomány, amelyben erdők és legelők váltakoztak, Kr. e. 270 körül keletkezett, midőn Galliából három kelta (galata) törzs Kis-Ázsiába tört és Phrygia keleti és Kappadokia nyugati részén tartósan letelepedett. Országuk 24-ben Kr. e. szintén római uralom alá került. Főbb városai Pessinus, Tavium, Ankyra (Angora). A galátiai misszióval Pál Kis-Ázsia belsőjében volt már. Galatiában az apostolt betegség kínozza (Gal. 4, 13): «Az első ízben a test erőtlenségében hirdettem nektek az evangéliumot és azt, ami kísértésekkel szolgálhatott testemben nem resteltétek, sem meg nem utáltátok» (ἐξουτέτισα = kiköptetek). Az utóbbi kitétel miatt sokan epilepsiára gondoltak, mert epileptikus rohamnál az antik babona szerint kiköpni szoktak, hogy megóvják magukat a bajtól. Mások maláriára gondolnak vagy rheumára (H. Windisch), fejfájásra (Chrysostomos). Legvalószínűbb a *szemgyengeség* vagy valamilyen szembaj (Weizsäcker), mert Gal. 4, 15 így szól Sz. Pál: «Ha lehetett volna, szemeteket kivájtátok és nekem adtátok volna». Ez a magyarázat megérteti azt is, miért nem ismerte meg Pál a főpapot, mikor a főtanács

118 AZ ÚJSZÖVETSÉG LEVÉLIRODALMA

előtt állt (Apcs. 23, 2). Pál tovább akart vonulni északra, Bithyniába, hogy ott is hirdesse az örömhírt, de a Szentlélek nem engedte. Mysián átutazott és *Troasban*, a régi Trójához közel fekvő kikötővárosban állapodott meg. A nagy apostol elérkezett Európa kapujához és egy Istentől küldött látomás (Apcs. 16, 9 k.) megmondta neki, hogy területére kell lépnie.

Pál kísérével — Troastól kezdve Sz. Lukáccsal is (1. fönt 90. l.) — áthajózott Makedóniába és működését *Philippoiban* kezdette meg. A város a közelében vívott ütközet óta (Kr. e. 42) a ius Italicumot kapta meg, azaz oly autonómiát, mint az itáliai városok. Katonai kolónia volt benne és sok római (latin) lakta, de kevés zsidó, mert a városban még zsinagóga sem volt, hanem csak egy imahely a folyó mentén. Egy megszállott leányt, kinek megszállottságát gazdái pénzszerzésre használták fel, meggyógyítottak az apostolok. A kárvallott emberek ezért a város elöljáróinál feljelentik őket. Megostorozás után a börtönbe zárják őket, de csakhamar szabadon akarják engedni a két hithirdetőt, Pált és Silast. Pál első ízben hivatkozik római polgárjogára, de enged a magistratus kérésének és a várost elhagyja; Lk. ott maradt. Pál a philippoibeli gyülekezetet nagyon megszerette; érzelmei gyengédségéről tanuskodik hozzájuk írt levele.

Pál két kísérijével elindult Philippoiból a nagy római országuton, a Via Egnatián és 200 km-es utazás után felkereste *Thessalonikét* (Saloniki), a hellenista kor kezdetén (IV. század végén) alapított várost. Pál idejében ez a hely Makedónia provincia fővárosa volt; kikötője s a via Egnatia miatt gazdag kereskedőváros, amelynek mintegy száz-ezernyi lakosságában természetesen képviselve volt minden faj és keleti vallás; többek között sok zsidó volt a városban. A zsinagógában megkezdett működés a zsidók nyakassága miatt itt is népcsődülettel és a három hithirdető éjjeli menekülésével végződött. Maradtak azonban itt is sokan, akik keresztényekké lettek. Az apostolok Beroiába menekültek, mely a Via Egnatiától távol, a tulajdonképeni Makedónia termékeny síkságának déli részén feküdt. Pál tiszteletet keltő állhatatossággal

megint a zsinagógában kezdi meg az igehirdetést; fáradságát siker koronázza, sok zsidó megtér, amíg a nem nagyon messze fekvő (80 km) Thessalonikében Pál ellenségei ezt meg nem tudták és fel nem lázították ellene Beroiát is. Pál ott hagyja Timotheost és Silast és elhagyván Beroiát, Athén felé veszi útját, valószínűleg a tengeren.

Pál egyedül tette először lábát a régi Hellas földjére. A makedón igát Kr. e. 146-ban a római váltotta fel; az ősi szabadságért egykor annyit küzdött nép hazája *Achaia* néven római provincia volt. *Athenai* szellemi téren szintén hátraszorult az új hellenista nagyváros, *Alexandria* mögött, de azért főiskoláit a római birodalom minden részéről látogatták; a híres művészi emlékek mind álltak és hirdették a hellén szellem és ízlés egykori dicsőségét. Pál itt mondotta az areiopagoson híres beszédét (Apcs. 17, 22—31). Némi eredményt itt is elért, csakhamar azonban elhagyta a várost, hogy a második apostoli út középpontját felkeresse.

Ez a centrum a nagy kikötőváros, *Korinthos* volt. A régi hellén várost Kr. e. 146-ban a rómaiak teljesen feldúlták és csak száz évvel később telepített Caesar veteránokat oda. A város igen hamar fellendült; «a kéttengerű» város Görögország első kereskedelmi gócpontja lett, legnagyobb városa (csaknem 300.000 lakossal) és politikailag *Achaia* tartomány fővárosa, ahol a provincia ura, a proconsul székel. A város emberi számítás szerint nem látszott alkalmasnak, hogy a kereszténységnek főként ethikai szigorúsága talajra találjon benne, hiszen az új *Korinthos* a hellenista korban nagyon hírhedt volt könnyűvérű, kicsapongó életéről.

Aphrodité, a szerelem istennője a város legkedveltebb istene, akit csupán templomában ezer hetéra szolgált. A város tarkán vegyes lakosságának a pénz, nem pedig szellemi eszmények lebegtek a szeme előtt; a csalás, a féktelen vagyonszerzés és ennek következtében sok pereskedés

az érzékies étellel (kicsapongások, részegeskedés) járt itt karöltve. A pöffeszkedő gazdagság mellett a feneketlen, igazi nagyvárosi nyomor is megvolt. A hellenista korban *κορινθιαῖσθαί*: («korinthuskodni») volt a züllött élet neve.

Ebben a városban működött a nagy apostol legalább másfél esztendeig egyfolytában nagy sikerrel. Egy Akylas (Aquilas) és Priscilla nevű zsidó házaspár, akik ugyanazt az ipart űzték, mint Pál, megtért és náluk lakott a nagy apostol. Gallio proconsul elé hurcolták ellenségei, de az felmentette. Az eredményes működés után a vendéglátó házaspárral együtt hajón Ephesosba ment, ott-hagyta rövid tartózkodás után Aquilast és Priscillát és Jeruzsálemet útbaejtve 54-ben visszatért Antiocheiába.

c) *A harmadik utat* Sz. Pál apostoli buzgalma még ugyanabban az évben megkezdte. Antiocheiából elindulva majdnem ugyanazt az utat tette meg, mint a második út alkalmával. Ez út középpontja Ephesos volt. Végig-látogatja Galatiát és Phrygiát, míg Ephesosba nem ér. *Ephesos* lesz most működésének fő színhelye, ez a régi, híres város, amely, mióta a római uralom alá jutott (Kr. e. 133), folyton fejlődött és Asia proconsularis fő-városa lett.

A városnak a római uralom előnyére szolgált. Alatta vált igazán kereskedelmi kikötővé és Szt. Pál idejében már Kis-Ázsia legelső kereskedelmi városa volt. Ilyen szempontból mindaz áll rá, ami Antiocheiáról; különösen a fényűző élet, kicsapongás, babona uralkodott itt is, akárcsak Antiocheiában. Jellemző Ephesos babonájára, hogy a hellenista korban a magikus formulákat, melyeket mindenfelé terjesztettek «ephesosi írásnak»: *ἐφέσια γράμματα* nevezték. Sz. Pál a megtért hívekkel 50.000 drachma értékű varázskönyvet égettetett el (Apcs. 19, 19). A két város között azonban az a különbség, hogy Antiocheia hellenista világváros volt, Ephesosnak ellenben megvoltak a maga tradíciói a szellemi élet terén is. Világcsodának számított és méltán az ephesosi Artemis istennő ősi temploma (Artemision), amely

másfélszerakkora területet foglalt el, mint a kölni dóm és amelyet tízezerével keresett fel évenként a hívők serege. Szellemi élet terén Ephesos vezetett Kis-Ázsiában; bölcsész- és rhetoriskoláit még római előkelő ifjak is látogatták. A szellemi kultúra hordozói voltak a híres ephesosi színház és a könyvtár.

Sz. Pál Ephesosban három évig működött. Sikere akkora volt, hogy végre is nemcsak a zsidók, hanem keresetük féltése miatt az ezüstművesek is ellene fordultak, akik Artemis-szobrokat és az istennő templomának kicsinyített másait készítették. A színházban nagy népcsődulet támadt, Pál kénytelen volt a várost elhagyni (57).

Végigjárta *Makedoniát*; Philippoi, Thessaloniké, Beroia részesült vigasztaló látogatásában. Hellasban, bizonyára Korinthosban, három hónapot töltött, még pedig 57 decemberétől vagy 58 januárjától kezdve, mert a húsvétot (márc.—ápr.) már Philippoiban tölti (Apcs. 20, 3—6). Ezen az úton immár nyolc tanítványa (l. fönt 90. l.) kísérte. Onnan, mivel a pünkösdi ünnepét Jeruzsálemben akarta eltölteni, áthajózott Troasba, ahol fel támasztja az emeletről leesett és szörnyethalt ifjút. Az utat hajón teszi meg Tyrosig. Közben Miletosban kiszáll és elhivatja oda az ephesosi presbytereket és megindító búcsút vesz tőlük (Apcs. 20, 18—35), mert «a Szentlélek minden városban értésére adta, hogy bilincsek és szorongatások várnak reá Jeruzsálemben».

4. A bilincsek csakugyan érkeztek. A Jeruzsálemben 58-ban eltöltött pünkösdi Pál életének új szakaszát nyitja meg, a négy évig tartó *fogság idejét*. A szent városban zsidó ellenségei a templom udvarán elfogják és már-már meglincselték volna, ha a templomtér északnyugati sarkán fekvő Antonia várából Claudius Lysias tribunus katonáival ki nem ragadta volna a zsidók kezéből az apostolt. A tribunus erős katonai fedezettel a tenger

mellett fekvő Caesareába küldte Sz. Pált, ahol két évig maradt vizsgálati fogságban. A Nagy Heródestől épített és Augustus császár tiszteletére elnevezett város (Kaisareia Sebasté = Augusta) Heródes halála után csakhamar a judeai római procurator székhelye, erős katonai garnizon lett. Sz. Pál Felix procurator törvényszéke előtt sikeresen védte magát, Felix azonban egyrészt, hogy a zsidóknak kedvezzen, másrészt, mert Páltól pénzt remélt, fogságban hagyta őt. Mikor utóda, Portius Festus megjelent (60), a zsidók ismét előálltak vádjaikkal. Pál látta, hogy semmit nem javult helyzete, mert Festus is a zsidóknak akart tetszeni és ezért a császárhoz fellebbezett. A döntő jelentőségű lépést nem változtathatta meg a II. Agrippa jelenlétében történt újabb kihallgatás, mely inkább csak kíváncsiságból történt.

Pálnak 60 őszén más foglyokkal együtt hajóra kellett szállani, hogy mint római polgárt Rómába vigyék a császár ítélőszéke elé. Kréta szigetére értek. Itt akart telelni a gabonaszállító alexandreiai hajó, amely a fogolycsapatot és őrzőit is szállította. Mikor azonban Kréta egyik kis kikötőjéből egy alig néhány kilométernyire fekvő nagyobb kikötőbe akartak evezni, hirtelen támadt forgószél kiverte őket a nyílt tengerre, a Hadriasra. Kétheti hanyatás után hajótörést szenvedtek Melité (Malta?) szigeténél, de életüket mind megmentették. Ott töltötték el a telet és egy másik hajó elszállította őket Rómába (61).

Az apostol római fogsága elég szabadságot nyújtott két álló esztendeig. Saját bérelt lakásában lakhatott az őt őrző katonával együtt és kiterjedt térítő munkásságot folytatott. Biztosra kell vennünk, hogy Sz. Pál ebből az első római fogságból kiszabadult, mert a pásztorlevelek oly eseményeket mondanak el az apostol életéből, amelyeket annak a fogságot megelőző szakaszában nem lehet elhelyezni. Ebből a fogságból írt levelei is elárulják, hogy

nemsokára kiszabadul (Phm. 21). Így tehát az apostol 61—63-ig volt fogságban ; 63 nyarán kezdődött az első Nero-féle keresztényüldözés, amelynek idején már bizonyosan nem mentették volna fel, ezért legkésőbb 63 közepén kiszabadult.

5. Sz. Pál életének végére csak a pásztorlevelekben szétszórt adatok vetnek némi fényt, de nem tudjuk rekonstruálni az ezen időben tett utakat.

Sz. Kelemen, Róma püspöke, aki a pápai széken elődjét még személyesen ismerte, harminc évvel az apostolok halála után (96 körül) azt írja a korinthosiakhoz, hogy Sz. Pál «Keleten és Nyugaton volt igehirdető . . . a napnyugati határszélre is eljutott» (Cor. I, 5, 6). Ez a napnyugati határszél (τέρμα της δύσεως) az antik világ-felfogás szerint *Hispania*, ahová Sz. Pál Róm. 15, 24 szerint el akart jutni. Ez a hispániai út csak az apostol feltételezett kiszabadulása után helyezhető el.

A kiszabadulás utáni időben Pál még legalább egy keleti utat is tett. Hosszabb ideig *Kréta* szigetén is működött (Tit. 1, 5) és távozása után otthagyta helyettesül Titust, akit magához rendel a hozzá írt levélben (3, 12) Nikopolisba, ahol az apostol a telet el akarja tölteni. Két Nikopolis volt ; az egyik Epeirosban, a másik Thrákiában. Sz. Pál járt még kedves egyházai között is ; biztosan volt Ephesosban, otthagyta Timotheost (I. Tim. 1, 3) ; továbbá Troasban, Miletosban, Korinthosban (II. Tim. 4, 13. 20).

A nagy apostol csakhamar újra Rómába kerül, ismét mint fogoly. Onesiphoros keresi a bilincsekben levő apostolt Rómában és meg is találja (II. Tim. 1, 16 k.). Ezzel a levéllel szeretett tanítványát, Timotheost magához rendeli ; a levél hangja elárulja, hogy Pál már nem számít ezúttal szabadulásra, hanem látja, hogy vérét mintegy italáldozatul (σπένδομαι I, 4, 6) ki fogja ontani.

A vértanuhalálról szintén Római Sz. Kelemen tanus-

kodek (i. h.), «az elüljárók előtt tanuskodott (μαρτυρήσας) és így költözött el a földről». Halála évéül Nero 14. évét említi a III. század elején már Julius Africanus, a IV. században Eusebios, Hieronymus. Ez az év a Kr. u. 67. év volna. A halál napját először a Filokalus-féle naptár (354) említi: «III. Kal. Jul.», azaz június 29-ét. A két adat: az évről és a napról szóló, nehezen kapcsolható össze (67 június 29.), mert Nero 14. éve csak 67 okt. 13. kezdődik. A 67. évszám nem vehető így biztosra.

b) *Szent Pál egyénisége.*

A nagy apostol kimagasló alakjának jellemrajzát csak legfőbb körvonalaiban ismertetjük, amennyiben ez leveleinek megértéséhez szükséges.

«*Kiválasztott edényem nekem ő*» — mondotta az Úr Sz. Pálról (Apcs. 9, 15). A nemzetek apostolatát az isteni Gondviselés ellátta mindazokkal a szükséges tulajdonságokkal, amelyekre a nagy hivatásnál szüksége volt. Mivel «adósá volt a helléneknek és a zsidóknak», kettős *műveltsége* volt, zsidó és hellén.

Hellén műveltségéről írásai és nyelve tanuskodnak. Biztosra vehetjük ugyan, hogy a kis Pál Tarsos utcáin tanulta a görög nyelvet, de leveleinek nagy szókincse csak iskolázottsággal magyarázható. Elvégre egy római polgárjoggal bíró ember ezt meg szokta adni fiának. Pál atyja is az volt. Filológusok, mint F. Blass, Wilamowitz, kétségtelennek tartják hellén iskolázottságát nemcsak azért, mert műveiben néhol klasszikusokat idéz, hanem főképen azért, mert félreismerhetetlenül használja itt-ott a hellén próza formáit. Bern. és Joh. Weiss, továbbá A. Deissmann Sz. Pál³ görög műveltségét csak hallomásból szerzettnek tartják, amint napjaink demagógjai is ekként szereznek sokszor bizonyos műveltséget. Ezt csupán azzal indokolják, hogy Pál kézműves volt. A tények azonban, főképen a levelek megfigyelése eléggé

igazolja, hogy Pál csak iskolázással szerezhetette hellén műveltségét.

A három költői idézet még kerülhetett volna csak úgy az utcán Pál szellemi birtokába (Apcs. 17, 28 Aratos; I. Kor. 15, 33 Menandros; Tit. 1, 12 Epimenides-idézet). A hellén formákat azonban nem lehet így megérteni. Csak egy, részletesen E. Hoffmantól kidolgozott példát hozunk (Deutsche Vierteljahrschr. f. Liter. wiss. u. Geistesgeschichte 4 [1926] 58—73). I. Kor. 13 szerint irodalmi remekmű, jellegzetesen hellén alkotás, amelyet a műproza szabályai szerint dolgozott ki. Három részre tagozódik. Az *elsőt* (1—3 v.) ismét három darabra osztja a háromszoros ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω («szeretetem ellenben nincs»). A *második* (4—7 v.) szintén hármas felosztású. Mi az ἀγάπη (szeretet)? — Mit nem tesz? — Mit tesz? A *harmadik* rész (8—13 v.) ismét három részre oszlik: A szeretet megmarad, jelenti ki az elején; nagyobb ezeknél a szeretet, mondja a végén. Három más ellenben nem maradandó: a προφητεῖαι (jövendölések), γλώσσαι (nyelvek), γνῶσις (tudomány), amelyeket mintegy tételbe foglalva említ először (8), majd részletesen kifejti, miért szűnik meg mindhárom (9—10, 11, 12). Három rész van tehát újra 3—3 részre tagolva, amelyeket eszmei egység (a szeretet gondolata) és stiláris eszközök fűznek egybe, mint az állítás és tagadás váltakozása, a nyelvtani alany változása; az egyes részek közül az 1-ben négyszer van πᾶς (minden), a 2-ban nyolcszori tagadás, a 3-ban ötször νήπιος (balga).

Sz. Pál *zsidó műveltségéről* maga tanuskodik. Tanító-mestere I. Gamaliel volt, a nagy Rabbi Hillel unokája. Általa a farizeusi gondolkörbe kapcsolódott bele Pál és alapos képzést nyert mintegy 3—4 éven keresztül a Szentírás értelmezésében, az erkölcsstan gyakorlati alkalmazásában (kazuisztika), a zsidó liturgikus és magán-vonatkozású törvények ismeretében. Műveltségét elárulja, hogy jól ismeri az ószövetséget, melyet sokszor a héber szöveg szerint idéz; a zsidó haggadikus hagyomány ismeretére vall, amikor pl. megemlíti két egyiptomi

varázslónak a nevét (Jannes és Mambres ; II. Tim. 3, 8), akik Mózesnek ellenállottak, holott az ószövetségben e nevek nincsenek meg. Sz. Pál a rabbinikus iskolában tanulta azt a néha (pl. Róm. 2—3) alkalmazott módszert, amelyet ott használni szoktak és később a talmudban is helyet talált : a virtuális párbeszéd és a szónoki kérdés formájában kimondott tétel módszerét. Zsidó műveltségéhez tartozik *arám* tudása is. Th. Zahn szerint (Einl. I, 33 k.) ezen a nyelven imádkozott, amint azt többször elárulja (Róm. 8, 15 ; Gal. 4, 6), amikor Istent arámul *abbā* = atyámnak mondja, nyilvánvalóan csak azért, mert imáiban Istent így szokta szólítani, nem pedig a hellén olvasók kedvéért, akiknek úgyis le kellett a szót fordítani. Ezt a műveltséget felülmulja még az a természetes írói és szónoki készség, amelyet Pálnál lépten-nyomon tapasztalhatunk. Hány szikrázó, csillámló, csattanó formába öltöztetett gondolat szalad ki tolla alól, amely elárulja, hogy nem irodalmi számítás szülte ; hány helyen láthatjuk a természetes retorikát, mellyel rábeszél, fenyeget, óva int !

Természetes éleselméjűsége mellett, amely sok kínos helyzetből kimentette (v. ö. pl. Apcs. 23, 6), így tette ez a kettős műveltség alkalmassá, hogy helléneknek és zsidóknak lehetett apostola. Hozzájárult ahhoz, hogy «választott edény» legyen, *egyéni*sége is. Mint minden nagy emberben, csodálatraméltó benne az ellentétek harmóniája. Pál «eine polare Persönlichkeit» (Deissmann : Paulus 46—8).

Ugyanaz az ember, aki Isten és emberek előtt annyira meg tudja magát alázni, hogy magáról azt mondja : a bűnösök közt első — az apostolok közt utolsó, mégis Isten kegyelmének működését látva öntudattal felkiált : «Többet munkálkodtam valamennyiüknél, nem ugyan én, hanem az Isten kegyelme énelem !» (I. Tim. 1, 15 és I. Kor. 15, 9 k.). Egyformán mély tud lenni szomorúsága, bánata ugyanúgy,

mint újjongása, diadalán érzett öröme is. Hasonlítsunk össze egymással ily szavakat : «Most is, midőn e sátorban vagyunk, fohászkodunk a teher miatt . . . Nagy a szomorúságom és szívemnek szüntelen a fájdalma» (II. Kor. 5, 4 és Róm. 9, 2) az ilyenekkel : «Sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem hatalmasságok, sem jelenvalók, sem jövődők, sem erők, sem magasság, sem mélység, sem más egyéb teremtmény nem szakíthat el minket Isten szeretetétől!» (Róm. 8, 38 k.) Ugyanaz a Pál, aki gyengéd szeretettel övezi barátait, akiket társaknak tekint, «munkatársnak», «bajtársnak», «rabszolgatársnak», «egy igába fogottnak» mond ; akiket úgy szeret, hogy anyjukat saját anyjának tekinti (Róm. 16, 13), hibáikat megérti, «fiacskáinak» mondja, mégis megtalálja az irónia, a keserűen szent harag szavait is : «Nem Krisztus Urunknak szolgálnak, hanem az ő hasuknak ; szenteskedő beszédekkel meg hizelgő szavakkal megtévesztik az ártatlanok szívét» . . . «Ügyeljetek a kutyákra, ügyeljetek a rossz munkásokra, ügyeljetek a megmetélkedésre !» (Róm. 16, 18 és Phil. 3, 2).

Betetőzik egyéniségét Isten ajándékai : a nagy ember nagy *misztikus és csodatevő* volt. Maga beszél a kinyilatkoztatások nagyságáról, melyeket Istentől kapott ; a charismákról, melyekben részesült. Az ismeretlen nyelveken való beszédéről (glossolalia) pl. azt mondja : «Hálát adok Istennek, hogy valamennyiteknél jobban beszélek nyelveken» (I. Kor. 14, 18) ; az exstasisokról, melyek elragadták a «harmadik édig . . . a paradicsomba, hol titkos igéket hallott, amelyeket embernek nem szabad kimondania» (II. Kor. 12, 2—4). Sok csodát művel, ezeknek hírét széjjelviszik az emberek között, hiszen még a testéről elvitt kendők és kötények is megszüntették a betegségeket s a gonosz lelkeket kiűzték (Apcs 19, 12).

Nem csoda, ha «Isten választott edénye» oly nagy hatással tudott lenni, ahol megjelent, hogy oly sokakat vonzott maga köré s hogy oly sokan ütköztek el tőle, hogy gyűlöletből izzó ellenségei legyenek. Hogyan is

ne szerették volna ezt a lánglelkű embert, aki az ő kultúr-rétegükből származott, oly megértő és kedves tudott lenni és aki teljesen és kézzelfoghatóan önzetlenül működött érdekükben és valóságos «apostoli Odysseát» (Deissmann) élt végig szemük előtt, életének jelszavát követve: «Krisztus szeretete sürget bennünket!» (II. Kor. 5, 14.)

2. A fogság előtt írt levelek.

a) Szent Pál levelei.

1. A nagy apostolnak a konzervatív nézet és a kath. Egyház tanúsága szerint 14 levele maradt reánk. *Sorrendjüket* azonban, eltérően az evangéliumoknál követett módszertől, nem időrendben állapították meg, hanem más szempontok szerint. A mostani kanonikus sorrend, amelyet minden Szentírás-kiadásban megtalálunk, a IV. század óta használatos:

Róm., I. II. Kor., Gal., Eph., Phil., Kol., I. II. Thess.; I. II. Tim., Tit., Phm.; Zsid.

Zsid. utolsó helyre került, mivel hitelességét az ókorban sokan kétségbevonták. A sorrend végére kerültek az egyes személyekhez intézett levelek is (Timotheoszhoz, Titushoz, Philemonhoz). Az egyházakhoz írt levelek között első helyen áll Róm., a címzett egyház primátusa miatt; a többinek sorrendjénél a levél terjedelmesebb volta volt irányadó.

2. Sz. Pál azonban 14-nél *több levelet írt*, de ezek elvesztek. Biztosan látjuk ezt legalább is két esetben. A korinthisiaknak már írt egy levelet Sz. Pál, amikor a kanonikus I. levelet küldötte nekik, mert így ír ebben: «Írtam nektek a levélben... Most ellenben azt írtam nektek» (I. Kor. 5, 9. 11). A másik biztos eset Phil. 3, 1: «Nekem nem terhes, hogy *ugyanazt* írjam nektek»; ez a szó

célzás egy előbbi levélre, amely elveszett, a II. században azonban még ismeretes volt, mert Polykarpos azt írja a Philippoi-belieknek (3, 2), hogy Sz. Páltól *«leveleket»* kaptak.

3. Sz. Pál valamennyi levelét *görög nyelven* írta. *Formájukat* tekintve az antik levélírókat követte annyiban, hogy saját nevével és a címzett nevével kezdi a leveleket, amelyekhez többször munkatársai nevét is hozzáfűzi. A névvel együtt a bevezető üdvözlésben már eltér az antik levéltől, mert a szokásos *χαίρειν* (üdvözlöt) helyett rendszerint *χαρίς και εἰρήνη* (kegyelem és békesség) áll. Ez után a címzés és üdvözlöt után, melyet rendszerint kibővít apostolságának, vagy a hivatásnak leírásával, következik az áldás. A levelet a személyes dolgok tárgyalása, üdvözletek átadása után áldás és doxologia fejezi be. A legegyszerűbb formájú címzés, üdvözlöt, valamint befejezés látható pl. az I. Thess. levélnél: «Pál, Silvanus és Timotheos a Thessaloniké-beliek hitközségének az Atyaistenben és Jézus Krisztusban : kegyelem nektek és békesség !» Befejezés : «A mi Urunk Jézus Krisztusnak kegyelme veletek ! Amen».

Az apostol antik szokás szerint leveleit nem maga írta, hanem tollbamondotta. Egy esetben még az író nevét is megtudjuk : a rómaiakhoz írt levelet egy Tertius nevű embernek diktálta Sz. Pál (Róm. 16, 22). Az apostol a levél végén az üdvözlöt, vagy néhány sort rendesen saját kezeírással írt, hogy ezzel mintegy hitelesítse levelét. A tollbamondást a nagyobb leveleknél okvetlenül, a kisebbeknél a nagy elfoglaltság miatt szintén, közbe-közbe meg kellett szakítania ; ilyen tollbamondási szünetek magyarázzák meg sokszor, miért van egyik-másik helyen gondolathézag, összefüggéshiány (E. Stange : *ZnW* 18 [1917—8] 109—117).

b) *A Thessaloniké-beliekhez írt két levél.*

I. AZ ELSŐ LEVELET, akárcsak a másodikat is, Pál, Silas és Timotheos küldi a thessalonikéi hitközségnek azért, mert mindhárman működtek Thessalonikében Pál apostol II. útja alkalmából (51—52 között).

1. A levél *gondolatmenete* szerint két részre oszlik. Az *első*, — *személyes jellegű* — rész (1—3) elmondja, mennyi gonddal és szeretettel működött az apostol Thessalonikében és hálát ad, hogy a hívek általában a munka méltó gyümölcsseit termették. Elmondja továbbá, hogy Timotheost elküldötte hozzájuk és tőle értesült a náluk uralkodó állapotokról. A *második* — *oktató jellegű* — rész (4, 1—5, 22) erkölcsös életre buzdítja a híveket (4, 1—12); felvilágosítja őket arról, hogy mi lesz az elhunytak sorsa Krisztus eljövetelekor (4, 13—5, 11) és a közös életre vonatkozó intelmeket ad (5, 12—22). 5, 23—28 *befejező rész*.

2. A levél *megírásának körülményeit* elég világosan megtudjuk magából a levélből. Amint tudjuk, Sz. Pálnak Thessalonikéből gyorsan kellett távoznia, a város elüljárói pedig folytatták az üldözést a zsenge hitközséggel szemben. Érthető tehát az apostol aggodalma, félt, hogy esetleg a hitbe még alig beavatottak meginognak. Ezért Athénből elküldte hozzájuk Timotheost, aki a levél írásáig már vissza is tért és Pálnak beszámolt a tapasztaltakról (3, 1—6). Ez adott alkalmat a levél megírására, amelyben egyúttal a Timotheostól hozott hírek is tükröződnek. Pál megtudta, hogy a Thessaloniké-beliek hitüket nem hagyták el, hanem az üldöztetés ellenére is kitartottak benne és ragaszkodnak az ő személyéhez. Másrészt arról is értesült, hogy az új keresztények ethikai élete még nem egészen az evangélium szellemének megfelelő; a pogányságban megszokott, lelkükbe rögzött bűnökről nem tudtak teljesen leszokni (paráznaság, csalás, testvéri szeretet hiánya).

Arra nézve, hogy *honnan* írta Szent Pál a levelet, ez nem nyújt felvilágosítást. Ha feltételezzük, hogy a II. apostoli úton írta a levelet, ami kétségtávol legvalószínűbbnek látszik, akkor alighanem Korinthusból írta, ahova Pál Athénből távozott. Tény az, hogy Silas és Timotheos a II. út alkalmából voltak Makedóniában és Pált Korinthusban felkeresték (Apcs. 18, 5). A levél megírásának ideje tehát e szerint 51—52. Mások az I.-t is az apostol III. útjáról, Ephesosból kekezik. Ennek ellentmond az a biztos tény, hogy Athénből küldte Pál Timotheost Thessalonikébe ; a III. úton pedig Ephesos után ment csak Görögországba.

A levél *hitelességét* újabb időben nem tagadják ; már csak az az egy tény is biztosítja hitelességét, hogy egy késői, II. század eleji hamisító nem írta volna Pál nevében, hogy a hívek remélik Krisztusnak még az ő életében történő eljövételét, ha nem ismerte volna ezt a levelet.

3. *Jellemzés.* A levél első, személyes részének megírásával az volt az apostol *célja*, hogy mintegy önmagát igazolja. Az őt városról-városra üldöző zsidók, úgy látszik, Thessalonikében aknamunkát folytattak ellene, meggyanúsították szándékainak tisztasága felől, azt állították róla, hogy csak üzletnek tekinti az evangélium hirdetését, úgyhogy Pál erősen védekezik ezen vád ellen (2, 3—9). Annál érthetőbb a Thessaloniké-beliek félreértése, mert épen az «evangélium elején» ott kapott Pál a Philippi-beli hitközségtől pénzküldeményt (Phil. 4, 16). — A második rész célja a távollevőknek oktatása.

Az erkölcsi vonatkozású intelmeken kívül nagyon érdekes az apostolnak a *parusiáról* (Krisztusnak a világ végén történő eljövételéről) szóló tanítása. Megvigasztalja a híveket, hogy halottaikat ne féltsék, Krisztus eljövetelekor ők is részt vesznek a megdicsőülésben. A parusia idejéről az evangélium alapján azt tanítja, hogy miként éjjel a tolvaj, úgy jó majd el. Az egész tár-

gyalásból látszik, hogy a Thessaloniké-beliek, mint általában az első keresztyének, remélték, hogy még megérhetik Krisztus eljövetelét. Sokan biztosra is vették, hogy még az ő nemzedékük életében történik meg a parusia. Pál ezt a véleményt többször cáfolja leveleiben s erélyesen hangsúlyozza az idő bizonytalanságát.

A levelet kedvesen jellemzi az azon végigvonuló atyai hang, családias együttérzés a Thessaloniké-beli egyházzal.

II. — 1. A MÁSODIK LEVÉL ugyanígy a Thessaloniké-beliekhez van címezve ugyanazok nevében, mint az első.

A kis levél *gondolatmenete* szerint három részre oszlik, amelyeket imádság zár le. Ezt a késői fejezetbeosztók is felismerték, mert a három részt három külön fejezetbe foglalták. 1. Bevezetés-jellegű rész, amely hálát ad a thessalonikéi egyház kitartásáért és kéri az Istent, hogy továbbra is kitartsanak. — 2. A parusiáról szól. — 3. A híveket imádságra és engedelmességre inti és a tétlen életet élőket korholja.

2. Ha a levél *megírásának körülményeit* akarjuk megállapítani, előbb meg kell tudnunk, hogy melyik levelet írták előbb. Az, hogy a kánonban ez a *sorrend* van, még nem irányadó, hiszen láttuk, hogy nem időrendben állnak a szentpáli levelek egymás után; magában véve lehetséges volna, hogy csak azért került II. a második helyre, mert rövidebb, mint I. — Hugo Grotius óta (1640) mindig voltak, akik II.-t tartották az első levélnek (ma is W. Hadorn: ZnW 19 [1920] 67—72). Érvelésük nem feltétlenül meggyőző. Ilyen érveik pl. a rendetlenkedők, akik nem akarnak dolgozni, II.-ben kifejezett intést kapnak (3, 11); I. már csak röviden céloz erre (5, 14). Természetes, hogy teljesen érthető úgy is ez a körülmény, ha valóban I. az első levél; míg I. megírásakor még kevesebb ok volt, hogy ezzel a tétlenkedéssel foglalkozzék, II. elküldésekor több lehetett. Főoknak hozzák fel, hogy II. 3, 17 Pál kézjegyeről azt mondja, hogy «minden levél-

nek ez a jele. Így írok». Ezt pedig valószínűleg csak az első levélben írhatta. Erre viszont azt lehetne felelni, hogy egy második levélben is lehet ennek helye, mert épen II. 2, 2 mondja, hogy a híveket ne ámítsa el «állítólag» Páltól küldött levél, azaz hamisítvány. Ez mindjárt érthetővé teszi az apostol nyomatékos figyelmeztetését. — Sokkal több komoly ok szól amellett, hogy valóban II. a második levél. A parusiára nézve II. 2, 15 azt mondja, hogy a hívek tartsák meg a hagyományokat, amelyeket «akár beszédünkéből, akár levelünkéből» tanultak. Már pedig I. valóban szólt már a parusiáról (4.). Továbbá II.-ben már I.-hez képest haladást tapasztalhatunk, mert a paráznaságról, csalásról nem kell már az apostolnak írni, mint az I. megírásakor az még szükséges volt. Végül I.-nek egész jellege elárulja, hogy Pál nemrégben szakadt el Thessalonikéből és vágyik velük érintkezésbe lépni.

Hogy *honnan* írta és *mikor* az apostol ezt a levelet, az a levél keletkezési sorrendjétől is függ. J. C. West pl. Beroiára gondol, mivel II.-t előbb megírtnak tartja, hiszen I.-ben Pál már Athént említi, hogy onnan küldte el Timotheost. (Journ. Theol. Stud., 1913. oct.). W. Harnack a III. útra és Ephesosra gondol. Legegyszerűbb, ha azt mondjuk, hogy Pál Korinthusból írta II.-t is, mikor a II. apostoli úton ott tartózkodott, mint I.-t, mert itt biztosan együtt volt a levél három küldője: Pál, Silvanus, Timotheos; másrésről az apostol hosszú ideig volt itt, és I. és II. között aligha tételezhetünk fel nagyobb időközt. Az idő tehát a II. út korinthusi tartózkodása, kb. 52—54 között.

3. A levél *hitelességét* J. E. Christian Schmidt (1801) óta sokan kétségbe vonták (utoljára kimerítően W. Wrede 1903.). A levélnek a nagy apostoltól való származását azonban nem lehet tagadni; J. Wrzöl ezt eléggé kimutatta (Die Echtheit d. II. Thess. 1916.).

Wrzol a hitelesség ellen egy század óta felsorakoztatott érveket négy csoportba osztja. 1. A levélnek állítólag nincsen szentpáli *eschatologiája*: II. egészen másként beszél a parusiáról, mint I. Különösen feltűnő, hogy I. 5, 2 szerint a parusia egészen váratlanul jő, mint a tolvaj éjjel, II. 2, 3-10 szerint pedig előjelei lesznek. Ennek megoldása az, hogy a thessalonikéiek félreértették I.-t és azt hitték, hogy az Úr napja máris megkezdődött (ἐνέστηκεν) és Sz. Pál ezért kénytelen az előjelekkel foglalkozni. Egyébként már I. 5, 4-ben is kijelentette, hogy a parusia, mint a tolvaj, váratlanul azokat fogja meglepni, akik «sötétségben» vannak és nem a «testvéreket». 2. II. irodalmilag függ I.-től és nagyrészt hasonló anyaga van, a szókincs is egyezik. — Ennek megoldása nem az, hogy II. hamisítvány, hanem megmagyarázható azzal, hogy az apostol készakarva alkalmazta az I.-hez hasonló kifejezéseket, mert ezzel mintegy az I., félreértett levelet akarta igazolni. Elég magyarázat az is, hogy valószínűleg rövid időközben írta a két levelet és az egyezések elsősorban a két levél parusia-részleteiben találhatók. 3. Felhozták azt is, hogy a szerző (3, 17) nagyon is hitelessé akarja tenni a levelet és ezt csak egy hamisítónál találták érhetőnek. — Világos, hogy 2, 2 teljesen megérteti ezt: az apostol arra is gyanakodott, mikor II.-t írta, hogy valaki esetleg az ő nevében hamisított egy levelet. 4. Míg I. teljesen a lelkipásztor aggódó szeretetét tükrözi, aki mindenáron meg akarja őket látogatni, II.-nek hivatalos, szinte hideg hangja van és nem szól arról, hogy fel akarja keresni őket. Tehát nem a híveit kedvelő apostol írta. — A felelet erre az, hogy a szentírási szerzőknél is voltak hangulatok és egy levélíró ezeket ki szokta fejezni. Apcs. 18, 9 k. megmagyarázza, hogy akkor, amikor II.-t írta Sz. Pál, miért nem volt szándéka Thessalonikébe menni: isteni parancsra tartózkodott Korinthosban és nem tudta, mikor kerülhet megint oda.

4. *Jellemzés.* A levélnek célja főképen az olvasók felvilágosítása, hogy a parusia ideje még nincs itt, nem is lehet itt, mert még az előjelek nem észlelhetők, és buzdítani a munkára azokat, akik a világ közeli végével

számolva abbahagyták a munkát. A parusia előtti jelek : az «elpártolás» (apostasia) a hittől s a romlás «fiának» fellépése, aki «beül Isten templomába, úgy viselve magát, mintha Isten volna». Most nem jöhet még el a világ vége, mert kettős akadály gátolja az előjelek bekövetkezését : «valami és valaki, aki akadályoz» (τὸ κατέχον és ὁ κατέχων). Hogy mi ez az akadály, nehéz eldönteni, de a Thesaloniké-beliek tudták, mert Pál a nekik adott tanítására utal csupán. Valószínű, hogy Pál-korabeli akadályokra kell gondolni, amelyek már egymaguk kizárták a parusia bekövetkeztét. De bár később elmúltak, még nem kellett természetesen a parusiának bekövetkeznie. V. Hartl (ZkTh. 45 [1921] 455—75) azt gondolja, hogy a jeruzsálemi templomra gondolt Sz. Pál, amely még állott az ő idejében, holott a világ végének bekövetkezése előtt a templom is elpusztul (Mt. 24, 5.). A személyes akadály szerinte az igaz életű Jakab, aki a keresztyékekkel együtt látogatja a templomot és Isten emiatt nem engedi azt elpusztulni.

A kis levél a szentpáli apokalyptika rövid foglalata. Alaptételét itt még inkább kifejti mint az I.-ben : a parusia közvetlen beállta csak képzelődés. Valószínűnek látszik, hogy az apostol életének első korszakában táplált magában reményt arra nézve, hogy az evangéliumot minden népnek hirdetik az apostolok, így a világ vége beállhat (Mt. 24, 14.) és ezt óhajtotta volna még maga is megérni, hiszen az őskeresztyének óhaját fejezte ki : «nem akarjuk, hogy levetköztessünk (testünktől), hanem hogy felöltöztessünk» (II. Kor. 5, 4). Sz. Pál később már látta, hogy reménye nem teljesül, hanem meg fog halni (I. Tim. 6, 14 k.). Az apostol, mint inspirált író, nem tévedett, de még egyéni tévedést sem fejezett ki, mivel csak a biztosra vett várákozás tételez fel be nem következés esetén tévedést, de nem a remény, mert ez nem veszi biztosra vágyának tárgyát, hanem komoly

okok alapján csak lehetségesnek tartja teljesülését (U. Holzmeister: Intr. 120).

c) A galatákhoz írt levél.

1. Szent Pál ezt a levelet «Galatia egyházainak» küldi a cím szerint. A levél tehát tulajdonképpen körlevél, mert nem egy meghatározott hitközségnek küldte az apostol.

Mindjárt itt ismertetjük röviden a kérdést, hogy kik voltak a levél *címzettei*. Egyesek szerint Antiocheia, Ikonion, Lystra és Derbe városaira kellene gondolni, amelyek Pál korában politikailag valóban Galatia provinciához tartoztak (délgalatiai elmélet). Mások, különösen A. Steinmann alapvető kutatásai óta (Der Leserkreis des Gal., 1908), azt tartják, hogy Sz. Pál ezt a levelet a provincia északi részeinek, az eredeti, keltáktól alapított Galatiának írta (északgalatiai elmélet; l. fönn 117. l.). Bizonyos, hogy Galatia csak annyiban foglalta magában az említett «négy várost», amennyiben a rómaiak több tartományt egyesítettek és közösen kormányoztak. Egyébként a Galatia római provinciának külön alkotóelemei maradtak, amelyek mindegyikének megvolt a maga külön koinon-ja (tartománygyűlése), ahol a tartomány városai a császárnak és a Dea Romának kultuszát üzték és bizonyos fokú önkormányzatot gyakoroltak. A provinciát Ankyrából egy propraetor kormányozta, de hivatalos címében is nem pusztán Galatia, hanem, amint még 80 és 82-ből származó feliratok tanúsítják, «Galatia, Kappadokia, Pontus, Pisidia, Paphlagonia, Lykaonia, Armenia provinciák» kormányzójának nevezte magát. «Galatia» tehát Sz. Pálnál semmiképen sem jelentheti a «négy várost», hanem vagy az egész tartománykomplexumot, vagy a tulajdonképeni Galatiát. Csak az utóbbit érthette az apostol, mert ha a «négy várost» is belefoglalta volna, azokra nem állna a levél kitétele, hogy úgy fogadták, «mint egy angyalt, mint Krisztust», hiszen üdöztetések, sőt megkövezés érte őt ott; nem állana továbbá reájuk az sem, hogy «betegség miatt» kellett az apostolnak náluk maradni és ott az evangéliumot hirdetni, mert ott az apostol vagy

terv szerint, vagy üldözéstől kényszerítve működött (Gal. 4, 13 k.)

2. A levél *megírására* az adott alkalmat, hogy a galatiai egyházakban zsidókeresztény konkolyhíntők kezdtek működni («zsidózók»), akik a pogányból lett keresztényeknek a körülmetélésnek és a mózesi törvény elfogadásának szükségességét hirdették. Pál írásából kell visszaállítani, hogy mit mondtak, bár az apostol sokszor csak egyenesen bizonyít, anélkül, hogy megnevezné az ellenkező tételt. A zsidózók tudták, hogy Pál mennyire ellenkezik tanaikkal és ezért jóelőre iparkodtak lerontani Pálnak a galaták közt szerzett tekintélyét annak hangoztatásával, hogy Pál nem tartozik a Krisztustól életében kiválasztott 12 apostol közé. Úgy látszik, hivatkoztak Szent Péterre és Jakabra is, mint akik megtartották a mózesi törvényt a jeruzsálemi keresztényekkel együtt. Azt hirdették, hogy Ábrahám fiaivá kell lenni a keresztényeknek is, hiszen a neki tett ígéreteket valószínűleg meg a Megváltó, de ez csak a körülmetélkezés által lehetséges, mert ez tesz Ábrahám fiává. A keresztény csak a zsidóságon keresztül érheti el tehát a megígért megváltást, az örök üdvösséget. Taktikai okból valószínűleg nem sürgették az egész mózesi törvény megtartását, mert Sz. Pál nyomatékosan hangsúlyozza, hogy aki körülmetélkedik, az egész törvényt köteles megtartani (5, 3). A galaták közül sokra hatott a zsidózók szava, mert, úgy látszik, már annyira jutottak, hogy a körülmetélkezés előtt állottak.

Nem lehet tudni, hogy *kik voltak* ezek a zsidózók. A. Loisy szerint (1916) Sz. Jakabtól, Jeruzsálem püspökétől küldött zsidókeresztények. Ez azonban kizárt dolog, hiszen ifj. Jakab apostolról épen Apcs. 15, 20 mondja, hogy nem akart terhet rakni a pogánykeresztények vállára; annál is inkább lehetetlen ez, mert a levél már az apostoli zsinat után kelt. — W. Lütgert (1919) azt tételezi fel, hogy először

a phrygiai Kybele mysterion-vallás hívei mentek a galaták közé és azokat megnyerték eszméiknek. Innen a pogányos szabadság, kicsapongás. Reakcióként a zsidózók az ellenkezőt hirdették. — Úgy látszik azonban, hogy Galatiában már a II. században terjeszkedő zsidózó eretnokségek csiráit kell ezen időben keresni. Lagrange szerint (Épître aux Gal.² 1926. LV—LVIII.) nem a nazarénus szekta őseivel állunk itt szemközt, mert ezek csak maguk tartották meg a mózesi törvényt, másokat nem köteleztek erre s ezért inkább a jeruzsálemi zsidókeresztény hitközség egyenes leszármazóinak tekintendők, hanem az ebionizmus kezdeteivel, amely mindenkit kötelezni akart a törvényre.

A levélből meg lehet állapítani azt is, hogy *mikor írta* az apostol. A kérdést itt is A. Steinmann tanulmányai tisztázták (Abfassungszeit des Gal., 1906). Ezt eldönti már egymagában 4, 13 kifejezése: «Első ízben (τὸ πρῶτον) a test betegsége miatt hirdetem nektek az evangéliumot»; amikor tehát Pál a levelet írta, már kétszer volt a címzetteknel. Mivel pedig a tulajdonképeni Galatiáról van szó, csak a II. út jöhet tekintetbe, hiszen a II. úton volt Pál először ott, a III. alkalmával pedig másodszor járta végig. Így tehát a második látogatás után írta a levelet, de még a fogságbajutás előtt, mert a levél nem árulja el semmivel, hogy írója bilincsekben lett volna, mikor azt írta.

Annak eldöntése, hogy *honnan* küldte a levelet, attól függ, hogy megállapítható-e pontosan, mikor írta. H. Höpfl szerint (Intr. III², 1926. 266—7 p.) a levélnek a Róm. levéllel való nagy hasonlósága miatt kevéssel Róm. előtt írta azt az apostol (azaz 57 végén), a hely vagy Makedonia, vagy Korinthos volna eszerint. Ennél fontosabb érvek azonban, hogy Pál ezt mondja: «Csodálkozom, hogy ily hamar más evangéliumra tértek» (1, 6), ami azt mutatja, hogy nemsokára az apostol távozása után lépnek fel Galatiában a hamis tanítók; továbbá, hogy 4, 10 szerint úgy látszik, hogy a zsidó szombatévet (7. év) akarták

megtartani. Ilyen pedig volt 54 őszétől 55 őszéig (E. Schürer, I³, 35—37). A levelet tehát Pál a III. uton, a galatiai második látogatás után nemsokára, 54—55-ben és következőleg *Ephesosból*, az itteni hosszú tartózkodás alkalmából küldte.

A levél *hitelességét* kevesen tagadták. A protestantizmusnak mindig kedves levele volt a Róm.-val együtt ; a Gal.-t a tübingai irányzat is a négy hitelesnek elfogadott levél közé sorozta.

3. *Jellemzés.* A levél gondolatmenetét három csoportra tagolta annak írója :

A bevezetésben (I, 1—11) Pál elmondja, hogy a galaták lelki veszélyeztetése miatt kénytelen írni. Az 1. rész *történeti* (I, 11—2, 21) ; azt bizonyítja, hogy Sz. Pál is csak Krisztus kinyilatkoztatásából tanulta evangéliumát és nem az emberektől, még az apostoloktól sem. Az apostolok elismerték ezt az evangéliumot és beleegyeztek, hogy ő a «nemzetek» (pogányok) apostola legyen. Ezt a szabad evangéliumot egy gyakorlati esetből kifolyóan még Péterrel szemben is megvédelmezte (antiocheiai vita, I. fönn 87. l.).

A 2. rész (3—4) *dogmatikus* jellegű bizonyítással mutatja ki a szabad evangélium helyes voltát. A Lélek csodát művel a galaták között, de nem a mózesi törvény szerinti cselekedetek miatt. Ábrahám is megigazult, mielőtt még a körülmetélést felvette volna, mert hitt. A mózesi törvény egymaga átkot hoz ; célja az ószövetségben az volt, hogy Krisztushoz vezető «paidagogos» (nevelő) legyen, most már elérkezett a hit és nem vagyunk a nevelő alatt. A Krisztushozta szabadságot kell felhasználni a keresztényeknek. Befejezésül ezt a részt szentírási előképes érveléssel zárja le : Ábrahám két felesége Sára és Hágár, az utóbbi szolgálója volt Sárának. Mikor végre Sárának is született fia, Hágárt és fiát el kellett bocsátani. A két feleség előképe az ó- és újszövetségnek. Mivel az új már beteljesedett, a régire áll, amit Isten Hágárról mondott : «Üzd el a szolgálót és fiát, mert a szolgáló fia (az ószövetség és a mózesi törvény követője) nem fog örökölni a szabad asszonynak fiával!»

A 3. rész (5—6) *ethikai* jellegű buzdításokból áll. A galaták álljanak erősen és ne hagyják magukat a mózesi törvény jármába fogni. Az evangéliumi szabadság azonban ne váljon számukra szabadossággá: a test cselekedetei helyett a Lélek gyümölcseit teremjék. Ne vágyódjanak hiú dicsőségre, egymás terhét viseljék, egymást szeressék.

A *befejezés* (6, 11—18) szerint a rendbontó újitók saját dicsőségüket keresik, hogy dicsekedhessenek a galaták közt elért eredményeikkel. Az igazi keresztény csak Krisztus keresztségével dicsekedjék.

A levél megírásának *célja* a történeti részben Lagrange felfogása szerint (XLIV. p.) az, hogy mintegy kihirdesse a galaták között is a jeruzsálemi apostoli zsinat határozatát, mely szerint a pogánykeresztények a törvénytől mentesek annál is inkább, mert a zsinat dekrétuma (Apcs. 15, 22—29) csak Antiocheia, Syria, Kilikia keresztényeinek szólt. A dogmatikus részben az apostol annak bizonyítását tűzte ki célul maga elé, hogy a zsidózók elveinek elfogadása Krisztus evangéliumán történt áruulás volna. Az *ethikai* rész célja a buzdítás mellett annak kimutatása, hogy az igazi erények izes gyümölcse csak a hamisítatlan evangélium fáján terem meg.

A levél a legélesebben villogtatott fegyver a judaizmus támadásai ellen, amelyet valaha Sz. Pál kezébe vett, másrésről pedig a Krisztusban való szabadság charta magnája. A nagy apostol teljesen át van hatva a Krisztus-kinyilatkoztatta igazságtól, hogy a mózesi törvény nemcsak nem kötelező, hanem káros; elfogadása a test szolgaságába való visszaesést jelentené a lélek szabadsága után. Az apostol a harag, az ironia, a lelki gyermekeiért való mélységes aggodás érzelmei közt használja dialektikájának éles fegyverét.

A rómaiaknak írt levélhez való hasonlóságot különösen az magyarázza meg, hogy abban is tárgyalja Sz. Pál a kereszténységnek (az evangéliumnak) a mózesi tör-

vényhez való viszonyát. Ezért még az érvelésben is találunk rokon gondolatmeneteket.

d) *A korinthusiakhoz írt két levél.*

I. AZ ELSŐ LEVELET «Pál, Jézus Krisztusnak Isten akaratából hivatott apostola és Sosthenes testvér» küldi «Isten egyházának, amely Korinthusban van», annak az egyháznak tehát, amelyet a nagy apostol II. missziós útjának középpontjává tett (l. fönt 119. l.).

I. A levél *megírására* az adott *alkalmat*, hogy Pál Korinthusból híreket kapott, amelyek szükségképpen nagy nyugtalansággal tölthették el. A híreket Stephanas, Fortunatus és Achaikos (16, 15—18) hozták Korinthusból; biztos, hogy ők hozták azt a levelet is a hívőktől, amelyre az apostol részletesen felel (7, 1). Pál már előbb is írt egy levelet, amely elveszett és a korinthusiaktól küldött levélben a hívők erre is hivatkoztak, mert egy helyét nem értették (v. ö. 5, 9). A levél előbb idézett helyén Pál azt követeli a hívőktől, hogy legyenek elismeréssel ezen férfiak iránt és engedelmeskedjenek nekik, mert a szentek szolgálatára rendelték magukat. Ebből az következik, hogy a korinthusi egyház elüljáróival van dolgunk. A szomorú pártoskodásról egy bizonyos Chloé nevű asszony házanépe (1, 11) adott Pálnak hírt.

Az állapotok Korinthus zsenge hitközségében valóban aggasztók voltak. A tipikusan hellén, sőt korinthusi bajok a keresztények között is felütötték fejüket; háromféle forrásból eredtek: a szabadosságból; az enthusiasmusból, rajongó lelkesedésből és a görögöt jellemző erisből, vizálykodásból.

A korinthusi *szabadosság* sok kereszténynél megmaradt. Mindenekelőtt a nemi élet terén maradt meg a pogány kicsapongás. Hiszen épen Korinthusban volt meg erre lépten-nyomon az alkalom, ahol a templomok papnői, hierodulái, igazában közönséges kéj nők, kínálgatták ma-

gukat. Mily érthető, hogy Pál a bálványimádás és kicsapongás tilalmát összekapcsolja (10, 7 k.), hiszen a hierodulával elkövetett bűn egyúttal Aphrodite szolgálatára is volt. Különösen feltűnő bűn is előfordult: egy keresztény atyjának özvegyével élt együtt. Pál szigorúan meghagyja, hogy az illetőt «zárják ki körükből» (5, 2; a kiközösítés kezdete). A nők körében is felüti fejét a szabadosság; a gyülekezetekben fátyol nélkül jelennek meg, amit még a hellén szokás is elítélt és ők is részt akartak venni az igehirdetésben, az egyház-kormányzatban (11, 5—16; 14, 34 k.). Szabadosságra vitt az a magában közömbös dolog is, hogy a keresztények átlátván a hellén istenek és kultuszok hiábavalóságát, nem törődtek semmit sem azzal, hogy a makellonokban, mézsárszékekben az isteneknek feláldozott állatok húsból vásároltak. A «minden szabad nekem» jelszavával (6, 12) erre egyesek még az eidóleionok, azaz a pogány istenek templomainak áldozati lakomáin is résztvettek. A régi pogány élet maradványa volt az a szívtelen luxus is, mikor az agapéék, szeretetlakomák alkalmából, amelyet rendszerint az eucharisztikus «kenyértörés» szokott követni, sokan a magukkal hozott ételekből és italokból jóllaktak, sőt lerészegedtek (11, 21), a szegény testvér ellenben mindezt látva kénytelen volt éhezni. Az ész szabadossága, a szofisztika, a görög szellemnek ez a jellemző tulajdonsága késztetett sokat arra, hogy a keresztény vallás egy alapvető tételét, a feltámadást tagadják. «Milyen testük lesz», kérdezték sokan (15, 35); bár úgy látszik, Krisztus feltámadását nem tagadták.

Másrészt, mint ellentét, bizonyos túlzó *enthusiasmus* jelei is mutatkoztak. Megnyilvánult ez elsősorban a házasság kérdésében. Voltak, akik azt tartották, hogy «helyes, ha az ember nővel (egyáltalán) nem érintkezik» (7, 1), ezt azonban valószínűleg úgy értették, hogy a házasságot is helytelennek tartották. Talán olyanok is voltak,

akik készek lettek volna egyenesen elválni ezért házastársuktól, úgyhogy Sz. Pál az Úrra hivatkozik, hogy ez tilos (7, 10). Ha M. Rauernek (*Die Schwachen in Korinth. u. Rom*, 1923) igazat adunk, voltak Korinthosban a mysterion-vallásokból megtért keresztények is, akik mindenféle állatból készített eledelet tiltottnak tartottak. Sz. Pál ezeket nevezi «gyengéknek» (ἀσθενεῖς; 8, 11) és rájuk vonatkozva mondaná: «Ha az étel megbotránkoztatja testvéremet, akár örökké nem eszem húst többé, hogy testvéremet meg ne botránkoztassam» (8, 13). Leginkább azonban a charismák értékelésében nyilvánult meg a korinthosi enthusiasmus (χαρίσμα; 12, 4 = adomány). Az őskeresztény korban a Szentlélek adása a bérmlás szentségében érzékelhető következményeket vont maga után, amelyek egyúttal az első keresztényeknek szívében az új vallás iránti hitet is megszilárdították. Ezek a rendkívüli misztikus jelenségek Korinthosban is megvoltak. Pál fel is sorolja őket (12. és 14). A nyelvek adománya, a glossolalia, a legfeltűnőbb. Valószínűleg abból állott, hogy néha, mikor eltelt az illető glossolalus a Lélekkel, ismeretlen nyelveken dicsérte Istent. Ennek megfelelő adomány a herméneia, az értelmezés charismája, amely lehetővé tette, hogy lefordították a glossolalus beszédét a hívőknek. A prophéteia adománya az Isten parancsából történő beszédet és jövőmondást jelenti. Megvolt a diakrisis adománya: ez «a lelkeket» tudta megkülönböztetni, hogy valakiből Isten vagy a gonosz lélek szól-e. Nem hiányzott még a csodatevés és a gyógyítás charismája sem. Az «adományok» használata körül is voltak visszaélések az enthusiasták körében. Sokan büszkék voltak rájuk, nem gondolva meg, hogy Isten szabad adományából kapták őket, nem saját érdemükből. Versengések is voltak a különböző charismákkal megáldottak között. A gyülekezetben gyermekeken örültek, ha a glossolalusok megszólaltak és egy-

idejűleg többen is beszéltek ismeretlen nyelven. Pál kénytelen elrendelni, hogy jobb, ha próféta beszél, de csak kettő-három és sorjában, a glossolalus csak akkor beszéljen, szintén kettő-három és külön-külön, ha olyan is van jelen, aki le tudja beszédét fordítani, ellenkező esetben csak csendben dicsérje Istent. Az állapotok e téren annyira rendetlenek voltak, hogy az egyszerre össze-vissza beszélő glossolalusok miatt a pogányoknak, akik elvetődtek ilyen gyülekezetbe, azt kellett tartaniok, hogy elment a hívők esze! (14, 23. 27—30.).

A harmadik, de nem legkisebb baj, az eris, a *viszálykodás szelleme* volt. A korinthusi keresztényeknek egymás között *peres ügyeik* voltak és azokat a pogány bíróság elé vitték. Ezt a zsidók nem tették meg, sőt a zárt pogány kultuszközösségek sem; Pál megparancsolja híveinek, hogy ilyen ügyeiket a hitközség kebelén belül intézzék el (6, 1—6).

Legnagyobb gondot azonban a *pártviszályok* okoztak az apostolnak. Sz. Pál «szakadásoknak» és «viszálykodásoknak» (σχίσματα, *ēridēs*; 1, 10 k.) nevezi e jelenséget, bár nem szabad oly értelemben vett pártra gondolni, mintha annak azok lettek volna vezérei, akikről a pártok magukat elnevezték, mert azok a férfiak nem is vállaltak volna pártvezérséget. Négy pártról beszél Sz. Pál: «Egyesek közületek azt mondják: Én Pálé vagyok, én meg Apollosé, én pedig Kéfásé, én végre Krisztusé» (1, 12). Az egyes pártok között fennálló különbségeket elég nehéz meghatározni.

Pál pártjára jellemző az, hogy az apostol egyszerűen beszélt a korinthusiaknak, mert az igehirdetésnek kezdetben ilyennek kell lennie (2, 4. 13). Nagy eredményeket ért el, de nemsokára távozása után megérkezett Apollos és sokan őt többre becsülték. Pálhoz azonban mások mégis hűek maradtak.

Apollos alexandreiai származású zsidókeresztény volt, aki

kiváló szónok volt és néhány hónappal Pál távozása után ért Korinthusba (Apcs. 18, 24—28). Néhány korinthusi hívó Ephesosban tartózkodott és azok hívták őt oda (54). Működése kiváló sikerrel járt; sokan megtértek a zsidók közül; a hívők hitét megerősítette. Akaratán kívül pártvezérré tették azok, akik nagyra becsülték; szándékának önzetlenségét ékesen tanúsítja, hogy mikor Pál Ephesosban e levelet írta, már ő is ott volt és még Pál külön kérésére sem volt hajlandó Korinthusba visszatérni (I. 16, 12).

Kéfas, azaz Sz. Péternek *pártja*, úgy látszik, a zsidózó irányú keresztényekből állt. A levélből kitűnik, hogy oktatóik azonos módszerrel dolgoztak, mint Galatiában. Ők is megtámadták Pál apostoli tekintélyét, felhánytorgatták, hogy Krisztust nem látta (9, 1); meggyanúsították, hogy nem mindenütt azt a szabad evangéliumot hirdeti (4, 17; 7, 1 ezért hangsúlyozza Pál, hogy mindenütt így tanít). Hogy miért Kéfasról nevezték el magukat a zsidózók, nehéz megállapítani. Mindenesetre lehetséges, hogy Sz. Péter működött Korinthusban is, amint azt Dionysios, Korinthus püspöke (II. század) állítja (Euseb. H. E. II, 25, 8).

Nehéz a «*Krisztus-párt*» kérdése. Mai napig sincs eldöntve, hogy kik voltak ezek tulajdonképen. G. Ch. Storr (1796) óta sokan azt tartják, hogy pogánykeresztény «pneumatikusok» (a Lélek ajándékaiért lelkesülő entusiasták) voltak, akik azonban a zsidó törvényt is követendőnek vélték (nomisták). — W. Lütgert (1908) azt tartotta, hogy szabados felfogású gnosztikusok voltak. Őellenük beszél az apostol, mikor a gnósis, tudás egyoldalúsága ellen harcol; ők voltak, akik, mint a későbbi gnosztikusok is, a testnek szabadságot engedtek, de a házasságot tilosnak tartották; a test feltámadását is tagadták, mert a gnosztikusok is a lelket mondták csupán a létezésre méltónak. — Sokak szerint Schenkel (1838) óta a «*Krisztus-pártiak*» forradalmi, függetlenségi irányzat volt, akik minden apostoli tekintélyt elvetettek és azért hivatkoznak Krisztusra, mert egyházi tekintélyt nem ismernek el. — Legvalószínűbbnek tartjuk, hogy egyáltalán nem volt külön «*Krisztus-párt*», hanem a magukat az Úrról elnevezők semlegesek, pártonkívüliek, akartak lenni. Emellett egy nem megvetendő külső érv

szól. Római Sz. Kelemen ugyanis négy évtizeddel az események után ír a korinthisiaknak, de csak három kifejezett pártot említ.

A levél keltének *idejét és helyét* pontos biztossággal állapíthatjuk meg, mert az apostol maga írja: «Ephesosban maradok pünkösdig» (16, 8). Azt is tudjuk, hogy Pál, még mielőtt a korinthisi küldöttek megérkeztek volna, már odaküldte Timotheost (4, 17); ez pedig a III. út ephesosi tartózkodásának végén volt (Apcs. 19, 22). Az év tehát 57, mégpedig, amint a levélből kitűnik, húsvét ideje (5, 7 k).

A levél *hitelességét* nem tagadják, sőt épen ezt az írást tekintik egyik legjellemzőbb szentpáli írásnak.

2. *Jellemzés.* A levél *anyagelrendezése* a gyakorlati célnak megfelelő: az apostol a különféle bajokat akarja ezen levelével megszüntetni. Először azt intézi el, amit hallott, azután pedig a korinthisiaktól kapott levél kérdéseire felel. Különösebb szerkezetet nem lehet találni.

Az 1. rész (1—6) a hallott hírek alapján intézkedik. A pártviszályok ellen ír először Pál (1—4), mert ezek ellene mondanak Krisztusnak, Isten akaratának, és az apostoli hivatalnak, hiszen az apostolok csupán ültetnek, öntöznek, de a növekedést Isten adja. — A vérfertőzőről szól ezután a levél, akit ki kell közösíteni és mint a parázna keresztényeket általában, kerülni kell (5). — A pogány bíróság elé ne vigyenek a keresztények pereket; a paráznságtól tartózkodjanak, mert testük a Szentlélek temploma (6).

A 2. rész (7—15) a hívek levelében felvetett öt kérdésre felel, amelyek eléggé különböző tárgyakról szólnak: 1) A szüzességről (7), amely tökéletesebb, mint a házasság, de azért ez megengedett. A házasság felbonthatatlan, csak ha az egyik fél hívó lesz, bontható fel («szentpáli kiváltság»). — 2) Az eidólothyta-kérdésről, azaz az isteneknek feláldozott állatok húsának evéséről, szól ezután Sz. Pál (8—10.). A magában véve megengedett dolog tilos lehet,

ha a gyenge testvért megbotránkoztatja. Pál például magát állítja oda; bár joga volna, mint hithirdetőnek, adományokból élni, amint a földművesnek joga van terméséből; hogy meg ne botránkoztassa híveit, magának nem fogad el semmit. Az eidólionokban történő áldozati lakomán való részvétel ellenben tilos, mert a démonokkal jelent asztalközösséget.—3) A gyülekezetekben nem szabad a nőknek szabadon viselkedni; az Úr vacsorája (δείπνον κυριακόν; 11, 20), amelyet szeretetlakomával (agapé) kötöttek egybe, ne legyen alkalom a szívtelen luxus kifejtésére, a szentáldozáshoz pedig csak tiszta lélekkel merjenek járulni (11).—4). Ezután a pneumatikus («sellemi») dolgokról szól az apostol (12—14), azaz a charismákról. Legtöbbet ér azonban a keresztyén szeretet, melynek himnuszát a 13. fej.-ben dalolja.—5) Végül a feltámadásról beszél (15). Krisztus feltámadása, melyről az apostolok tanuskodnak, hitünk alapja; amint Ő feltámadott, mi is feltámadunk. Ugyanaz a testünk fog feltámadni; leírja annak tulajdonságait.

A *befejezés* (16) meghagyja, hogy a jeruzsálemi szegények számára minden vasárnapon gyűjtsenek; az apostol eljövételét ígéri; még egyszer engedelmességre int.

Ebben a levélben találjuk meg a *dogmatikus* tanítások legnagyobb halmazát: a Szentlélek istensége, ki az emberben lakozik, a szüzesség tökéletesebb volta, a házasság felbonthatatlansága, a szentpáli privilégium, az eucharisztia szerzése, a charismák, az isteni erények, a halottak feltámadása, a megdicsőült test stb. tana itt van kifejtve. A levél emellett egy kis szentpáli kazuisztika is, mert sok gyakorlati jellegű *ethikai* kérdést is tárgyal: kiközösítés, egyszerű igehirdetés; pártoskodás kerülése, vérfertőzés; paráznaság bűnös volta; a keresztyén bíráskodás kérdése; a botrányokozás kerülése, a jóban való verseny; önmegtagadás; a hithirdetőnek eltartása; a nők távoltartása az egyházi tanítóhivataltól, mely a papságtól az újszövetségben elválaszthatatlan s így az egyházi rendtől is; szentségtörő áldozás, engedelmisség

stb. *Egyháztörténeti* szempontból is jelentős, mert leginkább épen ezen levélen keresztül vethetünk egy pillantást az ősegyház életébe. Kétségtelen tehát, hogy Pál nagyobb levelei között ez a legváltozatosabb.

Amellett I. Kor. a nagy apostol önzetlen jellemének fényes okmánya, aki csak földmunkásnak mondja magát Isten szántóföldjén (γεωργιον), építőmunkásnak Isten épületén (οικοδομή, 3, 9). A levél tükre ennek az egyéniségnek, mely oly atyai érzelmeket, gyengédséget árul el hívei iránt, de energikus hangon is támadja a hibákat s az ironia fegyverétől sem riad vissza és oly kemény szavakat is ki tud ejteni, mint 4, 19—21 ; 11, 17. Stílusa fordulatossá, élénk ; képszerűségét erősen emeli a hasonlat gyakori alkalmazása.

II. I. A MÁSODIK LEVELET Pál és Timotheos testvér küldi Isten egyházának, mely Korinthosban van. A levél *megírásának körülményei* az összes szentpáli levelek között a legbonyolultabb kérdés. A két levél *sorrendje* nem lehet kétséges ; világos, hogy II. későbbi keletű, mint I. Míg ugyanis I. elküldésekor Ephesosban volt, II. írásakor már Makedoniában van, miután Ázsiát életveszélyes körülmények közt el tudta hagyni (II. 1, 8 ; 2, 12 k. ; 7, 5). A jeruzsálemiek számára a gyűjtést I-ben megindítja, II-ben már mint meglévő ténnyről beszél róla (8, 10).

A levél keletkezését a rendelkezésre álló adatok alapján következőképen lehet rekonstruálni. Pál, mint látuk, Timotheost elküldötte még az ephesosi tartózkodás idején Korinthosba. Mikor Stephanas és társai felkeresték az apostolt, már nem volt ott. II. nem említi egy szóval sem, hogy a tanítvány elérkezett-e valóban Korinthosba ; minden esetre nem tért vissza Pálhoz Ephesosba. Miután Stephanas és társai I.-t elvitték szülővárosukba, az apostol nemsokára utánuk küldte a gyűjtés dolgában másik kedves tanítványát, Titust,

bizonyosan azért is, hogy megtudja, mily következményekkel járt a levele. Ephesosból azonban az apostolnak 57-ben menekülnie kellett a Demetrios ezüstműveszította népcsődület miatt. Kikötővárosában, Troasban, várta Titust, de nem érkezett meg. Erre áthajózott Makedóniába és ott találkozott Titusszal, akit Korinthosban szívesen fogadtak és tőle megtudta, mi hír van ott (II. 8, 6 ; 2, 13 ; 7, 5—7).

I.-nek megvolt a maga viszonylagos sikere, mert a bajok egy része eltűnt : a vérfertőző ember megjavult és Pál ezért megparancsolja visszafogadását (2, 6—11 ; 7, 12). A keresztények is bűnbánatot tartottak a Páltól kifogásolt bűnök miatt (7, 9). A gyűjtés ügye haladt, Pál azonban még serényebb adakozásra buzdít. A pártoskodások, úgy látszik, megszűntek, mert Pál nem beszél róluk. Csak a zsidózó irány (Kéfás-párt, v. ö. II, 22 k.) nem szűnt meg, hanem inkább annyira erősödött, hogy az apostolt a legaljasabb rágalmakkal illették, melyek ellen levelében védekezik. Azt mondták róla II. szerint, hogy önönmagát hirdeti, hogy botrányt okoz ; nem azt írja, amit gondol ; néha túlbuzgalmában magánkívül van (5, 13) ; szemtől-szemben alázatos, de a távolból bátor híveivel szemben ; «levelei súlyosak és erősek, személyes jelenléte azonban erőtlen és beszéde gyarló» (10, 10) ; hogy anyagi dolgokban is rászedte a korinthosiakat (12, 17). Leginkább azt vetették az apostol szemére, hogy könnyelműen tesz ígéreteket, mert nem ment el Korinthosba, amint azt első levelében ígérte, szavának tehát nem lehet hinni (1, 15—23). Ezek az állapotok, amelyekről Sz. Pál Makedóniában értesült ; már a szentatyák (Chrysostomos, Theodoretos, Ephraem) ekként állapították meg őket.

Újabban azonban sokan másképen gondolják II. keletkezésének körülményeit. Azt mondják, hogy az apostol az I. levél elküldése után, mivel Timotheos nem jött

vissza, Ephesosból Korinthosba ment. Ott ellenben igen rosszul fogadták, úgyhogy hamarosan el kellett hagynia Korinthost. Sz. Pál erre egy levelet írt, amelyre II.-ben hivatkozik (2, 3—9; 7, 8—12) s amelyet «szívének nagy fájdalmával és szorongatásával írt sok könnyhullatás között». Ez a levél szerintük elveszett. Ez az I. és II. közé eső vagy «könnyek levelét» Titus vitte volna el Korinthosba. Mikor visszatért, Pál II.-t írta meg, hogy személyes eljövetelét előkészítse.

Bár a F. Bleek (1830) óta felállított kettős hipotézist sokan elfogadták, még konzervatív részről is (újabban pl. P. Feine: Einl.³ 131—4, vagy A. Merk S. J.: Comp. introd. 1927, 848—51), valószínűbbnek tartjuk, hogy sem út, sem levél nem esik I. és II. közé, mert a felhozott érvek korántsem oly nyomósak, hogy ennek feltételezését szükségessé tennék, amint E. Golla azt kimutatta (Zwischenreise u. Zwischenbrief, 1922).

Az apostol ugyanis II. 1, 15 k. azt írja, hogy Korinthosba akart menni és így híveit *második* kegyelemben részesíteni, de ez az utiterve nem sikerült, mert védekezik az ingatagság vádja ellen. Ezt igazolja 12, 14 is: «Ime harmadszor *készülök* hozzátok menni», ami nem jelenti azt, hogy valóban kétszer ott is volt, hanem megérthető úgy is, hogy az első tartózkodás után szándéka volt menni és most harmadszor szándékozik ezt megtenni. Valószínűleg így értendő 13, 1 is.

A «könnyek levele» pedig a legegyszerűbb magyarázat szerint az I. levél, amely oly szoros kapcsolatban van II.-vel, hogy nem teszi valószínűvé a kettő között egy újabb levél elküldését.

A levél megírásának *helye* Makedónia; a várost nem tudjuk; talán Philippi. Az *időnek*, amikor elküldte, 57 végének kell lennie, mert 58 elején Makedóniából Hellasba ment és ott három hónapot töltött.

2. A levél hitelességét nem tagadják; ellenben A. Haus-rath (1870) fejtegetései óta sokan az *egységességét* vonják kétségbe, amennyiben a 10—13. fejezetet mint «négy-

fejezetes levelet» (Vierkapitelbrief) külön levélnek gondolják, amely esetleg semmi más, mint maga a «közbenső levél» vagy annak nagy része. Ezen feltevés főoka a négy fejezet hangjának az 1—10-től való különbsége, amit azonban kellően megmagyarázhat az írásban beálló, esetleg néhány napos szünet és a tartalom másneműsége.

3. *Jellemzés.* A levél *gondolatmenete* három részre tagozódik. Az első rész (1—7) az apostol szeretetéről, aggodásáról, hivataláról szól, a második (8—9) a gyűjtést tárgyalja, a harmadik (10—13) az apostol útját készíti elő Korinthusba.

Az 1. részben először a korinthusi hívek között elterjedt azon legfőbb vád ellen védekezik, hogy az apostol állhatatlan, mert nem ment el hozzájuk; továbbá intézkedik a vérfertőző ügyében, aki szintén nem egyénileg szomorította őt meg (1, 12—2, 17). Ezután az apostol a fenséges apostoli hivatásról ír (3—7). Pál leírja, hogy hivatala szerint az újszövetség alkalmas szolgája (3, 1—4, 6); akinél azonban a nagy hivatás «kincse cserépedényben van», emberi gyengesége miatt szenvednie kell (4, 7—5, 10); működésében Krisztus szeretete sürgeti, amely teljesen önzetlen, sok szenvedéssel járó munkát végeztet vele (5, 11—6, 10). — Végül Sz. Pál a híveket arra inti, hogy a pogány bűnökkel végleg hagyjanak fel s értsék meg és viszonyozzák az ő nagy szeretetét (6, 11—7, 16).

A 2. rész a jeruzsálemi szegények részére már megindított gyűjtést szorgalmazza; a hívek adakozzanak, hogy a bőkezű makedónok előtt meg ne szégyenüljenek; az adakozás áldásuk lesz.

A 3. részben Pál hangsúlyozza apostoli tekintélyét, amelyet kénytelen lesz felhasználni Korinthusban (10, 1—11); majd önmagát védelmezi a dicsekvés, önzés vádjá ellen (10, 12—11, 15); kiemeli apostoli buzgóságát, Isten kitüntetéseit a misztikus életben (11, 16—33; 12, 1—10)*; önméltalmának okát adja (12, 11—21). 13. *bejejezés.*

Az 1. és 3. rész célja az, hogy az apostol korinthusi

működését előkészítse és Pál apostoli tekintélyét erősítse. Ezt az 1. rész szeretetteljes érveléssel, a 3. rész pedig inkább polemikus irányzattal éri el. A kettő azonban nincs élesen elválasztva, hanem inkább csak uralkodó alaphang, mert már az 1. részben is megtalálhatjuk a polemikus gondolatmenetek csiráit (őszinteség, dicsekvés, senkinek sem okozott kárt stb.).

Ebben a levélben tűnik szembe legjobban Pál nagy egyénisége, ez a levél vonja leginkább félre lelkének szentélye elől a függönyt. Ez az írás egyúttal a legszebb, legragyogóbb szentpáli önapológia. A szentpáli misztika is ebben a levélben tárul elénk legszebben; «értékes drágakövekként ragyognak azok a részek, amikor elhagyva tulajdonképeni tárgyát, a vallásos intuición Isten lelke által ihletett drága perceiben az emberi élet és az isteni bölcsesség misztikus mélységű titkairól beszél» (Máthé Elek, Th. Sz. 1 [1925] 173). Erősen levéljellege miatt sok előttünk ismeretlen viszonyokra történt célzás van benne és ezért több részlete nehezen értelmezhető. A levélben váltakozó hangulatok hullámai özönlenek át: öröm, levertség, szomorúság, atyai szeretet; szeretetért való esdeklés, mint: «Szívünk kitárult!... mint gyermekeimnek mondom, tárjátok ki ti is szíveteket!» (6, 11. 13). Megtalálja azonban a hívek lelkét mérgezők ellen a maró gúnynak, az ironiának, komoly szigorúságnak hangját is. Stílusában e sokszor erős érzelmeknek megfelelően szabálytalan, be nem fejezett mondatokat találunk. A természetes szónokiasság, a szó legjobb értelmében, sok helyen ütközik szemünkbe, mint pl. 4, 8—12; 5, 6—9; 6, 3—10 elragadó ellentétei: «bizonytalanságban vagyunk, de nem esünk kétségbe; üldözést szenvedünk, de elhagyatva nem vagyunk; földre terítettünk, de el nem veszünk!» (4, 8 k.)

e) *A római hívekhez írt levél.*

A levelet «Pál, Jézus Krisztus szolgája, meghívott apostol» írta «mindazoknak az Isten szeretetteinek, a meghívott szenteknek, akik Rómában vannak».

A világ fővárosában már korán voltak keresztények; Suetonius szerint Claudius császár a zsidók között ő miattuk kitört zavargásokért a zsidókat Rómából kiűzte, ami Orosius szerint kilencedik évében, 49-ben történt. Már az Egyház bölcsőjénél, a Szentlélek eljövetelekor, a római zsidók is ott álltak (Apcs. 2, 10). Tény az, hogy mikor az apostol levelét Rómába küldte, 58 elején, a rómaiak hitét az egész világon dicsérettel emlegették és Pál már «sok esztendő óta kíváncsozott» hozzájuk (1, 8; 15, 23). A római hitközség tehát régi, de alapításának idejét pontosan nem tudjuk meghatározni. Történetileg ma már eldöntött tény, hogy Szt. Péter püspöke volt a római egyháznak; J. Belser kifogás-talan érveléssel azt is iparkodik bebizonyítani, hogy a római hitközségnek alapítója is az apostolok feje volt (Einl.² 489—495). Arra támaszkodik, hogy a régi II. századi történeti hagyomány szerint Péter 42-ben, amikor Jeruzsálem-ből menekülni volt kénytelen, Rómába ment.

Egy másik, mindjárt felvetődő kérdés: *Kik* voltak a római egyház tagjai; zsidó-, vagy pogánykeresztények voltak-e elsősorban. A feleletet maga a levél adja meg félreérthetetlen világossággal. Abban az időben már, mikor Sz. Pál írását Rómába küldötte, a hitközség nagyobb része pogánykeresztény volt, különben Pál nem írhatta volna pl.: «Hozzátok megyek, hogy közöttetek is némi sikert arassak, miként a többi nemzet között» (1, 13 ἵνα κερδαίωμεν = gőj, pogány, nemzetidó népek), vagy különösen: «Nektok, nemzeteknek mondom» (11, 13). Az apostol azonban levelében zsidókhoz is szól, de nem zsidókeresztényekhez, hanem hitetlen zsidókhoz. Ezzel tehát apológiát írt a keresztény vallás igazsága mellett, amelyet azonban virtuális párbeszédbe öltöztet itt-ott

(pl. 2, 17) azzal, hogy elképzelt zsidó ellenféllel vitáz. Kétségtelennek kell azt is tartani, hogy voltak a római hívek között zsidókeresztények is, sőt zsidózó hajlamúak is, amint az szintén kitűnik a levélből; Sz. Pál ugyanis szól olyan keresztényekről, akik «egyik napot a másiktól megkülönböztetik» (14, 5). Világos, hogy a zsidó ünnepekre és a szombatra céloz itt az apostol, mert keresztény ünnepek akkor még nem voltak, a vasárnap ünneplése pedig már az Apcs. szerint általános volt. A húsevással Rómában is baj volt; de míg Korinthusban csak az áldozati húsról volt szó, itt, úgy látszik, egyesek egyáltalán nem ettek húst (14, 2). Ezek, akiket szintén «gyengéknek» mond az apostol, mint Korinthusban, nem lehetnek zsidózók, hiszen a zsidó törvény a húsevést nem tiltotta, hanem vagy pythagoreus eredetű aszketizmus követői, vagy egy mysterion-vallásból áttért keresztények (M. Rauer).

2. A levél *megírására alkalmat* adott egy Phoibé nevű diakonissa, aki Rómába utazott és így Sz. Pál megragadta az alkalmat, hogy levelet küldjön vele a római híveknek. A nagy apostol Keleten már «Jeruzsálemtől köröskörül egészen Illyrikonig» (15, 19), azaz Keletnek szélső nyugati határáig hordozta körül Krisztus zászlaját. Szemét Nyugatra veti most, mégpedig a világ határára, Hispaniára. Oda akar eljutni, miután Jeruzsálembe visszatért, de előbb Rómát is meg kell látnia. Átmenetileg ott is akar működni, hogy a római testvérek azután segítsék Hispániába való eljutását (15, 23—28). A világbirodalom fővárosát akarta tehát az apostol a nyugati missziótevékenység működési bázisává, kiindulópontjává tenni, amint a keletié Antiocheia volt. «Pálnak a világot kellett Krisztus számára meghódítani és a világnak szíve Róma volt» (O. Bardenhewer, Römerbrief, 1926, 3).

A levél keltének *idejét* meghatározza az, hogy Pál a levél szerint a Makedoniában és Achaiában gyűjtött adományokat Jeruzsálembe akarja elvinni (15, 25—28).

Együtt üdvözlük vele a római testvéreket Timotheos és Sosipatér (16, 21). A gyűjtés pedig a III. úton történt, Achaiában pedig 57 első három hónapjában volt. Ekkor volt vele együtt a nevezett két tanítvány is (Apcs. 20, 3 k.). Az idő tehát biztos : a III. út vége, mikor az emlékezetes pünkösdre készül Jeruzsálembe utazni, ahol az apostol négyéves fogsága kezdődött, azaz 57 eleje.

A levél megírásának *helye* époly bizonyosnak látszik. Phoibé, aki a levelet magával vitte, a kenchreai-i egyház szolgálatában állott; Kenchreai pedig a «kéttingerű» Korinthusnak Kelet felé eső kikötője volt. Gaius, Pálnak házigazdája, üdvözlí a rómaiakat (16, 23). Már pedig Korinthusban volt Gaius, akit kivételesen annak idején maga Pál keresztelt meg (I. Kor. 1, 14). Ez Korinthusra utal, amely Achaia provinciában volt, ahol Pál 57 elején tartózkodott.

Az eddig általánosan elfogadott okoskodást W. Michaelis kissé megingatja (ZnW 25 [1926] 144—154). Kenchreai ugyanis több volt (Pauly-Wissowa szerint hat), többek között Makedóniában is. Ókori írók a korinthusi Kenchreai nevét is mindig körülírják, nem említik ezt sem valamiféle közelebbi megjelölés nélkül (Pausanias, Strabon). Gaius nevű társa volt Pálnak Makedóniában is (Apcs. 19, 29). Michaelis tehát ép oly lehetségesnek tartja, hogy Pál a levelet Makedóniából, Philippoiból írta, ahol 57 húsvétját töltötte.

3. A levélnek *hitelessége* kétségen felül áll; csak szórányosan tagadták. Az *egységesség* ellen azonban hangzottak el kifogások. Többek között D. Schulz (1829) után nagyon sokan vannak, akik azt tartják, hogy a levél 15, 33 áldásával végződik, a 16. *fejezet* pedig egy *külön kis levél*, amelyet Pál Ephesosba küldött. Feltűnőnek tartják ugyanis, hogy az apostol ebben a fejezetben 26 személynek küld üdvözetet, akik közül amellet csak nyolcnak van latin neve, holott sohasem volt még Rómá-

ban, Ephesosban ellenben évekig tartózkodott. Ephesosra utal látszólag még Epainetosnak, «Ázsia első zsengejének», valamint Akylas és Priscilla házaspárnak üdvözlése, akiket a II. út végén valóban Ephesosban hagyott s akik még az apostol életének utolsó évében is ott voltak (Apcs. 18, 18 k. és II. Tim. 4, 19).

A látszólag meggyőző érvek azonban nem tudják megmagyarázni az egyöntetű szövegkritikai tényt, hogy minden kéziratban mégis a rómaiakhoz írt levélhez tartozik az állítólag Ephesosba küldött levél. A más levelekhez képest feltűnően sok személy üdvözlése Bardenhewer szerint (11) épen Rómában érthető: az apostol nem volt még sohasem ott s így szántszándékkal üdvözlí a birodalom különböző részeiből a fővárosba szüremkedett s így érthetően nagyobbbrészt görög nevű régebbi ismerőseit, mert ezzel mintegy meg akarja mutatni, hogy mégis vannak már kapcsolatai Rómával is. — Az említett házaspárról fel kell tételezni, hogy a II. út és az apostol életének vége között ismét visszatértek eredeti lakóhelyükre Rómába, amiben semmi lehetetlen vagy valószínűtlen nincsen.

4. *Jellemzés.* A levél *gondolatmenete* három részre tagozódik. Az első rész (1—11.) dogmatikus jellegű, a második rész (12, 1—15, 13) buzdít a keresztény életre, a harmadik rész személyes jellegű (15, 14—16, 24).

A *bevezetés* (1, 1—17) után az 1. rész azt a témát fejtegeti, amelyet egy mondatba sűrítve így fejez ki az apostol: Az evangélium «Isten ereje mindenkinek üdvösségére, elsősorban a zsidónak és a hellénnek» (1, 16). a) A megigazulás *szükséges* (1, 18—4, 25) a pogányoknak, akik a legszörnyűbb bűnök fertőjében fetrengenek; szükséges a zsidóknak, mert a törvény és cselekedetei (az ószövetség) nem tudják azt megadni, hanem csak a Krisztusba vetett hit, melyet Ábrahám példájával szemléltet, aki szintén megigazult, mielőtt még a törvény cselekedetei, többek között a körülmételés, érvényben lett volna, a hit által. b) A meg-

igazulásnak *következményei* mutatják, hogy az evangéliumban valóban Isten ereje nyilvánul meg (5—8). Ezek a következmények: Istennel való kibékülés (5, 1—11); az eredeti bűn átkának egyénenként való megszűnése (5, 12—21); a megigazultnak felszabadulása a bűn alól (6); a felszabadulás a mózesi törvény alól (7); a megigazult ember a kegyelem törvényének van alávetve, mely az örök boldogságot adja meg neki (8). *c)* Az evangélium áldására elsősorban a választott nép, a zsidó volt hivatva (9—11). Nagyrésze azonban visszautasította azt (9, 1—5), ami nem mond ellen az ószövetség ígéreteinek (9, 6—29), hiszen Izrael saját hibájából nem hitt (9, 30—10, 21), de azért, miután a pogányok megtértek, ő is fel fogja ismerni a Megváltót (11). A dogmatikus részt felségesen emelkedett doxológia zárja be (11, 33—36).

A 2. rész az alázatosságra és szerénységre int (12, 1—8); a felebaráti szeretetet sürgeti (12, 9—21); a világi felsőbb-ség iránti engedelmisséget hangsúlyozza (13). A „gyenge” keresztényekkel szemben vigyázni kell, hogy ne ítéljék el, ne botránkoztatassák meg őket és legyenek elnézők velük szemben (14, 1—15, 13).

A 3. rész személyes jellegű; az apostol hithirdetői terveket közöl a hívekkel; üdvözli az előtte ismerősöket s a nála levők üdvözleteit közvetíti. 16, 25—27 a *befejezés*.

A levél valóban elküldött levél, amely egyes részeiben, különösen a dogmatikus részben rendszeres értekezést tartalmaz. A római levél a nagy apostol legmélyebben szántó műve; a szentpáli theológia remekműve. Mi volt a célja az apostolnak, hogy ezt a levelet, amely az új világvallásnak értékéről s a régi kinyilatkoztatott valláshoz való viszonyáról számol be, a római híveknek elküldötte? A tübingai iskola óta (F. Ch. Baur) sokan azt gondolták, hogy minden szentpáli levél valami meghatározott helyzetben, konkrét szükségletek miatt íródott s így a Róm.-nak az a célja, hogy a római egyház kebelében a pogány- és zsidókeresztények közötti harcot megszüntesse. Jelenleg azonban már elavult ez a fel-

fogás. Az ellenkező véglet néhány konzervatív tudósnál található; eszerint az apostol az előtte ismeretlen híveknek mintegy tanításának foglalátát akarta adni s így Róm. «eine Summa theologica des Paulus und des N. T. überhaupt» (A Meyenberg: Einl. in d. N. T. 1924. 285). Ez szintén erős túlzás: az újszövetség és a szentpáli teológia is sokkal bővebb ahhoz, hogy ennek egyedül a Róm. foglalatja, summája lehessen. Az apostol *főcélja* nem volt sem polémia, sem hogy az újszövetségi kinyilatkoztatást összefoglalja. Témáját: az új vallás értéke és viszonya a régihez, tanító módon tárgyalja, hogy így mintegy anticipálja a szóbeli működést, mellyel «juttatni akart nekik némi lelki kegyelmet» (I, 11).

Az apostolnak voltak azonban *mellékcéljai* is a levélben (J. Belser, Einl.² 497—501). Nem szabad feledni, hogy Sz. Pálnak épen a levél megírása előtti időben Korinthosban heves harcokat kellett vívnia a zsidózók ellen (II. Kor. !). Tehát magában véve nem csoda, ha arra is gondolt, hogy Rómában is lehetnek ilyenfajta harcok még és ezért érthető az itt-ott felbukkanó apologetikuss-polemikus hang a zsidók ellen, annál is inkább, mert 58-ban már Nero udvarában a zsidó befolyás erősen érvényesült felesége, Poppaea Sabina révén s így nagy veszélyek vártak a kereszténységre. — Egy másik mellékcélja lehetett Sz. Pálnak az államhatalom iránti engedelmesség erős hangsúlyozásával (13, 1—7). Ezt megérteti velünk Nero zsarnoki, örült uralma, mely természetesen sok keresztény lelkében is a lázadás gondolatát kelthette. — Végül az apostol mintegy mentegeti magát és kárpótolja a római híveket azért, hogy nem volt még náluk, holott az elmúlt időben Rómába került számos ismerőse (v. ö. 16. fej.) bizonyosan sokat beszélt a nagy apostolról.

A levél stiláris szempontból kétségtelenül mutatja J. M. Lagrange szerint a kynikosok kedves műfajának,

a *diatribé* módszerének okkal-móddal történő alkalmazását (Epître aux Romains,² 1922, LIII—LX). Borysthenesi Bion alkotta meg ezt a műfajt, amely a hellén klasszikus formákkal tudatosan ellentétbe helyezkedett. A régi, Sokrates-féle, heurisztikus módszerű bölcséleti dialógus helyébe lépett a diatribé; a kynikos vándorbölcselők beszéltek, érveltek így a hellenisztikus városok utcáin. Bizonyos, hogy Pál sokszor hallotta őket beszélni és hogy némileg alkalmazkodott módszerükhöz. Róm. legjobban mutatja ezt, de egyúttal a szentpáli retorikának is leginkább ez őrzi a nyomait. Nem lehet persze semmiképen sem arról szó, hogy az apostol rendszeresen utánozta volna a diatribét. Mindenekelőtt lényeges különbség, hogy míg a diatribé észlelvi okoskodással akar célt érni, Pál elsősorban a tekintély alapján érvel, az ószövetségi szentírás és saját apostoli tekintélye alapján. A diatribé lényeges tulajdonságai közül megvan nála a fiktív olvasótól feladott ellenvetés, a virtuális kérdés, pl. 9, 19: «Azt mondod tehát nekem.» Megvan az antithesis kedvelése, de nem szabad feledni, hogy Pálnál ez főképen a mély gondolatellentétek miatt van meg. (Isten és a világ, test és lélek, Teremtő és teremtmény). Az idézeteket is a diatribé módjára kezeli, azaz elég szabadon idéz és különböző idézetekből egy darabot (cento) kovácsol össze anélkül persze, hogy az idézet értelmét ő is megváltoztatná. Megvan nála is a diatribében (de a rabbinikus irodalomban is) gyakori «a minori ad maius» haladó érvelés, pl. «Ha egynek bűnbeesése következtében mindnyájan meghaltak, akkor az Isten kegyelme és egy embernek, Jézus Krisztusnak a kegyelmében nyert ajándék még sokkal bőségesebben kiáradt mindenkire» (5, 15).

3. A fogságból írt levelek.

Négy levél viseli magán a nagy apostol bilincseinek nyomát. Ezek megemlítik, hogy Pál fogságban van, midőn a levelet írja, megemlékeznek bilincseiről (pl. Phil. 1, 7; Kol. 4, 18; Phm. 1; Eph. 4, 1). II. Tim. is fogságból kelt, de az apostol halálát megelőző fogságból és ezt a pásztorlevelekhez szokás sorozni.

A négy levél közül három egyazon fogságból és ugyanazon időben íródott. Az ephesosiakhoz és Kolossai-beliekhez címzett leveleket ugyanis ugyanaz a küldőnc, Pál tanítványa, Tychikos vitte magával (Eph. 6, 21 k.; Kol. 4, 7 k.), tehát egy időben keltek. A Philemonhoz írt levélkét pedig szintén Kolossaiba küldte, mert egy Onesimos nevű szökött rabszolga ügyéről szól, aki Kolossaiba való volt s aki Tychikossal együtt utazott vissza városába (Kol. 4, 9).

Kérdés, hogy *milyen fogságból* írta Sz. Pál ezeket a leveleket. Hosszabb fogságról csak kettőről tudunk az apostol életében, a caesareairól és a rómainál (58—60, 61—63). Újabban, H. Lisco (1900) óta, Ephesost is hozzácsatolják (A. Deissmann), bár kimondottan nem tudunk hosszabb ephesosi fogságról. *Caesarea* ellen főképen az szól, hogy mikor az apostol itt fogságban volt, az volt a terve, hogy Rómába megy, amint ezt már a rómaiakhoz írt levél is tanúsítja és Krisztus 58 pünkösdje körül Jeruzsálemben egy jelenés alkalmával meg is parancsolta neki (Apcs. 23, 11). Abban a fogságban ellenben, amelyből az említett három levelet írta, szándéka volt Kolossaiba menni (Philem. 22). Az *ephesosi* fogság bizonytalan; amellett Lukács nem volt Ephesóban az apostollal együtt, pedig a kérdéses fogságból írt levelek ezt feltételezik (Kol. 4, 14), biztosan ott volt ellenben Rómában, még pedig a Kol. 4, 10 szereplő Aristarchossal együtt (Apcs. 27, 2). Így tehát biztosra vehetjük, hogy e három levelet a *római fogságból* írta az apostol 61 és 63 között. Valószínű, hogy nem sokkal a

szabadulás előtt történt ez, mert Pálnak már tervei vannak, hogy hová megy ebben az esetben s így már előre kellett látnia pöre közeli végét.

a) *A Kolossai-beliékhez írt levél.*

1. A levelet Pál és Timotheos küldi «a szenteknek és Krisztus Jézusban hű testvéreknek, akik Kolossaiban vannak». A levelet azonban még Laodikiába is el kellett küldeni, hogy ott is olvassák (4, 16).

Kolossai, Laodikia és Hierapolis, a három egymás közeliében fekvő phrygiai város Pálnak tanítványa, Epaphras szájából hallotta először az evangéliumot (1, 7 ; 4, 12 k.). A Lykosnak, a Maiandros baloldali mellékfolyójának, völgyében feküdtek, amelyen keresztül huzódott a nagy, Ephesosból a Taurus-hegységen át Tarsoson keresztül Szíriáig vezető országút. Kolossai régi, még phryg eredetű város volt, amely azonban a római uralom korában már jelentéktelenségbe süllyedt. Ennek oka *Laodikia* volt. Ez Kolossaitól a folyó mentén 15 km-nyire feküdt. A hellenista korban (III. század) a seleukidák alapították. A gyorsan fejlődő, iparáról, különösen gyapjúfestéséről híres város csakhamar háttérbe szorította Kolossait. Laodikiától 10 km-nyire északra feküdt *Hierapolis*, a «szent város», ahol az ókorban híres Kybelének, a «nagy anyának» kultusza különös fénnel folyt le. Itt élt Philippos diakonus leányaival, majd a II. században Papias püspök.

A levél *megírásának* közvetlen oka az volt, hogy a fogságban levő Pált Epaphras, a Lykos völgyének apostola meglátogatta és beszámolt neki evangéliumhirdetésének eredményeiről. Biztos, hogy Epaphras nem tért vissza, mert a levélben ő is üdvözli a Kolossai-beli híveket, sőt Pál azt mondja róla, hogy «fogolytársa» (Kol. 4, 12 ; Philem. 23). Valószínűleg arról van csupán szó, hogy Epaphras együtt maradt Sz. Pállal, nem pedig, hogy ő is valóban fogságba került. A levelet Tychikos vitte Kolossaiba.

A hívektől személyesen még nem ismert apostol (2, 1) Epaphrastól értesülhetett a *Kolossai-beli állapotokról*, amelyek miatt tollat ragad. A hívek között ugyanis egy különös eretnekség ütötte fel a fejét, amely a hellenista kornak különben közönséges tünete volt: a valláskeverés, synkretismus. A hitükben még gyenge keresztényeknek nem volt elég az új világvallás, hanem más vallásból is kikaptak egyes tanokat, amelyek tetszettek nekik. Hogy hányféle vallást kevertek össze, vitatott kérdés, mert csak a levél célzásaiból állapítható meg. Magában véve az alkalom erre a keverésre megvolt, hiszen Phrygiában voltak, ahol Kybelé, továbbá Apis és Sabazios tisztelete otthonos volt. Kétségtelennek tartjuk, hogy a synkretista vallásnak zsidó rituális és perzsa elemei voltak, mert ezek biztosan felismerhetők. A II. századi gnosis kezdete látszik tehát már itt.

A zsidó vallás egyes gyakorlatai tetszettek a Kolossai-belieknek, mert ezt Pál kifejezetten említi: «Senki se ítéljen meg titeket az étel vagy ital, vagy valamely ünnepre, újholdra, vagy szombatra vonatkozóan» (2, 16) s a körülmetélésre is céloz (2, 11). Bizonyosnak látszik, hogy nem Pál szokásos zsidózó ellenfeleivel van dolgunk, mert az apostol ezekkel szemben a különös veszély miatt mindig hevesen lép fel.

A perzsa vallásra vall a túlzó angyalkultusz (ἄγγελια τῶν ἀγγέλων; 2, 18), akiket a világ urainak tekintettek és nagyobb bölcseséget vártak tőlük, ha velük titokzatos összeköttetésbe sikerült lépniük víziók, jelenések által (az «olyasmibe avatkozva, amiket nem látott», erre céloz). A perzsa vallás tisztelte az elemek szellemeit, az amésaspentákat, és nagy szerepet vittek benne a védőszellemek (fravaši), kik a teremtetést, a vizek folyását, a növények növekedését, a csillagos égbolt körforgását őrizték (A. Anwander: *Die Religionen d. Menschheit*, 1927. 283 k.) Az egyoldalú angyaltisztelet még Krisztus istenségét is elhomályosította, amelyet Pálnak külön kell hangsúlyoznia.

A *gnosisra* céloz «a test iránt való kíméletlenség», mert a gnostikusok az anyagot rossznak tartván, a testet iparkodtak tönkretenni. Az angyalkultusz, a «világ elemeinek» gondolata (2, 8. 20) szintén nagy szerepet vitt a gnosis eretnekségében. Természetes azonban, hogy csak csiráról lehet itt szó, mert a II. századi gnostikus rendszereknek minden lényeges elemét korántsem találjuk meg.

2. A levél *hitelességét* E. Th. Mayerhoff óta (1838) főképen a tübingai irányzat tagadta; majd jelentős lett H. J. Holtzmann állásfoglalása (1872), aki azt tartotta, hogy az eredeti, de a mainál rövidebb Kol.-levelet az ephesosi levélnek II. századi szerzője átdolgozta, hogy a gnostikusok ellen lehessen felhasználni. Kizárólag belső érvek szerepelnek persze, mint pl. az, hogy a nyelv eltérő más szentpáli levelekétől; ám megjegyzendő, a mintegy 30, csak itt előkerülő szó (*hapax legomenon*) nagyrésze a 2. fejezetben olvasható, amely új, eddig az apostoltól nem tárgyalt témával foglalkozik. A levél christológiája állítólag az előbbi levelek Krisztus-tanát meghaladja. Kétségtelen, hogy mivel a levél célja Krisztusról írni, többet mond benne, mint az előbbieken, de igazában újat nem mond, mert rövidebben mindez megtalálható a fogság előtti levelekben is.

3. A levélnek *gondolatmenete* két részből áll; az első (1—2) dogmatikus, a második (3—4) parenetikus.

A *bevezetés* (1, 1—12) után az 1. rész Krisztusnak a teremtmények fölött való végtelen felségét, istenségét állítja a hívők szeme elé. Őt tartásák legfőbb Uruknak, amint Pál is szolgálja és ne bántsák meg azzal, hogy a helytelen valláskeverés hívei maradnak. — A 2. rész az egyéni aszkézist sürgeti (3, 1—17); az állapotbeli kötelességekről szól (család, szolgálk és urak; 3, 18—25); az imáról (4, 1—6). 4, 7—18 a *befejezés*.

A levél *célja* az, hogy a Kolossai-beliek szeme elé állítsa Krisztusnak istenségét, aki azért végtelenül

nagyobb minden teremtménynél, még az angyaloknál is, mert «minden általa és őerte van teremtve» (1, 16); Ő a feje minden hívőnek, akik az ő titokzatos testének tagjait alkotják s így részesévé lesznek a «plérómának», Krisztus istensége teljességének, aki a kereszttáldozattal az ószövetséget megszüntette. Emellett a synkretizmus-sal polémizál, hogy a hívőkben a vallás tisztaságát meg-óvja: nem engedi, hogy a természetfölötti vallást ezek a synkretisták mintegy a Pantheonnak egy istenfülké-jébe dugják. A nagy apostol ezzel a levéllel a II. század-ban uralkodó modernizmusnak, a gnósisnak veszélyeit előzte meg éles szemmel (Meyenberg).

Szépen vázolja az apostol a levélben a rabszolgák és uraik közötti viszonyt (3, 22—4, 1): az urak gondolják meg, hogy nekik is van uruk a mennyben, a szolgák szívből engedelmeskedjenek uraiknak, ne csak látszatra szolgálva. Nyilvánvalóan azért terjeszkedik ki erre a témára Sz. Pál, mert a levél vivőjével, Tychikossal együtt küldte vissza Kolossaiba Onesimost, a szökött rabszolgát.

b) *A Philemonhoz írt levél.*

A kis, mindössze 25 versből álló levélkét szintén Pál és Timotheos küldi «a szeretett Philemonnak és Appiának, a mi nővérünknek, Archipposnak, velünk küzdő társunk-nak és a házában levő hitközségnek». Tudjuk már, hogy a levelet Kolossaiba küldte az apostol. Philemon itt lakott; kétségtelenül vagyonos ember volt, mert házában gyülekezet állhatott fenn. Appia nyilvánvalóan a felesége volt. Archippos talán a gyermekük; biztosra vehetjük, hogy azonos azzal az Archipossal, akiről Kol. 4, 17 mondja: «Légy rajta, hogy teljesítsd a szolgálatot, melyet kaptál az Úrból» s eszerint a Kolossai-beliek papja volt.

A levélkét azért írta meg Sz. Pál, hogy mintegy kísérő-

levélül vihesse magával Onesimos, aki rabszolga volt s urától, Philemontól megszökött és mint a római korban annyian megtették, Rómát kereste fel. Itt az apostol megtérítette és visszaküldte urához. A levélnek az a célja, hogy Onesimost ura kegyesen fogadja, ne büntesse meg őt, amint az az antik jogszolgáltatás szerint szokásos volt. Az apostol humorosan azt írja, hogy a szökött rabszolga kártérítését meg fogja fizetni. Céloz arra is, hogy többet fog tenni Philemon, mint amennyit Pál mondott, azaz, hogy fel fogja szabadítani.

Ez a levél egyúttal emléke annak az állásfoglalásnak, amelyet Pál, helyesebben a kereszténység, a rabszolgasággal szemben elfoglalt. A rabszolgaság intézménye az ókorban az egész társadalmi berendezkedést átjáró intézmény volt. Kétségtelen, hogy az emberi szellemnek szomorú eltévelyedése volt, amikor embertársainak millióit csak Mancipiumnak, tárgynak tekintette, amely-lyel — akárcsak egy háziállattal — szabadon rendelkezhetett. Az azonban szintén kétségtelen, hogy a rabszolgaintézmény hirtelen megszüntetése azonos lett volna a szociális forradalommal s a gazdasági és társadalmi életet alapjában rendítette volna meg. Pál tehát nem tehetett mást, mint hogy az urak és rabszolgáik közti viszonyt lelkibbé iparkodott nemesíteni. Ha keresztények voltak, akkor mondhatta nekik, hogy az urak csak «test szerint való urak», akik számadással tartoznak az Istennek. A rabszolgák ellenben engedelmeskedjenek, Isten akaratát teljesítik ezzel, Krisztusnak magának szolgálnak. Ezzel a gyakorlati alapelvvel elvetette Pál a magot, hogy forradalom nélkül, konstruktív úton megszűnjék a rabszolgaság intézménye.

c) *Az «ephesosi» levél.*

1. Ezt a levelet a felirat tanúsága szerint Pál apostol írta «a szenteknek, akik Ephesosban vannak (τοῖς ὁσιν

ἐν Ἐφέσῳ) és Krisztus Jézusban hisznek». Ám manap már egyhangú a meggyőződés, hogy a levelet az apostol nem írhatta Ephesosba, bár az *írás címzetteinek* kérdése eddig véglegesen meg nem oldott probléma.

Belső és külső okok szólnak az ellen, hogy Sz. Pál a levelet egyedül Ephesosnak küldte volna. A belső okok már egymagukban is eldöntik a kérdést. Pál apostol három esztendeig működött Ephesosban, III. útjának ez volt a centruma. Mikor a végzetes 58-iki pünkösdre utazott Jeruzsálembe, Miletosban megható búcsút vett az ephesosi presbyterosoktól. Amennyire Sz. Pál egyéniségét és leveleit ismerjük, teljesen elképzelhetetlen, hogy ezt a levelet Ephesosnak vagy — helyesebben — kizárólag Ephesosnak küldte volna.

A levél ugyanis *személytelen* jellegű: semmi nincs benne abból a közvetlen hangból, amely Pál egyházaihoz intézett levelekben (Kor., Gal.) megnyilvánul, ezt a levelet bármely egyháznak lehetne címezni. Hiányzik bármiféle konkrét eseményre, gondra való hivatkozás, holott még Róm. és Kol.-ban is találhatók ilyenek, akiket pedig, szöges ellenében az ephesosiakkal, az apostol nem is ismert. Míg meghatározott egyháznak írt levél végén az apostol a híveket közvetlenül üdvözli, itt 3. személyben szól hozzájuk: «Béke a testvéreknek és szeretet» (6, 23). A levél *olvasóközönsége* kizárólag pogánykeresztényekből tevődik össze, akiket mint egész közösséget szembe állít a zsidókkal, mint nemzetet, önmagával is (pl. 2, 11 k; 3, 1). Ez pedig Ephesosban korántsem volt meg, ahol az Apcs. tanúsága szerint sok megtért zsidó foglalt helyet a keresztény gyülekezetben (19, 17. 34). Végül a levélből világosan kiténik, hogy az apostol *nem ismerte* a címzetteket, mert úgy ír nekik, mint akik hallottak már róla és az ő igehirdetéséről, ő viszont hallott a címzettek hitéről (1, 15 k.; 3, 2—4).

Külső okok is támogatják a nézetet. Két régi, tekintélyes kódex (a Vaticanus és a Sinaiticus) nem tartalmazta az «Ephesosban» (ἐν Ἐφέσῳ) *szavakat*. Markionnál (II. század) Tertullianus és Epiphánios szerint szintén nem voltak

meg az ő bibliájában. Egy századdal később Origenes sem olvasta e szavakat a szövegben. Nagy Sz. Basilio szerint a régi kéziratokban hiányzottak e szavak.

A kérdés megoldása azonban már nehezebb. Amióta a XVII. századtól kezdve behatóbban foglalkoztak vele, egyrésztől látták, hogy a levélnek nem lehet csak Ephesos a címzettje, másrésztől azonban különböző megoldásokat vetettek föl. Voltak, akik körlevélnek mondták a levelet (encyklika-elmélet), mások azonosnak tartották a Laodikiának küldöttel, amelyről Pál Kol. 4, 16 szól. (Laodikia-elmélet). A régi hagyományos nézet (Ephesos) s az encyklika-elmélet közt középpúton áll az a felfogás, hogy az apostol Ephesosnak és egyúttal más kisázsiai egyházaknak egyaránt küldötte a levelet. Legújabbán pedig J. Schmid az encyklika- és a Laodikia-elméletet kapcsolja össze.

1. Az *encyklika-elmélet* Th. Beza reformátor ötletének (1598) felhasználásával J. Ussher anglikán érsektől származik (1654). Nagy előnye, hogy megmagyarázza a levél személytelen jellegét s az aktuális egyházi állapotokra való vonatkozások hiányát. Biztosra vehetjük, hogy kisázsiai egyházaknak írta a körlevelet Sz. Pál, mert Tychikos vitte magával, mikor Kolossaiba utazott és neki kellett mindenütt a levelet bemutatnia. Az «Ephesosban» azért került az elmélet szerint eredetileg címtelen levélbe, mert a nagy ephesosi egyháznak nem volt szentpáli levele, másrészt mert tévesen következtették ezt II. Tim. 4, 12-ből, amely szerint az apostol Tychikost Ephesosba küldötte, persze a halálát megelőző fogságból s így évekkel Eph. megírása után.

2. A *Laodikia-elmélet* felállítója J. Mill (1707). Markion, II. századi gnosztikus szektavezér állította, hogy levélünket nem az ephesosiakhoz írta Sz. Pál, hanem a laodikiai egyháznak. Újabban A. Harnack védelmezte ezt a hipotézist és hozzáfűzte annak magyarázatát is, hogy miért törölték ki az elmélet szerint eredetileg «alatt Laodikiában vannak» címezést a levélből. Szerinte a gyakori

antik eljárást, a «damnatio memoriae»-t, emlékkiírtást követték el a levélen, mert Laodikia az Apocalypsis szavai által (3, 14—21) rossz hírbe jutott. — Ám nyilvánvaló, hogy a levél nem egy meghatározott egyháznak íródott, mert épen az Eph. testvérlevele, Kol. mutatja, hogy ott is mennyire konkrétan ír az apostol, ha személyesen nem ismerte is a híveket. Érthetetlen továbbá az elméletben, hogy Sz. Pál miért üdvözli Kol. 4, 15-ben a laodikiai testvéreket, sőt Nymphast s a házában levő gyülekezetet, ha Eph.-t csupán Laodikiának szánta. Miért nem írta ebbe a levélbe az üdvözlést?

3. *Jos. Schmid* az ephesosi levélről szóló, 60 év óta legalaposabb tanulmányban, amelynek eredményeit elsősorban értékesítjük mi is, összekapcsolja a két elméletet (*Der Epheserbrief des Ap. Paulus*, 1928. 100—110, 125—9). Eph. külön címmel el nem látott körlevél volt, amelyet Tychikosnak kellett kisázsiai útjában egyházzól-egyházra vinni, miközben Kolossaiba tartott. A levél azonban azonos azzal, amelyet Kol. 4, 16 említ az apostol, hogy a Kolossai-beliek olvassák el a «Laodikiából jövő levelet» (τῆν ἐκ Λαοδικίας), ami korántsem jelenti szükségképen azt, hogy a laodikiaiak külön levelet kaptak, hanem, hogy onnan jön egy levél, amely nehézség nélkül lehet azonos Eph.-val, mint körlevéllel. Laodikiát talán a levél megőrzése helyének szánta az apostol. Ez az elmélet még a leginkább elfogadható.

A levél *egy helyen és egy időben* kelt Kol.-val (1. főnn 160. l.). Kétségtelen azonban, hogy Kol.-t írta először az apostol, amint ezt Eph. 6, 21 önkéntelen elszólásából látni lehet: «Hogy *ti* is megtudjátok a rám vonatkozó dolgokat», ami nyilvánvalóan Kol. 4, 7. teljesen azonos szövegű közleményére céloz.

2. *Jellemzés.* A levél *anyagelrendezése* szerint két részre oszlik: az első didaktikus (1, 1—3.), a második gyakorlati (4—5.).

Az 1. rész az *isteni kegyességet dicsérő* gyönyörű, emelkedett hangú himnusszal kezdődik (1, 3—14), ez a kegy «szereteten előre rendelt minket a fiúvá fogadásra Jézus Krisztus

által». A keresztényeknek fel kell ismerni, mily gazdag a nekik szánt örökség dicsősége (1, 15—23). A híveket, kik meg voltak halva gonosztetteik folytán, az Isten kegyelmi életre keltette; a valaha pogányokat Izrael örökségének részeseivé tette; a zsidók és pogányok közötti választófalat lerontotta és békét hozott létre (2). Pálnak adatott meg az a kegyelem, hogy Krisztusnak ezen kifürkészhetetlen gazdagságát a pogányok között hirdethesse (3, 1—13). E részt imádsággal zárja le az apostol (3, 14—21).

A 2. rész egyetértésre és szeretetre buzdít (4, 1—16); felhívja a híveket, hogy a régi embert vessék le s az új emberbe öltözzenek (4, 17—24). Majd különböző erények megtartását sürgeti (4, 25—5, 20). Nagyon érdekes az állapotbeli kötelességek jegyzéke (5, 21—6, 9). A gyakorlati rész befejezésül arra inti őket, hogy öltsek fel Isten fegyverzetét (6, 10—20). 6, 21—24 a levél befejezése.

A levélnek aktuális célja tulajdonképen nincsen; teljesen elhibázott azon régebbi kutatók véleménye, akik polemikus célokat véltek benne felfedezni. A levél témája az Isten nagy kegyelmének kimutatása, mellyel a zsidókat és pogányokat egyaránt egyesítette az Egyházban, melynek feje Krisztus. Az alaptónus, amelyet folyton kivehetünk, a henotés, a lelki egység gondolata, melyet a béke bilincsei létesítenek. Itt tünteti fel Pál legszébben, mikor több részegyháznak ír, a világegyház, az Ekklesia gondolatát; maga a gondolat természetesen a nemzetek apostolánál már régen megvolt. Az Ekklesiát mint eleven szervezetet gondolja el, amely Krisztusnak teste. Krisztus feje ennek a testnek. Más képpel úgy fejezi ezt ki, hogy Krisztusnak az Ekklesia jegyese. Az Egyház Krisztus pléromája, teljessége.

A levél szókinccse határozottan szentpáli jegyeket visel magán; kifejezései szintén a nagy apostol zseniális egyéniségére vallanak. Formális szempontból a páli nyelvtechnika sajátos vonásai is mind fellelhetők. A stílus, mint már rotterdami Erasmus észrevette, némileg külön-

bözik más levelekétől, amennyiben a Pálnál különben is tapasztalt stiláris fogyatékok Eph.-ben gyakrabban fordulnak elő. Ilyenek a synonymahalmozás (pl. 1, 9—12) ; az egy fogalom miatt okozott logikai gondolatugrás, mint 5, 13 utolsó szava : $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$, «világosság» által okozott eltérés (14. v.). A felhasznált képes kifejezések egy kivétellel (a háborgó tenger metaforája 4, 14) mind a szentpáli megszorított körű hasonlattárból valók és gyakori az egyik képről a másikra történt ugrás, a képek egymásba olvadása, ami tipikusan paulinus jelenség. A Pálra jellemző antithesisek is gyakoriak, különösen a 2. fejezetben (8, 9, 19 v.). Az apostol természetes retorikája magával ragad ; Pál «oly magaslatokon jár, ahol eddig még nem igen járt ; most nem vitatkozik, nem bizonyít, lelkében csak a csodálat és imádat érzése van» (Pongrácz : Az efezusi levél, 1911. 28.).

3. A levél *hitelessége* erősen vitatott a XVIII. század óta. Angliában E. Evanson (1792), Németországban L. Usteri (1824) tartotta először Eph.-t közönséges hamisítványnak. A tübingai irányzat a II. században keletkezett gnosztikus és montanista nyomokat magán viselő hamisítványnak mondotta. A protestáns teológusok nagyobb része — tiszteletreméltó kivételekkel (Harnack, Deissmann, Erdősi, Pongrácz) — mai napig is tagadja, hogy a levelet Sz. Pál írta volna, kikhez filológusok és történettudósok is csatlakoztak (E. Norden, P. Wendland, E. Meyer).

Manap, különösen J. Schmid alapvető kutatásai után (130—455) a hitelesség kérdése csak pozitív feleletet nyerhet. A nyelvi és stiláris érvek a Kol.-val s I. Pét.-rel való viszony bizonyítja ezt.

A nyelvi és stiláris szentpáli tulajdonságokat már láttuk. Mostanában már nem lehet a hapax legomenon szókat a hitelesség ellen felvonultatni, mert minden szentpáli levélben megvannak : Eph.-ben 7·6%-a az egész szókincsnek,

míg az általánosan elismert I. Kor.-ban 10%, II. Kor.-ban 11-15%.

Eph. szoros *kapcsolatban* áll Kol.-val. Legfeltűnőbb ez a két levél állapotbeli kötelesség-jegyzékénél (Eph. 5, 21—6, 9; Kol. 3, 8—4, 1), ahol a sorrend pontosan ugyanaz: nők, férfiak, gyermekek, atyák, rabszolgák, urak. A racionalista kritika azt tartotta, hogy Eph. hamisítója ezt a levelet aknáztta ki legjobban Pál levelei közül. Nagy tévedés azonban Eph.-nek Kol.-tól való irodalmi függését feltételezni. A két levél kölcsönösen függ egymástól. Eph.-nek annyira önálló gondolatmenete, oly mély gondolattartalma, oly egységes logikával átgondolt kompozíciója van, hogy ennek a levélnek szerzője igazán nem szorult volna rá Kol.-ból történt silány kompilációkra, sem annak utánzására. Nagyon komplikált két külön szerző feltételezése a két levélnél, annál egyszerűbb és érthetőbb azonban, ha a nagy apostol egy időben írta a két levelet: ez a hasonlóságokat tökéletesen megmagyarázza.

Eph. még I. Pét.-hez is hasonlít. Az általános meg egyezések mellett (kiterjedtebb olvasóközönség, az ethikai mozzanat hangsúlyozása, az állapotbeli kötelességek jegyzéke hasonlít a kettőben. I. Pét. 2, 13—3, 8) — vannak feltűnő tárgyi és szómegegyezések is, mint pl. Eph. 1, 20— I. Pét. 3, 21. Az irodalmi függés kétségtelenül megvan. Kérdés csak az, hogy *melvik* levél függ a másiktól. Eph. prioritása bizonyosra vehető: sokszor a benne szétszórva található gondolatokat I. Pét. rendszerint rekapitulálja, összefoglalja. Ehhez hozzájárul még az is, hogy Kol.-val csak annyiban egyezik I. Pét., amennyiben ezek az egyezések Eph.-ban is megvannak, amiből szintén világos Eph. prioritása.

Ha pedig I. Pét. előtt már megvolt Eph., akkor az csak hiteles lehet. Még ha feltételeznők azt, hogy I. Pét. hamisítvány, akkor is Eph.-nek már legkésőbb egy fél emberöltővel Pál halála után meg kellett lennie, mivel I. Pét. a racionalizmus szerint is még az I. században keletkezett. Hamisítást pedig akkor, mikor még a nagy apostolt ismerő második nemzedék élt, igazán nehéz elképzelni.

d) *A Philippi-belihez írt levél.*

1. Ezen szintén a fogságból írt levelet Pál és Timotheos küldi «minden szentnek Krisztus Jézusban, akik Philippoiban vannak, a püspökökkel (episkopos az apostoli korban sokszor — mint itt is — presbyterost, áldozópapot jelent) és diakonusokkal együtt».

A levél *megírásának körülményeit* pontosan ismerjük a levélből. Az apostol életének és kedves hitközségének egyik szép képe tárul itt elénk. Ez a II. apostoli uton, Európában elsőnek alapított hitközség Pál iránt különös szeretettel viseltetett, amit azzal is kimutatott, hogy még Thessalonikébe és Achaiába (Korinthos) is küldött neki pénzbeli adományt (4, 15). Mikor az apostol fogságba került, a hívek mintha egy ideig elfeledkeztek volna róla, pedig Pál szűkölködött és éhezett; mindazonáltal menti őket, nem tesz nekik szemrehányást (4, 10—12). Végre mégis gondoltak rá és fogságába küldtek pénzt Epaphroditos útján (4, 18). Epaphroditos Pálnak Philippoiban segítőtársa volt. Megérkezése után Pálnál maradt, hogy bilincseiben szolgálatára legyen. Tőle tudta meg az apostol a philippoi-i hívek szeretetét, a lelkek ügyében tanúsított buzgalmukat, amennyiben félték, hogy Pál fogsága az evangélium ügyének árt, terjedését megakadályozza, úgyhogy Pál megnyugtatta őket (1, 12—14). Azt is hallotta azonban, hogy a hívek között egyenetlenkedések vannak, amelyekben különösen két nő: Euodia és Syntyche szerepel, és hogy Philippoiban is zsidózók léptek fel (3, 2; 4, 2 k.). Közben Epaphroditos halálosan beteg lett, amit honfitársai is megtudtak és emiatt nagy nyugtalanságba estek. Mikor mégis felgyógyult, Pál visszaküldte városába a hívekhez intézett levéllel (2, 27 k.).

A levél *keltének helye* vitatott. Az összes fogságból írt levelekre nézve voltak, akik nem Rómából, az első fog-

ságból írtaknak mondták azokat (I. fönn 160. l.). Ezzel a levéllel azonban még külön foglalkoztak, holott épen ebben még több bizonyíték található Róma mellett, mint a másik háromban (Kol. Philem., Eph.). Különösen az ephesosi fogságra gondolnak; P. Feine fejtette ki ezt a nézetet legbővebben (Abfassung des Phil. in Eph. 1916.).

Róma mellett szól a praetorium és «Caesar házának» (házanépének, alkalmazottainak) említése (1, 13; 4, 22). Igaz, hogy praetoriumnak nevezték a római magasrangú hivatalnokok lakását is s így ez lehetne magában véve a caesareai procurator vagy az ephesosi proconsulnak háza is. «Caesar házanépe» magában véve jelentheti a kisázsiai kiterjedt császári birtokok kezelőit is, amilyenek Ephesosban is voltak.

Mindamellett Ephesos mellett pozitív érveket meggyőzően Feine sem tud felvonultatni. A levél nyelvi és gondolati szempontból szerinte nem a fogságból írtakhoz hasonlít, hanem a régebbiekhez (Thess., II. Kor., Róm.). — Ez azonban nem jelent sokat, mert Phil.-nek más a tartalma, mint Kol., Eph.-nek. Egyébként ezek között is van meg egyezés (christologia, egység gondolata). — A zsidózók elleni harc, amely Phil.-ben megvan, szerinte nem volt már meg a fogság idején. Ám ez semmivel sem bizonyítható, sőt nem is valószínű. Döntőnek tartjuk Ephesos ellen azt a tényt, hogy az a fogság, melyből Phil.-t az apostol írta, hosszú ideig tartott. Ez következik 2, 25—30-ból; ezen eseményekhez több hónapi időre van szükség még akkor is, ha a fogság Ephesosban volt. (A hívek értesülnek Pál fogságáról, pénzt gyűjtenek; elküldik vele Epaphroditost, aki Pálnak szolgál, majd halálos betegségbe esik, felgyógyul; a Philippii-beliék ezt megtudják, amiről viszont Pál és Epaphroditos hall). Márpedig ily hosszas ephesosi fogságot aligha sikerül elhelyezni Pál ephesosi működésében s az Apcs. keretében. Kétségtelen, hogy az apostolt Ephesosban üldözték, de ez a csőcselék tüntetése volt, kétséges viszont, hogy az állatokkal való harc, melyről Pál szól (I. Kor. 15, 32), képes értelemben veendő, és ez sem bizonyít hosszas fogság mellett.

A levél *keltének ideje* a fogság helyétől függ. Ha Ephesos, akkor a III. út ephesosi tartózkodása (55—57); ha Róma, akkor 61—63. Valószínűnek tarthatjuk, hogy a fogság vége felé írta Pál a levelet, mert reményli, hogy nemsokára a Philippii-belieket felkeresheti (2, 24).

A levél *hitelességét* a tübingai irányzat tagadta, azóta nem igen vonták kétségbe. Voltak, akik két, Philippii-beliekhez írt levél összeolvadásának mondják Phil.-t (1. 2. + 3. 4.; P. Ewald, 1908) azért, mivel a 3. fejezet hangja erősen elüt az előzőktől. A különbség oka azonban ugyanaz, mint II. Kor.-nál: a régi ellenség, a zsidózók kerülnek itt is sorra.

2. *Jellemzés.* A levélben szoros *gondolatmenet* nem igen található, mert erősen levéljellege van.

A bevezetés (1, 3—11) után az apostol megnyugtatta a híveket, hogy a hithirdetésnek az ő fogsága inkább előnyére szolgált (ez is mennyire ráillik a római fogságra! v. ö. Apcs. 28, 31) és beszámol helyzetéről (1, 12—26). Majd arra buzdítja a híveket, hogy Krisztus evangéliumához méltóan viseljék magukat: értsenek egyet, legyenek alázatosak, kitartók a jóban (1, 27—2, 18). — Beszámol. Timotheosról és Epaphroditosról (2, 19—30). — A 3. feje a zsidózók ellen szól. — Röviden újra int egyetértéssel lelki öröme, szeretetre (4, 1—9); majd megköszöni a nek küldött adományt (4, 10—20). 4, 21—23 a levél befejezése.

A levélnek épen ezen jellege miatt nincsen kifejezetten egységes *célja* sem. Ezzel a levéllel akarta megnyugtanni a híveket a saját s az evangélium ügyének állásáról megköszöni a vett jókat; a bajok: viszály, zsidózók tanítása ellen állást foglal.

Phil. II. Kor.-ra emlékeztet legjobban. Itt is a zsidózók ellen küzdve csap át a gyengédebb hangnemből a keményebbe, ugyanígy tárja fel itt is a szívét-lelkét; ez a levél is erősen személyes. Meghat bennünket a me-

leg ragaszkodás és szeretet hangja, amellyel szíve kedves hívei iránt el van telve: «Szeretett testvéreim, kedveltjeim, én örömöm és koronám! szerettem!... Szívembe zártalak titeket, ... Isten rá a tanum, hogy mennyire vágyódom mindnyájatok után Jézus Krisztus szeretetében!» (4, 1; 1, 7 k.) Sokszor emlékezik rájuk; tőlük egyedül fogadott el pénzbeli adományokat. A levélben érdekes kontraszt a gyakori örömré buzdítás, mint pl. «örüljete az Úrban mindenkor! újra mondom, örüljete!» (4, 4) és amellet a csendes, szinte melanholikus vágyódás a halál után, mint: «Kívánok feloszlan és Krisztussal lenni, ez volna a legjobb!» (1, 23).

4. A fogság után írt levelek.

A nagy apostol az első római fogságból kiszabadult. Még négy levele maradt reánk a fogság utáni időből. Az apostol élete utolsó szakaszának ezen tanui azonban nagyon sok támadásnak vannak kitéve. A racionalisták közül, akik az eddigi tíz levelet Sz. Páltól származónak mondják, legtöbbször e négy levél hitelességét tagadják vagy legalább is a Pásztor-levelek egységességét vonják kétségbe.

a) *A zsidókhoz írt levél.*

1. A mű az újszövetségnek kétségtelenül egyik legszebb alkotása, de irodalomtörténeti szempontból igen sokat foglalkoztatta a kutatókat.

Mindjárt a legelső kérdés már probléma gyanánt vetődik fel: *kik a címzettek?* Eltérően a többi szentpáli levélről, itt hiába keresünk címezést, amely a küldő és a címzettek nevét magában foglalná; az írás mindjárt in medias res kezdi a tárgyalást. A címzettek kérdésére nézve már a II. században azt gondolták, hogy «héber» voltak (πρὸς Ἑβραίους). Alex. Kelemen hallotta ezt egy

«presbyterostól», már a legrégebb kódexekben is ezt a felírást találjuk. «Héber» nemzeti, népi elnevezés, a «zsidó» (Ἰουδαῖος) pedig az ókeresztény terminológia szerint vallási. A «héber» szűkebb értelemben az arámul beszélőket jelentette, ellentétben a görögül beszélő «hellénistákkal», tágabb értelemben a zsidó néphez tartozókat, akár görögül, akár arámul beszéltek. A döntő azonban az, amit a levél maga is elárul. Világosan láthatjuk belőle, hogy a II. századi hagyomány helyesen állapította meg a címzést. Valóban héberekről van szó, mégpedig zsidókeresztyényekről, mert a levél azon fáradozik, hogy a címzetteket az újszövetségnek az ószövetség fölötti kiválóságáról meggyőzze és az ószövetségnek olymértű ismeretét tételezi fel, amelyet pogánykeresztyényeknél aligha lehetett találni. Mivel a mű eredeti nyelve kétségtelenül a görög, a «héber» kifejezést annak tágabb értelmében kell venni, azaz görögül is beszélő zsidókat kell rajta érteni. Félreértik tehát a levélnek egész jellegét azok, akik E. M. Roeth után (1836) pogánykeresztyényeknek gondolták a címzetteket.

Még közelebből is meg lehet a címzetteket határozni. A levelet zárt testületnek küldték. Ezt abból látjuk, hogy elüljárókról esik szó (13, 7. 24), továbbá, hogy konkrét testületben történetekről beszél, mint pl. arról, hogy egyesek elmaradoznak a gyülekezetekről (10, 25), hogy üldözésnek voltak kitéve a «régebbi napokban», melyekben gyaláztatások révén mindenki szemét magukra vonták, foglyul ejtettek sokat közülük és javaikat is elrabolták (10, 32—34). Azóta már újabb üldözés is keletkezett (12, 11—13 ; 13, 3), amelyben ismét szenvedniök kellett és újra elfogtak egyeseket. Lehetséges, hogy a buzdítás: «Emlékezzetek meg elüljáróitokról, kiknek látván életük végét, kövessétek hitüket» (13, 7), azért emeli ki példaként az életük végét, mert a hitért vértanuhalált szenvedtek.

Ez a zárt zsidókeresztény testület a legvalószínűbb felfogás szerint Palesztinában keresendő, mert máshol ilyen nem volt. Máshol a 60-as években nem volt még két üldözés sem, mert csak Nero alatt kezdődött 63-ban az első keresztényüldözés; Palesztinában ellenben ebben az időben kettő volt már: az első valóban a «régebbi napokban», I. Heródes Agrippa alatt, amikor István, első vértanu és idősebb Jakab apostol halt vértanulahált (41–43), a másik pedig Portius Festus procurator halála után volt, mielőtt még az új procurator megérkezett volna (62–63), amely üldözés alkalmából az ifjabb Jakab apostol és mások szenvedtek vértanulahált. Lehet, hogy a halálukban példát szolgáltató elüljárók (13, 7) épen ezek. Kétségtelenül valószínűbb tehát Palesztina, mint bármely más ország vagy város hitközségének zsidó része. Közelebbről melyik palesztinai hitközség a levél címzettje, bizonytalan.

A levél *megírásának ideje* a Jeruzsálem pusztulása (70) előtti idő, mivel a templom lerombolása után megszűntek az áldozatok, a főpapság s így a levél sok része ez idő után már nem lett volna aktuális. Különösen jellemző, hogy az írásnak egyes helyei a zsidó liturgiát mint a jelenben még folyót írják le (9, 6. 7. 9. 25; 10, 1 gör. szöve.). A levél viszont a második üldözés után (62–63) és valószínűleg nemsokára íródott, mert a levél szerint ebből az üldözésből kifolyóan egyesek még fogságban vannak. Ha már most meggondoljuk, hogy a levél Itáliában kelt, mert az «Itáliából valók» üdvözlík a címzettek (13, 24) és feltételezzük, hogy a levél szerzője a nagy apostol, aki legkésőbb 63 nyarán szabadult ki a római fogságból, akkor azt kell mondanunk, hogy a levél valószínűleg 63-ban kelt. Mindezen adatok összevágznak egymással. Azt, hogy magából Rómából vagy Itália más városából (kikötő) küldte-e írója a levelet, ma már nem lehet megállapítani.

2. *Jellemzés.* A levél *gondolatmenete* két részből áll ; az első didaktikus jellegű (1, 1—10, 18), amelynek témája annak bizonyítása, hogy Krisztus s az általa hozott újszövetség fenségesebb, mint az ószövetség s annak közvetítői. A második rész elsősorban parenetikus jellegű (10, 19—13, 19).

Az 1. *rész* igazolja, hogy Krisztus fenségesebb, mint az angyalok (1.—2.), fenségesebb közvetítő, mint az ószövetség : Mózes (3. 7—4, 13). Krisztus az igazi főpap (4, 14—6, 20), mégpedig «Melkizedek rendje szerint», azaz már emiatt magasabb méltóság, mint az ószövetségi ároni főpapság (7.). Az áldozat, amelyet a kereszten bemutatott, sokkal tökéletesebb, mint az ószövetség áldozatai (8, 1—10, 18).

A 2. *rész* először az újszövetség kegyelmének megbecsülésére buzdít : az új, tökéletes hitben ki kell tartani, nem szabad a régi, tökéletlenebb hithez visszatérni (10, 19—39), hanem követni kell a hitnek fényesen ragyogó ószövetségi példaképeit (11) s a kitartás legszebb példaképét, aki «az előtte levő öröm helyett elszenvedte a keresztet» (12, 1—17). Ki kell tehát tartani, hogy méltók legyenek az újszövetséghez, «az élő Isten városához, a megingathatatlan országhoz» (12, 18—29). — Ezután különféle erények gyakorlására buzdít az író : (13, 1—19). 13, 20—24 a levél befejezése.

Ezen műnél a *műfaj* kérdését is fel kell vetni. Vannak ugyanis, akik úgy vélekednek, hogy nem levéllel, hanem őskeresztény szentbeszéddel, homiliával van dolgunk. Ezt látszólag az bizonyítja, hogy hiányzik a levél bevezetése, eltérően Sz. Pál szokásától, és hogy a didaktikus részt is a buzdítások, a konzekvencia levonásai járják át, továbbá, hogy a megszólítás csak általános («Ti», «[szent] testvérek»). Ám ennek ellene vall az a pozitív megfontolás, hogy a műnek szentpáli stílusban írt levéljellegű befejezése van ; a mű tartalma egyaránt lehet homiliáé vagy levélé. A levélkezdet hiányát már különféleképen

próbálták megmagyarázni. Sz. Pál nem akarta nevét kitenni s így a címet elhagyta, mert neve sok zsidó-keresztény előtt nem volt a legjobb hangzású vagy feltételezték, hogy az eredetileg meglevő címet későbbi másolók hagyták el, ami azonban valószínűtlen. A levélkezet hiányát nem értjük ugyan, de azért mégis feltételezzük, hogy a mű levél és nem homília (E. Riggenbach: Der Brief an die Hebräer², 1922, XII—XV).

A levélnek célja az, hogy olvasói az újszövetség mellett kitartsanak és ne térjenek vissza az ószövetséghez, amely most már hitetlenséget (ἀπιστία; 3, 12) jelentene. E cél érdekében bizonyítja, hogy az újszövetség és Krisztus, annak közvetítője, főpapja, fenségesebb az ószövetségnél, ez pedig már elavult; azért buzdít is, hogy legyenek kitartók és kövessék a szenvedések ellenére is a hitben való kitartás példáit.

Ha a levelet a többi szentpáli levéllel összehasonlítjuk, kétségtelen, hogy több dologban *különbözik* tőlük. Már a levéljelleg is csak félig van meg, amint láttuk. Jelentősek a nyelvi, stílusbeli és az ószövetség idézőmódjában észlelt eltérések, amelyeket már Alexandriai Kelemen és Origenes is észrevett.

140 csak itt előforduló szó van a levélben; általában oly szavakat használ, amelyeket Pál ritkábban alkalmaz, a tőle egyszerűbben kifejezett fogalmakat sokszor összetett, szokatlan szavakkal fejezi ki; pl. *μυσταγοδοία* (II, 26 «a jutalom megadása»). A levél görögsége a legjobb és legszébb az összes újszövetségi iratok között.

A stílus is eléggé eltér a szokásos szentpáli stílustól. Az annyira jellemző hiányos mondat szerkezetek (anakoluthonok) hiányoznak, ellenben gonddal készített körmondatokat találunk benne (pl. I, 1—4; 2, 2—4). Hiányoznak az apostol szónoki kérdései: «Hogyan tehát?» «Mondod azonban!» «De mit mond az Írás?» A levél szereti az alliterációt (pl. I, 1-ben a sok π-vel kezdődő szó), továbbá a művészi öntudattal keresett szójátékokat (pl. *ἐμαθεν ὅφ' ὧν ἔπαθεν*; 5, 8: «abból,

amit szenvedett, tanult»). F. Blass szerint sok helyütt megtalálható az antik műprózai ritmusosság is. — Mindezek alapján a levél nem lehet fordítás, hanem szükségképen görög az eredeti nyelve.

Az ószövetséget is eltérő módon találjuk idézve. Míg Sz. Pál «amint írva van», «az Írás szerint» vagy «így mondja az Írás» bevezető formulával szokta az ószövetséget idézni, itt majdnem mindig Isten vagy a Szentlélek a beszélő és idézett alany (pl. 3, 7 «amint a Szentlélek mondja»).

Egyoldalúak volnánk azonban, ha azt tartanók, hogy a levélben nem lehet a nagy apostol szellemének nyomait észrevenni. Ennek éppen az ellenkezője igaz, mert a *gondolatokban* nagyon is észlelhető a szentpáli vonás. Az új és örök szövetség gondolata megvan a régebbi levelekben (pl. Gal. 4, 24); megtaláljuk a szentpáli krisztustani alapgondolatokat, azt, hogy az angyaloknál Jézus felségesebb (pl. Kol. 1, 15; Eph. 1, 21); a megváltó áldozat következményei: a megszentelés, bűnöktől való megtisztulás, bűnök megbocsátása, üdvösség, még kifejezései szerint is megtalálhatók az előző szentpáli levelekben. A legtöbb gondolati és kifejezésmódbeli egyezést a levél a Gal., II. Kor. és Róm. levelekkel mutatja fel. A levél írója ismerte az akkortájt divatos alexandriai zsidóhellenista filozófus, Philon műveit, mert nyelvi szempontból és az ószövetség egynémely idézésében feltűnő megegyezéseket találunk. Gondolati függés azonban nem állapítható meg.

A levélnek igen nagy a *fontossága* a bibliai theológiában. Világosan és a legfenségesebb módon szól Jézus istenségéről, főpapságáról, a megváltó keresztdózatáról és annak az ószövetségi, véres áldozatokkal való összefüggéséről; belőle lehet következtetni a szentmise áldozati jellegét.

3. Már szintén régóta feszegetett problémája a levélnek a *szerző kérdése*. Sz. Pál szerzőségét a keleti egyház-

ban mindig elfogadták, a nyugati egyházban ellenben legalább is a III. század folyamán tagadták, sőt voltak, akik nem tartották kanonikus iratnak sem. A IV. század közepétől Keleten és Nyugaton már egyformán elfogadják a levél szentpáli szerzőségét.

Keleten a legrégebbi hagyomány az alexandrieai egyházban található meg. Alexandrieai Kelemen írja, hogy egy «presbyterostól» hallotta a levél páli eredetét. Ez a presbyteros, mint az összefüggés mutatja, senki más, mint Pantainos, Kelemen tanítómestere. Ez a hagyomány tehát a II. század közepére vezethető vissza. Hasonlóan nyilatkozott Origenes és az alexandrieai egyháznak valamennyi III—IV. századi érseke is. Az egész keleti Egyház egyöntetűen követte ezt a hagyományt, melyet magukévá tettek a 269-i antiocheiai zsinat és a legnagyobb keleti egyházatyák is (Basilios, Chrysostomos, Nyssai és Nazianzosi Sz. Gergely).

Nyugaton a II. században még kanonikusnak tartották a levelet, amint ez Római Sz. Kelemen, Justinos és Irenaios idézéseiből kitűnik. A III. században ellenben Nyugaton ingadozás tapasztalható. Többek között Tertullianus Barnabás művének gondolta; Caius római presbyter nem fogadja el még sugalmazottnak sem, Cyprianus egyszer sem idézi. A IV. század közepétől ellenben már újra követik a Keleten meg nem szakadt hagyományt. Hilarius, Poitiers püspöke († 366), pl. már szentpáli levélként kezeli és használja.

Hitelesnek kell tehát elfogadnunk a meg nem ingott keleti hagyományt annál is inkább, mivel a Nyugatnak egyideig tartó ingadozását az idézte elő, hogy a montanista és novatíanus eretnekek visszaéltek a levéllel.

A levél személyi adatai olyanok, hogy a szentpáli eredet nem bizonyítható velük, de viszont nem is cáfolható meg. Timotheos említése (13, 23) Pál mellett szól; nem teszi lehetetlenné szerzőségét az sem, hogy 2, 3 önmagát azok közé sorolja, kik az Úr hirdetését nem hallották, hanem a «hallók» (tanítványok) erősítették meg mindezt előttük. Ez állhat apostoltanít-

ványra, de épúgy állhat Sz. Pálra is, hiszen földi életében ő sem ismerte az Urat.

Ha mindehhez hozzávesszük a jellemzés eredményeit, hogy nyelvi és stílusbeli szempontból a levél legerősebben elüt a többi szentpáli levélről, viszont kétségtelenül meg lehet benne állapítani az apostol gondolatvilágát, akkor legjobb a hagyomány és a belső kritika között a középutat elfoglalni, melyre először a nagy Origenes lépett. A levélnek Sz. Pál a szerzője, de eltérően többi levelétől, nem ő fogalmazta azt, hanem egyik tanítványa. A nagy apostol elmondotta a közlendő gondolatokat, a tanítvány önállóan megfogalmazta, de Pál még azt is átnézte. Feltételezhetjük talán azt is, hogy a levél Pál egyik homiliája nyomán készült. Ez a hipotézis megmagyarázza a hagyományt, a belső eltéréseket és megegyezéseket egyaránt. Hogy ki volt ez a feltételezett fogalmazó (redaktor), természetesen nem állapítható meg. Gondoltak már az idők folyamán Apollósra, Lukácsra, Barnabásra, Római Sz. Kelemenre.

A XVIII. század óta (W. C. L. Ziegler, 1791) sokan tagadták a felsorolt okok alapján a levél szentpáli eredetét. Protestáns részen általában ezt a véleményt követik újabban (pl. E. Riggenbach, XL). A katolikusok néhány kivétellel, a szentpáli eredetet vallották. A Szentírás-Bizottság 1914 jún. 24-iki döntvénye ezt az általános véleményt proklamálta, függőben hagyva a redaktor kérdését, amelyre katolikus részről utoljára B. Heigl (1905) felelt tagadó értelemben.

b) *A Pásztor-levelek.*

A Timotheoszhoz írt I. és II. s a Titushoz írt levelet Pásztor-leveleknek szokás nevezni a XVIII. század közepe óta (P. Anton 1726—7), mert mindháromnak címetzte egy meghatározott egyház főpásztora.

Mindhárom levélnek először *hitelességét* kell vizsgálat

tárgyává tenni. A Pásztor-levelek mindegyikének bevezetése «Pált, Jézus Krisztus apostolát» mondja szerzőjének, ha tehát ez nem igaz, a levelek hamisítványok volnának. A hitelesség vizsgálata egyúttal megismerése lesz annak a *helyzetnek* is, amely az apostol élete vége felé egyházaiban kialakult.

1. A Pásztor-levelek hitelességét már a II. században *tagadta* Markion és Tatianus, de mindkettő csupán azért, mert eretnek tanaiknak ellentmondott a három levél. Markion gnosztikus eretnektanának ellentmondott, mert az azt vallotta, hogy a világot nem a jó Isten, hanem a gonosz világelv teremtette; de ellenkezik Tatianus enkratita eretnekségével is, mely a házasságot, borivást, húsevést tilosnak mondta, holott a levelek ezeket megengedik. A XIX. században Schleiermacher először I. Tim. hitelességét *tagadta* (1807), Eichhorn csakhamar (1812) mindháromét. A tübingai irányzat a II. században készült gnosztikus elleni hamisítványoknak mondta őket; ezt a késői kelteztést azonban mostanában már senki sem tartja. Manap a racionalista kritikusok nagyobb része *tagadja* a levelek hitelességét. Kiváló prot. tudósok, mint W. Ramsay, Th. Zahn, J. Parry (*The Pastoral Epistl.* Cambridge, 1920), nálunk újabban Halmi (Th. Sz. 2 [1926] 827—70) a hitelesség mellett foglalnak állást. Sok prot. a levelek egyes kis részeit Páltól eredőknek tartja. Szerintük egy-egy rövid üzenet volt rajtuk (ilyen pl. állítólag Tit. 3, 12—15; II. Tim. 4, 16—18), amelyeket azonban az apostol még az első római fogság előtti időben írt, mert már ez a fogság végződött szerintük az apostol halálával. Ezeket a rövid levélkéket («Billetten») valaki összeszedte és hamisítványába beledolgozta. Ezt a hipotézist ma is sokan követik (pl. P. N. Harrison: *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford, 1921; Mc. Neile, *Introd. to the N. T.*, 1927, 188).

Katholikus részről a leveleket hitelesnek fogadják el

és az apostol életének új szakaszát tételezik fel (az első fogság után), melyről az Apcs. nem beszél már; a «töredék-elméletet» is elvetik, mert ez szintén nem mentené meg ezt a három levelet attól, hogy hamisítvány legyen (Szentírás-Bizottság, 1913 június 12-i döntvény).

2. A *negatív kritikára készítő okok* tisztára belső természetűek és egytől-egyig másként is magyarázandók, nem a levelek hitelességének rovására. A levelek *nyelve* mutatja szerintük, hogy nem Pál írta őket, mert közelebb állanak az apostoli atyák nyelvéhez, mint Sz. Páléhoz; a bennük előforduló *események* nem helyezhetők el az apostolnak az Apcs.-ben vázolt életében; a *viszonyok* nem Pál idejére vallanak: mert már feltételezik a hierarchiát, a gnosztikus eretnekséget; végül a hamisító ügyetlen volt, *elárulja magát*.

1. A *nyelvre* vonatkozó érvek gyengék. Különböző nyelvt statisztikai számítások történtek már. Kétségtelen azonban, hogy csak a Pásztor-levelekben előforduló szavak száma 100 körül van csupán, azaz hapax legomenon a szókincs 11·14%-a; II. Kor.-ban, mely kb. egyforma terjedelmű a három levéllel, 11·15%. Hozzá kell tenni, hogy sok új szó gyökere másként képzett alakban megvan a régebbi szentpáli levelekben. Sok hapax legomenonra kínálkozott alkalom a Pásztor-levelek bűnkatalógusaiban s a papi jellem tulajdonságainak jegyzékeiben (I. Tim. 3, 2—13; Tit. 1, 6—11). Néhány jellemzően szentpáli szó hiányzik, de megjegyzendő, hogy ezek a jellemző szavak csak egy-két levélben szoktak gyakoriak lenni, a többiben csak néhány-szor vagy egyszer sem fordulnak elő (I. A. Merk: *Introd.*, 1927. 892—3 kimutatását két, példának felvett szóról). Így tehát ez sem feltűnő jelenség. E. A. Brooke szerint az apostoli szentatyák irataihoz való hasonlóság úgyszólván érthető, hogy ezek utánózták a Pásztor-leveleket vagy hogy természetes átmenetet alkotnak az újszövetségi és a legkorábbi őskeresztény irodalom között (*Journ. of theol. Studies* 23 [1922] 255—62).

2. Kétségtelen, hogy a levelek *eseményei* nem helyez-

hetők el Sz. Pálnak az Apcs. rajzolta életében. Emiatt azonban még korántsem mondhatók hamisítványoknak, hanem csak, mint történeti forrásokból, következtetni kell belőlük az apostol életének újabb szakaszára, amelyet az Apcs. már nem mond el. — Annál is inkább meg kell ezt tenni, mert hihetetlen volna, hogy egy hamisító annyi új nevet koholt volna, amelyek sem az Apcs.-ben, sem a régebbi levelekben, sem a későbbi apokryph irodalomban (pl. «Pál és Thekla aktái») nem fordulnak elő; a hamisító inkább arra törekedett volna, hogy ismert nevekkal tegye művét hitelesnek látszóvá.

3. A *viszonyok* állítólag nem vallanak Pál idejére, mert már megtalálható a püspök, az áldozópap, a diakonus. Ám épen itt tűnik ki a levelek hitelessége. A terminológia ugyanis még nem szilárdult meg: az áldozópapot egyaránt nevezi episkoposnak és presbyterosnak és ugyane neveket adja a püspöknek is. Így van ez az Apcs.-ben s a régebbi levelekben is (Apcs. 20, 17—28; Phil. 1, 1; az itt szereplő «episkoposok» nem püspökök, hanem áldozópapok). 107-ben ellenben a terminológia már szilárd, antiochiai Ignatiosnál már az episkopos = püspök, a presbyteros = áldozópap. Sz. Pál korára vall, hogy bár püspöki joghatósággal hagyta hátra állomáshelyükön az apostol két tanítványát, azokat mégis magához rendeli és látszik, hogy csak Pál helyettesei, vikáriusai. Ilyenre már az I. század végén nincs példa; hamisító ezt nem találhatta volna ki.

Állítólag a viszonyok nem ismerését mutatja az is, hogy *gnosztikus ellenes* tendencia csendül ki a három levélből; a gnosis kezdeteit pedig a 60-as évekre tenni anakronizmus. Kétségtelen, hogy a Pásztor-levelek őskeresztény eretnekek ellen harcolnak, ezektől óvja az apostol aggódó szíve tanítványait és hitközségüket; az is tény, hogy egyes II. századi gnosztikus tanok *csiráit* megtalálhatjuk, ez azonban nem lehet feltűnő. Ily tanok a házasság tilos volta (I. Tim. 4, 3), a test feltámadásának tagadása (II. Tim. 2, 18), a nőknek paráználkodásra csábítása stb.

Pozitív ellenérvként esik a mérlegbe a *zsidózók* megléte, akik a körülmélésből való «törvénytánítók», «zsidó meséket» és «határtalanul hosszú családfákat» mondanak el,

amilyenekre az apokryph s a rabbinikus irodalomban sok példát találhatunk, akik követelik, hogy bizonyos (tisztátalan állatoktól származó) ételektől tartózkodni kell (I. Tim. 1, 4; 4, 3. Tit. 1, 10. 14 k.; 3, 9).

4. A hamisító állítólag *elárulja magát* azzal, hogy bár kedves, odaadó tanítványokhoz írja a levelet Sz. Pál nevében, mégis annyiszor hangsúlyozza apostoli tekintélyét és életéből is elmond egy-két emléket. — Első tekintetre látni, mily silány érv ez. Nem szabad feledni, hogy az apostol ezen levelek írásakor már aggastyán volt. Öreg emberek kedves szokása szerint szívesen emlékezik meg tehát a régi időkről; az apostolságra elhivatást rendesen hálatelt szívvel emlegeti; alázatosan emlékszik rá, hogy valamikor Krisztus üldözője volt (I. Tim. 1, 13—16); nagyon is érthető, hogy mikor annak a Timotheosnak ír, aki Lystrából származott, megemlíti a négy városban (Antiocheia, Ikonion, Lystra, Derbé) elszenvedett üldözéseket is (II. Tim. 3, 10 k.).

3. Így foszlanak semmivé a hitelesség ellen felsorakoztatott belső érvek. A hitelesség mellett bizonyít azonban, hogy a Pásztor-levelek *gondolatvilága* a szentpáli gondolatvilág. Az Egyház Isten háza, Jézus Krisztus lerombolta a halált, a nők hallgassanak a gyülekezetben, az ételt hálaadással vegyük magunkhoz; mindez már I. Kor.-ban megtalálható. A mi Urunk kegyelme túláradott, a Szentlélek bennünk lakik, ha Krisztussal meghalunk, vele is fogunk élni, vannak tisztességes és alávaló használatra szánt edények (életsorsok); a Pásztor-levelek ezen gondolatai már, részben bővebben kifejtve, Róm. gondolatai. Az asszonyok engedelmeskedjenek férjüknek, a rab-szolgák uraiknak, Eph. és Kol. intelmei.

Bármiféle hamisítást — a töredékelméletét is — ki-zárnak a történeti, *külső érvek*. Ha a Pásztor-levelek hamisítványok volnának, nem fogadták volna el őket szent iratoknak azok a férfiak, akik még az apostolok tanítványai voltak és Sz. Pált is ismerhették. Ezek már a

II. század legelején használják és idézik, mint szent írásokat a három levelet. Római Sz. Kelemen ismeri őket (Antiocheiai Sz. Ignatios céloz rájuk; Sz. Polykarpos 107-ben kifejezetten idézi (ad Phil. 4, 1 idézi I. Tim. 6, 7-t). A II. században a Muratori-féle töredék is már Sz. Páltól származóknak mondja őket.

Mindezek alapján a Pásztor-levelek hitelességét nem lehet kétségbe vonni.

c) *A Titushoz és Timotheoshoz (I.) írt levelek.*

A levelek annyira hasonlítanak egymáshoz, hogy együtt tárgyalhatók. A két levél tartalma nagyjából azonos, Tit. mintegy rövidlete I. Tim.-nak.

<i>I. Tim.</i>	<i>Tit.</i>
1, 1—2 bevezetés	1, 1—4 bevezetés
3—20 <i>tévtanítók ellen</i>	5—9 <i>papok tulajdonságai</i>
2, 1—7 <i>elüljárók tisztelete</i>	10—16 <i>tévtanítók ellen</i>
8—15 <i>a nyilvános imádság</i>	
3, 1—16 <i>papok, diakonusok tulajdonságai</i>	
4, 1—5 <i>tévtanítók ellen</i>	
6—16 <i>a jó példáról</i>	2, 1—6 <i>idősek, ifjak kötelességei</i>
5, 1—2 <i>idősek, ifjak iránti kötelességek</i>	7—8 <i>a jó példáról</i>
3—16 <i>özvegyek kötelességei</i>	
17—25 <i>papok iránti kötelességek</i>	
6, 1—2 <i>rabszolgák kötelességei</i>	9—10 <i>rabszolgák kötelességei</i>
3—10 <i>tévtanok ellen, melyek különböző bűnök forrásai lehetnek</i>	11—15 <i>indítóok : a parusia</i>
11—19 <i>ezen bűnök kerüléséről ; indítóok : a parusia</i>	3, 1—8 <i>az elüljáróság iránti tisztelet ; bűnök kerülése</i>
20—21 <i>befejezés.</i>	9—11 <i>tévtanítók ellen</i>
	12—15 <i>befejezés.</i>

A két levélnek azonos a célja is. Az apostol otthagytá Timotheost Ephesosban, Titust Krétaszigetén, hogy ott az egyházat vezessék. Különböző nehézségek voltak azonban : elsősorban a «másként tanítók», a zsidózók és a gnosztikus ízű eretnekek ; voltak «magukat alá nem rendelők», engedetlenek is. Sz. Pál a levéllel utasítást ad,

hogy kell ezekkel szemben viselkedni; az egyház vezetéséről szóló szóbelileg már megadott utasításokat írásban is megadja (Tit. 1, 5). A levelek egyúttal arra is szolgáltak, hogy Timotheos, illetve Titus tekintélyét erősítsék; az ilyen kitétel: «Senki meg ne vessen ifjúságod miatt» (I. Tim. 4, 12), valamint a többes számban adott üdvözlés: «Kegyelem veletek» (6, 20 gör. szöveg) azt mutatja, hogy I. Tim. és Tit. nem pusztán magánlevél, mint a Philemonhoz írt, hanem a hívek előtt is fel kellett olvasni azokat.

I. Tim.-t Pál Makedóniából írta, azután, hogy tanítványát Ephesosban hagyta, ahová nemsokára vissza szándékozott térni (1, 3; 3, 14). Mindez nem illeszthető bele az Apcs. keretébe, mert a III. úton Ephesosból Makedóniába ment ugyan, de Timotheost akkor előre küldte, (Apcs. 19, 22). A levél tehát a római fogságból való kiszabadulás utáni időben kelt.

Hogy Tit.-t honnan írta az apostol, nem tudjuk. Bizonyos, hogy előzőleg Kréta-szigetén volt és tanítványát otthagya, hogy «ami hiányzik, pótolja» (1, 5). Nikopolisban akarja a telet eltölteni (l. fönt 123. l.) és Titusnak megparancsolja, hogy siessen hozzá. A tanítvány ezt meg is tette; a később írt II. Tim. szerint (4, 10) Dalmáciába ment. Ez csak a római fogság után történhetett; hiszen az apostol először akkor volt Kréta szigetén, mikor fogolyként Rómába szállították és akkor sem volt ott alkalom a hithirdetésre (l. fönt 122. l.)

d) *A Timotheoshoz írt II. levél.*

A levél *gondolatmenete*: A bevezetés után (1, 1—5) Pál apostol inti Timotheost, hogy kötelességét állhatatosan teljesítse az evangélium melletti kitartás által (1, 6—18); ha kell, akkor is, midőn az apostoli munka miatt szenvednie kell, mint Sz. Pálnak magának is (2, 1—13). A jelenkor tévtanítóiról szól ezután, jó példaadással kell velük szemben védekezni (2, 14—26). — Ezután a jövő nehézségei-

ről, az erkölcsi romlásról beszél (3, 1—9), amely ellen csak kitartással lehet küzdeni. Ki kell tartani a szenvedésben s az igehirdetésben (3, 10—4, 5). — Erre személyi hírek, utasítások és üdvözlések következnek (4, 6—21).

II. Tim. a nemzetek apostolának utolsó levele. Az előbbi két Pásztor-levél megelőzi, mivel ezek szerint az apostol szabad; ezen levél szerint azonban ismét «az Úrnak foglya», láncot visel, «mint a gonosztevő» (1, 8. 16; 2, 9). A fogság helye, mint a levél világosan elárulja, Róma, ahol már fogságban volt, mikor az Ephesosból érkezett Onesiphoros kereste és megtalálta (1, 16—18). Timotheos is Ephesosban van még, mert Onesiphoros házának át kell adnia Pál üdvözlését (4, 19). Bizonyos, hogy nem lehet ez a római fogság az első fogság (61—63), mert erre nem illenek a 4, 9. 20 személyi hírei. Az apostol különben maga is megemlékszik «az első védekezésről», amelyből kiszabadult és azzal szembeállítja a mostanit (4, 16—18). A helyzet kritikus; az apostol látja, hogy életének vége elkövetkezett. Vérének italáldozatul hozása nemsokára meglesz (σπένδομαι; 4, 6), kimulása ideje közel van. Mindenki elhagyta; Lukács egyedül van vele; bár a római hitközség kiválóbb tagjai, úgy látszik, fel-felkeresik, mert üdvözléseket közvetít Eubulostól, Linustól, Claudiától (4, 11—21).

Igy tehát kedves tanítványának és helyettesének meghagyja, hogy sietve keresse föl még a tél beállta előtt, hozza magával Márkot is, hogy a szolgálatban hasznát vehesse; Troasból hozza el az ott hagyott köpenyt, Pál könyveit és pergamenjeit is (4, 11—13; 21). Ezért írja a levelet; mivel azonban a nagy apostol halálsejtelmei miatt nem tudta, hogy Timotheos vajjon még életben találja-e, egyúttal lelkére köti röviden a hívek vezetését, a kitartást Pál példája s az apostoli tanítás mellett. Ez a levél *célja*. Nem olvashatjuk meghatottság nélkül ezeket a sorokat; hiszen nemcsak az apostol utolsó levele ez,

hanem egyúttal mintegy végrendelete, mintegy az apostol munkás életének végére emelt síremlék. Az ő evangéliuma miatt szenvedett annyit, szenved most is a bilincsekben, de diadallal kiált fel: «Az Isten ígéje nincsen megbilincselve!» (2, 9). Egész életében e szavakat követte (2, 11—13):

Ha vele meghalunk — vele is fogunk élni,
 Ha vele szenvedünk — vele is fogunk uralkodni,
 Ha megtagadjuk őt — ő is megtagad minket,
 Ha hűtlenek leszünk — ő hű marad;
 Magát meg nem tagadhatja.

Ennek az elvnek, a «megbízható beszédnek» követését ajánlja Timotheosnak is.

A népek tanítója, Krisztus hirnöke nem fejezhette be méltóbb szavakkal életét, mint ezt az utolsó levelét: «A jó harcot végig harcoltam, a pályafutást bevégeztem, a hitet megtartottam. Most már készen vár reám az igazság koszorúja, melyet megad nekem ama napon az Úr, az igazságos bíró» (4, 7 k.).

5. A «katholikus» levelek.

Hét újszövetségi levelet neveznek ezen a néven, azokat, amelyeket nem Sz. Pál írt. A leveleket «katholikusoknak» nevezték; mind a hetet teljes világossággal először Eusebios (E. H. II, 23, 25), de a név már a II. században megvan Apollonios antimontanista írónál (197 körül), a III. században Alexandriai Kelemennél. Eredetileg e névvel azt akarták jelölni, hogy a katolikus egyház ezeket a leveleket is elismeri sugalmazottaknak, azaz, hogy ezek a levelek is a katolikus kánonba tartoznak. Bizánci Leontius óta (VI. század első fele) azonban a «katholikus» jelzőt szóelemző jelentésében értik: általános levelek, körlevelek, amelyeket nem egy egyháznak, hanem többnek küldtek. Ez az elnevezés azonban

nem illik III. Ján.-ra, mert ez egyes személynek szól.

A hét levél *sorrendje*, akárcsak a szentpáli leveleknél, szintén nem időrendi. A IV. századtól fogva már kétféle sorrend volt használatban. Az egyik az apostoljegyzékek (pl. Mt. 10, 2—4) alapján készült, ahol Péter, János, Jakab és Judás következik egymásután és ennek megfelelően a katolikus levelek sorrendje :

I. II. Pét. — I. II. III. Ján. — Jak. — Jud.

Ez a nyugati egyház sorrendje, melyet a hivatalos egyház használt (a 397-i carthagói zsinat; trienti zsinat 1546 április 8 ; sess. IV.). A hét levelet már a IV. század (Damasus pápa) óta a szentpáli levelek után helyezik.

A keleti egyház sorrendje már Athanasios alexandrieai pátriárkánál megvan és Gal. 2, 9-en alapszik (Jakab, Kéfás és János). Ez a sorrend tehát a következő :

Jak. — I. II. Pét. — I. II. III. Ján. — Jud.

A hét levelet ugyanezen idő óta a szentpáli levelek elé szokták helyezni Keleten.

A protestáns bibliakiadások teljesen a keleti sorrendet követik ; a katolikusok a levelek egymás közötti sorrendjét szintén a keleti egyház gyakorlata szerint állapítják meg, de a nyugati praxis szerint a szentpáli levelek után helyezik őket.

a) Sz. Jakab levele.

1. A levelet a címzés tanúsága szerint «Jakab, Istennek és a mi Urunk Jézus Krisztusnak szolgája» küldi a «szét-szórva élő tizenkét nemzetségnek». Ki volt ez a Jakab, a levél szerzője?

A levelet az őskeresztény hagyomány szerint Jakab, «az Úrnak testvére» írta (Euseb. E. H. II, 23, 24). Jézus rokonai között, akiket az evangéliumok szemita szokás szerint «testvéreknek» neveznek, szerepel egy Jakab

nevű is (Mt. 13, 55). Sz. Pál apostol személyesen ismerte ; szerinte a jeruzsálemi egyháznak Péterrel és Jánossal együtt «oszlopa» volt (Gal. 2. 9). Flavius Josephus megírta róla, hogy 62—3-ban Ananus főpap megköveztette, addig Jeruzsálemnek az Úr mennybemenetelétől kezdve püspöke volt, amint a palesztinai származású Hegesippos (II.század közepe) és Alexandreiai Kelemen ezt feljegyezte. Nyilvánvaló dolog, hogy ez a Jakab, az «Úr testvére», az Apcs.-ben is többször vezető szerepet vivő Jakabbal azonos (Apcs. 15, 13; 21, 18), már csak azért is, mert vezető szerepe van és ez szentpáli és hegesipposi adatokkal összevág. Ez a Jakab, «az Úrnak testvére», a zsidók között is nagytekintélyű ember volt, a zsidó rituális törvényt haláláig megtartotta, mindenki az «Igaznak» nevezte. Tekintélye akkora volt, hogy igazságtalan kivégzését még a zsidó Flavius Josephus is Jeruzsálem pusztulása egyik okának mondja. — A levél maga ennek a hagyománynak nem mond ellent, sőt megerősíti : a tekintély, mellyel a szerző ír, a törvény tisztelete, az ószövetség ismerete ezt megerősíti.

Kérdés azonban, hogy azonos-e az «Úrnak testvére» az ifjabb Jakab apostollal, Alphaios fiával? Az apostolok között ugyanis két Jakab volt ; az egyik Sz. János evangélista testvére volt és már csak azért sem kerülhet szóba, mert 42-ben már vértanuhalált halt és ez a dátum a levél megírására kissé korai volna. Az azonosság sokak szerint nincs meg ; némely protestáns azért is tagadja, mert Jakabot az Úr valóságos testvérének tartja s így az ifjabb Jakabbal nem lehet azonos, mivel ez Alphaios fia. Mások is tagadják az azonosságot ; katolikus részről is, pl. újabban O. Bardenhewer (Der Brief des hl. Jakobus, 1928, 7—9). Valószínűbb azonban, hogy az ifjabb Jakab apostol mégis senki más, mint «az Úr testvére», a levél szerzője.

Ezt bizonyítja mindenekelőtt Gal. 1, 19, ahol Sz. Pál

ezt mondja magáról, mikor első ízben ment Jeruzsálembe : «Mást az *apostolok* közül nem láttam, mint Jakabot, az Úrnak testvérét». Igaz, hogy magában véve s a görög nyelv szelleme szerint is lehetséges a zeugmatikus szerkezet, amelynek értelmében így lehet fordítani : «Mást az apostolok közül nem láttam (mint Pétert, kiről az előzőkben szó esik) — csak Jakabot, az Úrnak testvérét». Kétségtelen azonban, hogy a legegyszerűbb értelmezés szerint Sz. Pál ehelyütt az apostolok közé sorolja Jakabot. Ezt erősíti meg I. Kor. 15, 7 is : «Azután megjelent (az Úr) Jakabnak, majd valamennyi apostolnak». Betetőzi ezt az Apcs. eljárása : az elején két Jakab apostolról emlékezik meg (1, 13). Miután 12, 2 beszámol Jakabnak, János testvérének haláláról, utána minden közelebbi körülírás nélkül beszél Jakabról, mint aki Jeruzsálemben vezető állást tölt be. Világos, hogy ezt csak akkor tehette, ha a másik Jakab apostolról akart beszélni, aki viszont eszerint senki más, mint «az Úr testvére», a levél írója.

Kérdés az is, hogy kiket értett a szerző a 12 törzsön, kik a szétszórásban (diaspora) élnek? A Palesztinán kívül lakó zsidóságra kell gondolni, mert a «12 törzs» gyakori bibliai neve az izraelita népnek. Bizonyos azonban, hogy a «12 törzs» itt csak ethnikai értelemben vehető, mert a levél világos jeleit mutatja annak, hogy keresztényekhez szól. A címzettek ugyanis «a dicsőség urának, Jézus Krisztusnak» hitét vallják, az ő eljöveteletét várják. (2, 1 ; 5, 7). Viszont nem pogánykeresztények, hanem a zsidó nemzet tagjai, mert a levél ezt is kétséget kizáró módon fejezi ki. A címzettek eszerint Palesztinán kívül élő zsidókeresztények voltak. O. Bardenhewer (12) Coelesyriára gondol, minthogy az apostoli időben csak ott voltak nagyszámú zsidókból toborzott hitközségek.

A zsidó jelleget látjuk abból, hogy (2, 2) a keresztény gyülekezetet «*zsinagógának*» mondja ; továbbá abból, hogy üzérkedésről szól, ami miatt városról-városra is mennek (4, 13) ; a seregek Uráról a héber kifejezést (Sabaot) hasz-

nálja (5, 4) ; zsidó szokás volt az esküdözés, különösen az égre és a földre (5, 12). Palesztina ismeretére vall a fügefá és szőlőtőke együttes említése, a korai és késői eső (3, 12 ; 5, 7).

Sz. Jakab levelét 42 és 62 között írta, mert 42 előtt nem írhatta volna magát egyszerűen Jakabnak minden megkülönböztetés nélkül, mivel hasonló nevű apostoltársa még élt ; 62—63-ban viszont már meghalt. Közelebbről bizonyossággal nem lehet meghatározni a levél keltének idejét. Bizonyosra vehetjük, hogy a levelet Palesztinában, Jeruzsálemben írta az apostol, ahol élete végéig élt.

2. A levél *hitelességét* először Luther vonta kétségbe, anélkül, hogy nyíltan tagadta volna. Szerinte a levelet egy ismeretlen zsidó írta, aki valamit hallott a kereszténységről : «Ich halt, das sie irgents ein Jude gemacht hatt, welcher wol hat horen von den christen leuten, abr nit gar zusam schlagen» (Tischreden 1542). F. Spitta (1896) azt iparkodott bizonyítani, hogy a levél egy zsidó alkotása, a keresztény elemek csak interpolációk benne ; ez azonban önkényes állítás. M. Dibelius (1921) szintén nem tartja hitelesnek, hanem keresztény-hellenista és zsidó elemekből összetett parenézisnek, amely 80—130 között keletkezett. Ez már csak azért sem lehetséges, mert már Római Sz. Kelemen ismerte a levelet (M. Meinertz : Brief des Jak., 1905, 82—5). A hitelességet egyébként nem igen szokták tagadni.

3. *Jellemzés.* A levél *gondolatmenetére* nézve két ellenkező végleten álló vélemény áll szemben. Az egyik szerint a levélben semmiféle gondolatmenet nincs ; már Luther ezt a nézetet vallotta («er wirft so unördig eins ins ander»). Dibelius meg egyenesen azt tartja, hogy a levél semmi egyéb, mint egyes bölcs mondások, buzdító szavak gyűjteménye, olyan, mint az ószövetségben a Példabeszédek vagy Sirák fia könyve. A másik véglet H. J. Cladder felfogása (ZkTh 28 [1904] 295—330), aki szigorúan egy-

séges, sőt művészi gondolatmenetet vélt feltalálni a levélben. Az igazság azonban a középben van: a levél korántsem bölcs-mondás-gyűjtemény, de egységes gondolatmenete sincsen, hanem kisebb-nagyobb egységekből áll, amelyeknek kapcsolata többnyire hiányzik.

A bevezetés (1, 2—8) a türelemről szól, melyet meg kell őrizni, mert Isten csak megengedi a kísértést és a megpróbáltatást (1, 9—18). Isten ígését követni kell, nemcsak hallgatni (1, 19—27). A keresztények között nem szabad személyválogatásnak lenni (2, 1—13). A hit, ha cselekedetei nincsenek, halott (2, 14—26). A nyelv hibáit kerülni kell (3, 1—12). A földi és a felülről származó gyakorlati bölcseségről szól (3, 13—18). Aki e világnak barátja, ellensége Istennek (4, 1—10). Különböző intelmek következnek: ne ítéljék meg a testvérek egymást (4, 11 k.); ne csináljanak a messze jövőbe nyúló terveket (4, 13—17); ne ragaszkodjanak a gazdagsághoz (5, 1—6); tartsanak ki a szorongatásban (5, 7—11); ne esküdjözzenek (5, 12); ha valaki beteg, vegye fel a szent kenet szentségét, imádkozzanak (5, 13—18); térítsék jó útra a bűnösöket (5, 19 k.).

A levél *célja* az általános bajokat orvosolni, még a lehetőségüket is kiküszöbölni. Akárcsak Korinthosban egy-két évvel az egyház alapítása után a pogány-hellén szellem újra felütötte a fejét, így történt azon zsidókeresztény hitközségekben is, amelyekhez a levél szól: a régi zsidó szellem felébredt. Főleg a Krisztus-korabeli zsidóság azon hibája újult fel, hogy vakon bíztak a választott népnek adott ígéretekben, a Messiásban való hitükben, de jócselekedetekkel nem törekedtek azt kimutatni. Ezért a régi bűnök újra felütötték fejüket s így Jakabnak, a jeruzsálemi zsidókeresztény hitközség fejének buzdítani kellett őket a gyakorlati bölcseségre, a keresztény életre. Ez a buzdító jelleg félreismerhetetlen: a levél 108 versében 54 imperativus olvasható.

A levél nagyon szép emléke eszerint az őskeresztény ethikai igehirdetésnek, a parenézisnek. Dogmatikus

kérdéseket nem fejteget; nem polémizál senkivel, az egész levél tisztára ethikai tartalmú. Kétségtelen hasonlóság található közöttte és az ószövetség etikája: a gnóma-irodalom között (l. I, 197 k. 1.).

Eredeti *nyelve* görög, amit a diasporában élő zsidóknál, akik külső tekintetben hellénekké váltak, amúgy is elvárunk. Már ezért sem valószínű, hogy a levél arám eredetiből készült fordítás volna, amit különben kizár a levélnek viszonylag jó görögsége, a szójátékok (pl. 2, 4 διακριθης... χριται), az 1, 17-ben előforduló szabályos hexameter stb. Stílusában hiányzanak a körmondatok; helyettük inkább a synoptikusok Jézus-beszédeinek egyszerűbb, megkapó stílusát észlelhetjük. Az író fordulatos stílusban ír: kedveli a szónoki kérdést (pl. 2, 2—4; 3, 11. 12; 4, 4. 5), a virtuális párbeszédet (pl. 2, 18—20), a gyakori apostrophét. Rendkívül szemléletes, képszerű az előadásmódja (v. ö. a sok hasonlatot; csak az 1. fejj.-ben öt van: 6, 10 k., 15, 18, 23 k.).

b) Sz. Péter I. levele.

1. A levelet a címzés szerint «Péter, Jézus Krisztus apostola» írta.

Simon, Jónás fia, halászember volt s a Genezáreti-tó mellett fekvő Bethsaida falucskából származott. Testvérével, Andrással együtt a Keresztelőnek tanítványa volt és a Jordán mellett lett Krisztus híve, aki mindjárt a Kéfā (szikla, görögül Petros) nevet adta neki. A csodálatos halfogás (Lk. 5, 1—11) után elhagyta mindenét és attól fogva követte az Urat. Zebedeus két fiával, Jánossal és Jakabbal együtt az Úr legkedvesebb tanítványa volt, akik egyedül lehettek jelen Jairus leányának feltámasztásánál, az Úr színeváltozásánál s az Olajfák-kertjében a haláltusánál. Az Úr feltámadása után ünnepélyesen reábizta az Egyház vezetését.

Krisztus mennybemenetele után hosszabb ideig Jeruzsálemben marad; az Apcs. mond el több fontos eseményt

életének ezen koráról ; ilyenek : Mátyás apostol választása, a Szentlélek eljövetele, a sánta meggyógyítása a templomban, a Sanhedrin előtti szereplés, a szamaritánusok közötti működés, az inaszakadt (paralytikus) Aineas meggyógyítása, Tabitha feltámasztása, Cornelius századosnak, az első pogánynak befogadása, az apostoli zsinaton való működése.

Bizonyos, hogy Péter Antiocheiában is járt, mert Sz. Pál itt találkozott vele (Gal. 2, 11). A hagyomány szerint ő alapította az antiocheiai egyházat és ennek püspöke is volt (Eusebios: Chronikon), ami azonban ellenőrizhetetlen.

Történeti tény azonban, hogy Péter a világbirodalom fővárosába, Rómába is elkerült és annak püspöke lett, bár nem tudjuk, hogy ő alapította-e az egyházat és hogy mennyi ideig volt ott püspök. A tényt kétségtelenné teszi Római Sz. Kelemen tanuskodása már a 90-es évek elején, továbbá Ignatios 107-ben. Sz. Péter, akárcsak Sz. Pál, szintén tett apostoli utakat. Az Apcs. azt mondja róla, hogy akkor, mikor I. Heródes Agrippa börtönéből csodásan kiszabadult, más helyre távozott (12, 17). Sz. Pál pedig kifejezetten szól útjairól (I. Kor. 9, 5).

Az apostol Sz. Pállal együtt Rómában halt vértanúhalált. A történeti forrásokból (az első Római Kelemen) már ismert tényt Paul Styger 1915-i ásatása is megerősítette, aki a Via Appia mellett, a mostani San Sebastiano-templom alatt felfedezte a két apostolnak eredeti sírhelyét, ahol még együtt voltak eltemetve (ZkTh 45 [1921] 549—572). Már Tertullianus kereszthalálról beszél ; Origenes szerint saját kérésére fejjel lefelé szegezték a keresztre.

A levél címzettei : a «választott jövevények, akik Pontos, Galatia, Kappadokia, Asia, Bithynia diasporájában vannak», azaz majdnem egész Kisázsia keresztény egyházai. A levél tartalma kétségtelenné teszi, hogy nagyobbára pogánykeresztényekből álló olvasóközönségről van szó. A «tudatlanságtok régi vágyai», az «atyáktól áthagyományozott helytelen életmód» (1, 14. 18) pogány és nem zsidó előéletre vall, amikor «az elmúlt időt a pogányok akarata szerint töltötték» (4, 3). Az olvasók

198 AZ ÚJSZÖVETSÉG LEVÉLIRODALMA

nem voltak eredetileg «Isten népe», mint a zsidók, hanem azzá lettek, amint asszonyaik is «Sára leányaivá» lettek (2, 9; 3, 6).

A megírásra az adott alkalmat, hogy az apostolfejedelem a kisázsiai egyházak *állapotáról* értesült. A keresztények üldöztetésnek voltak kitéve (5, 6) s az apostol esetleg nemsokára bekövetkező még nagyobb üldöztetéstől is félhetett. Ezek az üldözések azonban még nem voltak hivatalos jellegűek, nem az államhatalomtól indultak ki, hanem társadalmi téren érték a keresztényeket. A pogányok, akik közül a hívők kikerültek, csodálkoztak, hogy «a bujaságban, érzékiségben, részegeskedésben, lakmározásban, ivásban és a bálványok tiltott tiszteletében», amely egyúttal nemzeti kötelesség is volt, nem tartanak már a keresztények velük (4, 3 k.). Mikor a hívek természetszerű visszavonulása a nyilvános élet jórésztől nagyobb méreteket öltött, a pogányok körében azt eredményezte, hogy a keresztényeket gonosztevőknek (2, 12: *κακοποιοί*) mondták és rágalmakat terjesztettek róluk. A gyűlölet akkora volt, hogy Krisztus nevéért szidalmazták már őket (4, 14). Világos, hogy ily körülmények között nagy volt a pogányságba való visszaesésnek s a keresztény vallás megúnásának veszélye.

Hogy hogyan értesült az apostolfejedelem minderről, arra nézve eléggé valószínű feltevessel válaszol W. Vrede (Die Petrusbriefe, 1915, 113). A levelet Sz. Péter «Silas által írta» (5, 12), tehát együtt volt vele. Már pedig épen Silas kísérté Sz. Pált II. útján, amikor először működött Galatiában. Az apostollal Korinthusig ment, de itt említik utoljára (Apcs 18, 5), azután többé nincs róla szó. Feltehetjük, hogy Silas egymaga visszament Kisázsiába és évekig ott működött. Mikor a bajokat tapasztalta, Rómába ment, de Sz. Pált már nem találhatta ott, mert különben valószínűleg hozzája fordult volna és ekkor Sz. Pétert kereste fel.

A levél *Rómában* íródott 5, 13 szerint : «Üdvözöl benne-
teket a veletek együtt kiválasztott egyház Babilonban». Manap már bizonyosra vehető, hogy Babilon itt Rómának
szimbolikus neve.

Nem lehet ugyanis a régi Babilon, amely ezen időben
nagy romhalmaz volt ; nem lehet a mai Kairo közelében
feküdt római tábor, mely ezt a nevet viselte s alig volt
ismeretes ; annál is inkább, mert a levél feltételezi, hogy
Péter «Babilonban» hosszabb ideje működik már ; ezt pedig
sem Mezopotámiáról, sem Egyiptomról nem tudjuk. Az
egykorú zsidó irodalomban ellenben közönséges volt Rómá-
nak ezen szimbolikus elnevezése (Baruch apocalypsis, a
sibyllai jóslatok, Ezdrás IV. könyve). Az apostoli korról
közvetlen érintkezésben álló Papias is így értette ezt a
kifejezést (Euseb. E. H. II, 15, 2).

A levél keltének *idejére* nézve két tény irányadó.
Az egyik, hogy már egész Kisázsiaiban vannak keresz-
tények, ez pedig csak Sz. Pál III. missziós útja után
lehetséges, tehát 58 után. A másik pedig, hogy a levél
már ismeri Eph.-t, amely pedig 61—63 között kelt,
mégpedig valószínűleg ezen idő vége felé (l. fönt 171. l.
és 160. l.). Ezért 63—64 lesz a levél keltének ideje.

2. A levél *hitelességét* belső megfontolások alapján
a XIX. sz. eleje óta sokan tagadták (először Cludius
1808), ezek azonban csak nagyon gyenge érvekre támasz-
kodtak. Pl. : a levél szép görög nyelve, a szentpáli levelek
utánzása (főképen Eph. és Róm.) stb. Ez utóbbi nagyon
érthető. Eph.-t Rómában írta Sz. Pál rövid idővel I. Pét.
előtt, Róm.-t pedig Rómába küldte, tehát éppen ennek
a két levélnek felhasználása inkább bizonyítja, mint
cáfolja a hitelességet. Más belső okok pedig még jobban
megerősítik ezt a felfogást. Silast egy hamisító sohasem
hozta volna Sz. Péterrel kapcsolatba, mert erről sem az
Apcs, sem a szentpáli levelek nem szólnak. A levél rokon-
ságot mutat fel Sz. Péternek az Apcs.-ben megőrzött

beszédeivel (pl. Krisztus Istennek jobbán 3, 22, v. ö. Apcs. 3, 21. 26; 4, 5 Krisztus mint bíró, v. ö. Apcs. 10, 42). A szerző látta Krisztust; szenvedésének szemtanuja volt (1, 8; 5, 1). A levél csodásan szép bevezetésén (1, 3—12) megérzik a feltámadás hajnalának ragyogása. Így beszélhetett, így adhatott hálát az Úr feltámadásának tanuja húsvétvasárnap reggelén (P. Feine).

Valószínű, hogy nem maga az apostolfejedelem írta a levelet, hanem Silas, mert 5, 12 ezt is jelentheti: «Silas, a hű testvér által, úgy vélem, röviden írtam nektek». Ha ezt feltételezzük, könnyen megérthető a szép nyelv s annak hasonlósága Sz. Páléhoz, mert Silas hellén volt és Sz. Pál tanítványa.

A levél hitelességének tagadói közül többen vannak, akik keltezését Domitianus (81—96) vagy Traianus idejébe teszik. Ez csak azért is lehetetlen, mert már Római Sz. Kelemennél vannak célzások a levélre és mert 107-ben Polykarpos éppen belőle idéz legtöbbit. Ebben az időben már aligha írhatta volna a szerző: «A királyt (= a caesar) tiszteljétek» (2, 17), mert ezt könnyen a megkövetelt imádásra érthették volna.

3. *Jellemzés.* A levél *gondolatmenete* a következő: először különböző erényeket sürget (1, 13—3, 12), majd három hatalmas indítóokot fejt ki azért, hogy kitartásnak a keresztény életben (3, 13—5, 11).

A címzés (1, 1—2) és hálaadás (1, 3—12) után arra buzdít, hogy a hívek legyenek szentek, mint az Isten is szent (1, 13—21), majd a testvéri szeretetet sürgeti (1, 22—25). Az erények követése által csatlakozzanak Krisztushoz, mint élő köhöz, amelyen mint alapkövön a hívőknek fel kell épülniök lelki épületté (2, 1—12). Minden elüljárónak adják meg a köteles engedelmességet (2, 13—17). Ezután az állapotbeli köteleességek felsorolása következik, amilyen Eph. és Kol.-ban is található: a rabszolgák, a nők, a férfiak köteleességeiről (2, 18—3, 7). Ezt a részt rövid összefoglalással zárja le (3, 8—12).

Ezután három indítóókot tár a hívek elé, hogy kitartanak: «Ki árthat nektek, ha a jónak buzgó követői lesztek? De ha valamit szenvedtek is az igazságért, boldogok vagytok!» Az első motívum: Krisztus szenvedése (3, 13—4, 2): «Mivel Krisztus teste szerint szenvedett, ti is ugyanazzal a gondolattal fegyverkezzetek!» A második: az ítéleten számot kell adni életünkről (4, 3—19): «Legyetek tehát okosak, és virrasszatok imádságokban!» A harmadik indítóók: Krisztusnak a jövőben megnyilatkozandó örök dicsősége (5, 1—11): «Majd mikor a pásztorok fejedelme megjelenik, elnyeritek a dicsőség hervadhatatlan koronáját!» — 5, 12—14 a levél befejezése.

A levél *célját* maga az író árulja el (5, 12): inteni és tanuskodni akart. *Inteni* kellett a hívőket a rendkívüli körülmények miatt, amelyekben voltak, hogy kifogástalan életükkel fegyverezzék le a pogányok rágalmaikat, teljesítsék irántuk is kötelességeiket, ne térjenek vissza a pogány élethez, ne félemlíttessék meg magukat a pogányok üldözései miatt. *Tanuskodni* pedig arról akar a levél, hogy «az az Istennek igazi kegyelme, amelyen ti álltok», a keresztény vallás s a szerinte való élet.

c) Sz. Péter II. levele.

1. A levél címezése: «Simon Péter, Jézus Krisztus szolgálja és apostola, azoknak, kik velünk egyenlő hitben részesültek.»

Amint látjuk, ez a levél is igazi körlevél. Nem lehet azonban kétségtelenül megállapítani, hogy a *címzettek* kik voltak. Főképen Th. Zahn szerint (Einl. II, 42—52) zsidókeresztények voltak és nem voltak azonosak az első levél olvasóival. Általában azonban azt gondolják (újabbban pl. W. Vrede: Die h. Schrift d. N. T. VIII². Bonn, 1921. 145), hogy ugyanannak az olvasóközönségnek írták ezt a levelet, mint az elsőt, mert (3, 1): «ezt a második levelet írom nektek», mégis csak jobban érthető, ha

az első levélre vonatkozik. Pogánykeresztényekre vall maga a címzés is: «akik velünk [mint Péterrel és a zsidókeresztényekkel] *egyenlő* hitben részesültek». Nem mondható, hogy a szerző a II. levél olvasóit ismeri, I.-ét pedig nem s így azok nem lehetnek ugyanazok, mert ez csupán I, 12-re támaszkodik («benneteket erre mindenkor figyelmeztetlek»); ez a kitétel ugyanis nem vonatkozik szükségképen szóbeli tanításra s állhat az I. levélre is.

A levél megírásának *idejéről* I, 14 tájékoztat: «Közel van az én sátoromnak (= testemnek) lebontása, amint ezt a mi Urunk Jézus Krisztus is értésemre adta». Nyilvánvaló, hogy itt nem pusztá halálsejtelemről van szó. Az apostolfejedelem kifejezetten az Úrtól kapott kijelentésre hivatkozik, ez a Szentírás sugalmazottsága miatt nem lehet tévedés vagy megtévesztés s így bizonyosra kell vennünk, hogy «a sátor lebontása» csakugyan csakhamar meg is történt. A levél eszerint 67 körül kelt s mivel az apostolfejedelem Rómában halt meg, valószínű, hogy ezt a levelet is onnan írta.

2. A levél *hitelessége* talán a legjobban vitatott az összes újszövetségi szent iratok között. Alig van a protestánsok között, aki a levél szerzőjének az apostolfejedelmet tartaná (nálunk pl. Erdősi 510—13); még a katolikusok között is akad, aki a levél hitelességét kétségbevonja (újabban H. J. Vogels: Einl., 1925. 227—9). Először elvi szempontból foglaljunk állást. Kétségtelen, hogy II. Pét. kanonikus, sugalmazott szentírási levél. Ez az egyetemes Egyház véleménye és a katolikusok számára hittétel is (a trienti zsinat szentírási könyvjegyzékében a levél szerepel). A sugalmazottságot nem lehet tisztára történeti úton megállapítani, mert az természetfölötti tény és arról csak az Egyház mondhat csalatkozhatatlan ítéletet. A szerzőről viszont az Egyház még eddig nem nyilatkozott. Mi viszont azt tartjuk, hogy theologiai következtetés formájában már ez a kérdés is el van

döntve. A levélnek ugyanis az apostoli időből kell származnia, tehát mindenképen az I. századból, mert a ki nyilatkoztatás a régi Egyház közmeggyőződése és X. Pius tanítása szerint (Lamentabili prop. 21) az apostoli korról lezárt. A levél viszont kétségtelenül Sz. Pétertől származónak mondja magát (a címzés szerint, amellyel a szerző az Úr színeváltozásának tanuja a levél szerint: 1, 17 k.). Tehát ha az apostoli korban más írta volna, az hamisító lett volna és nem inspirált szerző, mert a sugalmazással az ilyen fikció ellenkezik. Dogmatikus szempontból tehát a levél kanonikus volta hittétel, hitelességét (hogy Sz. Péter a szerzője) a két prémisszából levont biztos teológiai következtetésnek gondoljuk.

Ennek a felfogásnak nem mond ellen a kritika, bár pozitíve nem igazolja annyira, mint más szentírási könyvnel. A *külső érvekre* vonatkozóan kétségtelenül feltűnő, hogy míg I. annyi tanut talál, II.-nél ez nincsen meg. Túlzás azonban a kritikusoknak az az állítása (pl. Jülicher: Einl.⁶ 1913. 206), hogy a II. században (190-ig) egyáltalában nem ismerték e levelet.

A II. század derekán 3, 8 jellemző mondását: «Az Úr előtt egy nap annyi, mint ezer év, és ezer év, mint egy nap» szentírási mondás gyanánt idézi a Barnabás-levelet, Justinosz és Irenaios.

A III. század első felében Origenes († 254—5) a levél szerzőjének Sz. Pétert mondja, hasonló világossággal nyilatkozik kortársa, Firmilianus († 264). Origenes mestere, Kelemen pedig ehhez a levélhez is írt magyarázatot. A IV. század végétől kezdve általánosan elfogadják a levél hitelességét.

A levél hitelességét a kritikusok nagy része főleg *belső okok* alapján tagadja, amelyeket azonban mind meg lehet érteni akkor is, ha feltesszük, hogy a levelet Sz. Péter írta.

1. Hangsúlyozzák, hogy II. *írásmódja* nagyon különbözik I.-étől: 100 közös szó mellett 600 van, amely csak az

I.-ben (369), illetőleg csak II.-ben (230) van meg; I. stílusa csiszolt, II.-é jóval hanyagabb (anakoluthonok); I. sokszor idézi az ószövetséget (31-szer), II. alig teszi ezt (5-ször). Ezzel szemben viszont I. Dillenseger kimutatta (*Mélanges de la Faculté orientale Beyrouth*, II [1907] 173—212), hogy a különbségek mellett lényeges megegyezések vannak: a két levél szerzője egyformán gondolkodik és szerkeszt. I. és II. egyaránt kedveli az elvont fogalmakat, a szimbolumokat, a hosszú bevezetést, a koncentrikus körökben történő lassú menetű bizonyítást. Az ószövetségi idézetek ritkaságát megérteti, hogy ott (I.-ben) a szenvedésre vonatkozó szentírási helyeket garmadával lehet találni, ellenben nem lehet olyanokat, amelyek az új eretnységekre állanak (II.-ben). Az egyéb stiláris különbségeket eléggé megérteti az is, hogy ennek a levélnek nem Silas volt a redaktora, hanem másvalaki.

2. A levélen meglátszik a *hellén kultúra* hatása: háromszor jambusi sorokat olvashatunk (2, 1. 3. 4; pl. 2, 3: $\pi\lambda\acute{\alpha}\delta\tau\omicron\iota\omicron\iota\omicron\nu\ \delta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\mu\pi\omicron\rho\sigma\upsilon\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma$); 2, 22 egy, Herakleitos-tól származó szállóige (a megfűrésztött sertés, mely újra a sár fertőjébe tér vissza); a mysterion-vallás szakrális nyelvének egy-két szavát is megtaláljuk («az isteni természet részesei» 1, 4; «a szemlélők» $\epsilon\pi\omicron\pi\tau\alpha\iota$ 1, 16). — Mindez semmit sem bizonyít, legfeljebb azt, hogy a Sz. Pétertől megbízott redaktor hellenista volt.

3. A levél későbbi II. századi iratoktól függ. Kétségtelen, hogy függ Sz. Judás levelétől: de mi ezt a levelet is hitelesnek tartjuk s következőképpen nem a II. századból származónak. A Péter-apokalypsissal (150 körül) való néhány megegyezésnél ez az apokryph mű a kölcsönző fél (E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.* III². 304—6).

4. Nem vall szükségképpen a II. századra az, hogy a *parusia* késlekedéséről, sőt elmaradásáról (3, 4) beszélnek egyesek; ez az Úr mennybemenetele után három évtizeddel is lehetséges volt.

5. A levél feltételezi, hogy a *szentpáli leveleket* már gyűjteménybe foglalták (3, 15 k.); a kánon kezdete pedig nem esik az apostoli korba, hanem a II. századba. — Erre csak azt lehet felelni, hogy a dolgot lehet fordítva is venni:

épen ez a hely azt bizonyítja, hogy a kánon tökéletlen kezdete (legalább néhány szentpáli levél gyűjteménye) már az apostoli korba nyúlik vissza.

3. A levél *gondolatmenete* hosszú bevezetéssel indul meg (1, 3—15), amely a keresztény erényes életre int Krisztus isteni hatalma által. Ezután a kinyilatkoztatás igazi közlöiről: az apostolokról és prófétákról szól, akik közé a szerző is tartozik (1, 16—21) és így áttér a «hamis prófétákra», a hazug tanítókra, akik majd fel fognak lépni a hívek között eretnektanaikkal és életükkel (2, 1—22). Ezután az Úr eljöveteleivel foglalkozik, amely el fog következni s amelyre el kell készülni (3, 1—13). A befejezés arra buzdít, hogy az Úrnak hosszútűrését reájuk nézve üdvössé tegyék s hogy a «törvénynélküliek» (ἄθεσμος) tévelygése el ne ragadtassa őket.

A levél *célja* a következő: Az apostolfejedelem előre figyelmeztetni akarta híveit, akikhez egyszer már írt, egy eretnekség közeledésére, hogyha majd a tévtanítók közöttük megjelennek, már fel legyenek vértézve a szükséges tudnivalókkal. Az eretnekség ugyanaz, mint amelyet Júdás levele is említ és II. Pét. is Júdás alapján beszél az eretnekekről. Ezt úgy képzelhetjük el, hogy megtudta azon eretnekeknek közeledését a kisázsiai hívekhez, akik már a zsidókeresztények között felleptek. Mivel Júdás már ez utóbbiakhoz erről a tárgyról írt, levelét felhasználta. — Bővebben szól II. Pét. a parusia valódiságáról is; úgy látszik, hogy a hívek között máris voltak, akik abban kételkedtek.

d) Sz. Júdás levele.

A kis, 25 versből álló levelet «Júdás, Jézus Krisztus szolgálja és Jakabnak testvére» írta «azoknak, kiket az Atyaisten szeret és Jézus Krisztusnak megtartott és meghívott».

A levél szerzője nyilvánvalóan Júdás, aki a «Jakabé»

melléknevet viseli (mint a levél címzéséből látjuk, ez itt testvéri, nem fiúi viszonyt jelez) s apostol volt (Lk. 6, 16; Apcs. 1, 13), ezt Ján. 14, 22 is megerősíti, amely szerint volt a kariothi Júdáson kívül egy másik Júdás apostol is. Júdásnak más neve is volt, mivel Mt.-nál és Mk.-nál hiányzik a Júdás név, hanem helyette a tizedik helyen Lebbaios (Mt. 10, 3 = «szív»), illetve Thaddaios (Mk. 3, 18 = «kebel») áll. Ezért rendszeren Júdás Tádénak szokták az apostolt nevezni. Sokat nem tudunk róla. Biztosra vehetjük, hogy ő is az Úr «testvére» volt, mert a «Jakab testvére» a címzésben csak a nagytekintélyű első jeruzsálemi püspököt jelentheti, akinek éppen azért említi a nevét, hogy ezzel magának is tekintélyt szerezzen. A történeti hagyomány szerint kétségtelen, hogy Simeon, Jeruzsálem második püspöke, szintén az «Úr testvére» volt s így egyúttal Jakabé és Júdásé is. Márpedig Simeon 120 éves korában Traianus alatt halt vértanuhalált (98—117) s így a nála valamivel idősebb vagy ifjabb Júdás a keresztény éra kezdete körül született. Az Úr testvérei ugyanis Mt. 13, 55 szerint: Jakab, Joses, Simeon, Júdás; Mk. 6, 3 szerint: Jakab, Joses, Júdás, Simeon. — Júdás apostol aligha működött nagyon távol hazájától; unokái legalább még a Domitianus-féle keresztényüldözés alatt Galileában laktak (Hegesippos). A hagyomány szerint vértanuhalált halt.

A levél *címzettei* F. Maier megállapítása szerint nem pogánykeresztények, nem is kisázsiaiak, hanem zsidókeresztények (Der Judasbr. 1906, 152—167). A levél jellege árulja el ezt; pl. míg Júd. 11. csak ennyit mond: «A jutalomért Bálaám tévedésébe estek»; mikor II. Pét. ezt a helyet is értékesíti, szükségesnek tartja hosszan magyarázni (2, 15—16), mert ily rövid utalást csak az ószövetség emlőin nevelkedett zsidókeresztények érthettek meg. Hogy ezek a zsidókeresztények hol laktak, kétséges. Syriában aligha kereshetjük őket, mint Jakab levelénél, mert akkor feltűnő volna, hogy éppen a szír egyház oly soká nem fogadta be a levelet szentírásába, ha az hozzá szólt volna.

A levél keltének *idejét* meghatározza az, hogy II. Pét. felhasználja. Így tehát 64—67 *előtt* kellett meglennie, mert ekkor keletkezett II. Pét. Viszont valószínűleg sokkal korábbra sem kell tenni a megírás idejét. A levelet írója Palesztinában írta, mert Szodomáról és Gomorrháról, azaz a Holt-tenger vidékéről azt mondja, hogy mint példakép *terülnek el* (προσείναι 7.).

2. A levélnek *célja* az, hogy «írásban kérje» a címzeteket a hitben való harcra (3). A harcra azért van szükség, mert bizonyos emberek beférkőztek és eretnek tanok magvait hintegetik a hívek között. Ezen eretneknek kiléte azonban nem állapítható meg. Gnosztikusoknak is mondták őket, mégpedig már Alex. Kelemen óta. Mások Karpokrates követőinek mondják őket, aki Hadrianus alatt élt. Semmiféle II. századi eretnekségre nem vall azonban teljesen az, amit levélírónk lefest. Hasonlóan a korinthusihoz, szabadosok, antinomisták voltak anélkül, hogy rendszeres új vallást csináltak volna; külsőleg együtt vannak a hívekkel s ők az agapéknak, a szeretet-lakomáknak szégyenfoltjai (Júd. 12; II. Pét. 2, 13).

Júdás levele az eretneknek vázolásában megegyezik II. Pét.-rel, amint azt az összehasonlítás kitünteti:

Krisztust tagadják	Júd. 4	II. Pét. 2, 1
Megvetik az ő uralmát ...	8	2, 10
(A hit) gúnyolói	18	3, 3
Előromolják a «dicsőségeket» (angyalokat)	8	2, 10
Kicsapongók	4. 8. 10. 19	2, 2. 14. 18. 20
«Kívánságaik szerint járnak»	16	2, 10
Kevély dolgokat beszélnek	16	2, 18
Mindent káromolnak, amit nem értenek	10	2, 12

A teljesen egyforma rajz mellett még különböző más megegyezések is vannak; közös példákat említenek az

eretnekekkel kapcsolatban : az angyalok büntetése, Szodoma és Gomorrha, Mihály főangyal, Bálaám példája (Júd. 6. 7. 9. 11 ; v. ö. II. Pét. 2, 4. 6. 11. 15—16) és közös hasonlatokat használnak (viztelen felhők, melyeket a szelek kergetnek ; a sötétség vihara = ζόφος, vár az eretnekekre Júd. 12. 13 ; v. ö. II. Pét. 2, 17).

Az irodalmi megegyezés tehát kétségtelen ; most már az a kérdés, melyik a kölcsönző fél. Az általánosabb vélemény szerint II. Pét. használta fel kiadósan Júdás levelét. Míg Jud.-ban az eretnekek már ott vannak, II. Pét. óvja tőlük a hívőket, megmondva, hogy közöttük is fel fognak lépni (v. ö. II. Pét. 2, 1—4 futurumait : lesznek, meg fognak honosítani, követni fogják stb.). Márpedig ebben az esetben nyilvánvaló, hogy Jud. a példakép, amelyet követtek. Igazolja ezt az is, hogy II. Pét. Júdásnak homályosabb, rövidebb kifejezéseit megmagyarázza, világosabbakkal helyettesíti (pl. Júd. 11. 12 ; v. ö. II. Pét. 2, 15. 13).

3. A levél *hitelességét* az ókorban sokan amiatt tagadták, mert az író megemlékezik Mihály főangyalnak Mózes teste miatt az ördöggel vívott harcáról (9) és Hénóch szavait idézi (14—15). Erről pedig két apokryph műben, a Mózes mennybemenetelében és Hénóch könyvében van szó, bár nincs bebizonyítva, hogy Júdás ezeket idézi is.

A levél hitelességét már az is eléggé biztosítja, hogy semmiféle hamisító nem gondolt volna az alig ismert Júdásra, akinek testvére nevével kellett tekintélyét erősíteni, aminthogy a II. századi apokryph-hamisítók egyetlenegyszer sem éltek Júdás nevével. A II. század már ismerte levelünket ; a Polykarpos vértanuhaláláról szóló akta, melyet egyháza készített (155 körül), már Júd. 2. áldását idézi ; ugyancsak a II. században a Muratori-féle töredék kifejezetten a szent könyvek közé sorolja és Júdást mondja szerzőjének.

III. SZENT JÁNOS ÍRÁSAI.



SZENT JÁNOS, a tanítvány, kit Jézus szeretett, a sugalmazott szent könyvek között megőrzött irodalmi működésével az újszövetségi kornak második nemzedékét jelenti. Az első nemzedék az Úr mennybemenetelétől a 65—70. évekig tart ; az Isten kegyelmével bámulatosan gyors terjeszkedés kora ez, amelynek irodalma az eddig tárgyalt újszövetségi írásokból áll. A második nemzedékkel együtt él a hosszúéletű Sz. János apostol ; ez a nemzedék az újszövetségi (apostoli) kor végéig (90-es évek) él.

A megerősödés és elmélyülés kora ez ; az egy nemzedéken belül világvallássá nőtt kereszténységnek meg kell erősödnie a második nemzedékben még jobban elhatalmasodó belső bomlási folyamatok (eretnkségek) ellenére is, a vallás kinyilatkoztatott kincsét pedig el kell mélyíteni.

Erre a munkára hívta az isteni Gondviselés Sz. Jánost ; erre a célra tartotta életben az Úr legkedvesebb tanítványát, bármennyire szeretett volna vele minél előbb egyesülni.

A kedves tanítvány Isten lelkének sugalmazása mellett ezt a feladatot derekasan oldotta meg ; írásai az újszövetségi kort befejezték, hogy a következő két nemzedék ezzel az isteni fegyvertárral indulhasson útjára.

1. A szeretett tanítvány.

a) Sz. János élete.

János (Ἰωάννης) a zsidók között eléggé használatos Jōhānān («Jahve kegyes») névnek hellenista alakja. Sz. János apostol volt, mint ilyen az Úr legkedvesebb tanítványa, aki Jézus mennybemenetele után Jeruzsálemben maradt, majd Ephesosban élt, Patmos-szigetén számkivetésben volt és az I. század végén meghalt.

Az apostol családi körülményeit is ismerjük. Atyja Zebedaios, halászmester volt, anyja Salome. Nem élhettek szegény körülmények között, mert atyja nagy személyzettel dolgozott (Mk 1, 20), anyja pedig azon nők közé tartozott, kik az Urat követték és vagyonukból szolgáltak Neki. Bátyja volt Jakab (az apostolok között az «idősebb» Jakab). Atyjuk mesterségét üzték. A Genezáreti-tó valamelyik falujából (Bethsaida, Kapharnaum?) származtak. János nem végezte el a rabbi-iskolát, mint Sz. Pál; a két nyelvű Galileában ellenben biztosan gyermekkorától fogva már megtanult görögül és műveltségét később szerezte. A két testvér fogékony, lelkesedő, szangvinikus természet volt; Krisztus, mikor már követői voltak, Boanérgesnek («mennydörgés fiai»; Mk. 3, 17) nevezte el őket. Nem csodáljuk tehát, hogy mindketten a Keresztelő tanítványa lettek és hosszabb ideig is a Jordán folyó mellett tartózkodtak, mikor a Messiás előkészítésének mozgalma megindult.

Itt találta őket Jézus, mikor az idő elérkezett és keresztségénél a csodálatos theophania megtörtént és itt hívta meg őket, hogy tanítványai legyenek. A Jordánnál töltött napok után az Urat a többi, akkor meghívott tanítvánnyal együtt elkísérték Galileába és az elindulás utáni harmadik napon (Ján. 2, 1) résztvettek a kánai menyegzőn. Onnan azonban visszatértek atyjukhoz és az Úr a Genezáreti-tó mellett, halászat közben hívta meg őket, hogy végleg vele maradjanak. A két testvér ettől kezdve mindig Jézus környezetében szerepel. János az Urat többé el nem hagyta;

fiatallehetett, amikor követte; a hagyomány szerint (Sz. Jeromos) sohasem nősült meg, szüzi életet élt.

Testvérével együtt Krisztus apostola lett. Az Úr kedves tanítványai közé tartozott (Péter, Jakab, János); sőt ő állott legközelebb Jézushoz, aki megengedte neki, hogy az utolsó vacsorán keblén pihenjen, akire édesanyját is rábízta, mikor a keresztfán haldokolt. Az apostolok közül Péterhez benső barátság fűzte: együtt kapnak megbízást az utolsó vacsora előkészítésére; az utolsó vacsorán Péter int Jánosnak, hogy a Mestert az áruló kilétéről megkérdezze, amint a feltámadás után viszont János figyelmezteti Pétert a Genezáreti-tavon, hogy a parton álló alak az Úr; ketten követték csupán az apostolok közül a szenvedő Urat; ketten voltak az elsők, akik kisiettek a feltámadás hírére sírjához. Az Úr mennybemenetele után is sokszor szerepelnek együtt Jeruzsálemben (l. fönt 77. l.) Mikor Sz. Pál másodszor ment a szent városba, ott találta Sz. Jánost is (Gal. 2, 9). Biztosra vehetjük, hogy az apostoli zsinaton is résztvett.

Az eddigieket az evangéliumból és az Apcs.-ból tudjuk. Mivel azonban az apostol hosszú ideig élt s így sok tanítványával együtt maradt, róla maradt reánk a legtöbb történeti hagyomány, amelynek egy részét kétségtelen történeti ténynek kell tartanunk.

Igy mindenekelőtt bizonyos, hogy az apostol Ephesosban élt és működött 2—3 évtizedig (l. lent 223. l.). Mivel Pál apostol élete vége felé Timotheos volt Ephesosban, János csak az apostolfejedelem halála után mehetett oda, azaz a 60-as évek végén vagy a 70-es években. Az apostol ephesosi életéből több kedves eset emléke maradt fenn. Pl. egy ifjú, akit ő tett kereszténnyé, rossz útra tért, rabló lett és egy ízben magát az apostolt is megtámadta, János kedvességével, szeretetével lefegyverezte és újra megtérítette (Alex. Kelemen). — Egyszer a thermákba, nyilvános fürdőbe ment és ott találta Kerinthost, az eretnekvezért. Fürdés nélkül azonnal elhagyta a thermákat, mert, amint mondta, félt tőle, hogy egy ily istentelen ember fölött összedől az épület (Irenaios). Az ilyenfajta történetkéik rendesen igazak szoktak lenni, mert teljesen hiányzik belőlük a motívum, amelynek kedvéért kitalálták volna őket (Th. Zahn).

Tertullianus említi először, hogy Domitianus alatt Rómába vitték és ki akarták végezni. Egy forró olajjal telt üstbe mártották; miután azonban életben maradt, száműzték. Legalább is a száműzetés biztos e hagyományból, mert Jel.-t ott írta Patmos-szigetén (Jel. 1, 9). A száműzetés idejét a II. század óta általánosan Domitianus (81—96) korába helyezik (J. Frings: TQS 104 [1923] 20—31).

Az apostol a számkivetésből visszatért Ephesosba. A gyülekezetben késő vénségében mikor szólania kellett, mindig csak azt hajtogatta: «Fiacskáim, szeressétek egymást» (Sz. Jeromos). Ugyanitt halt meg Traianus (98—117) uralma elején, amint Irenaios és Polykrates tanúsítja; Sz. Jeromos irodalomtörténete (De viris illustr. 9) szerint az Úr halála után 68 esztendővel, azaz 98—101 között.

b) Sz. János nemzedéke.

1. Már jeleztük, hogy Sz. János az újszövetségi kor második nemzedékének képviselője. Ennek a második nemzedéknek két, időben közelálló esemény a határköve: az apostolfejedelmek halála és Jeruzsálem pusztulása. Mindkét esemény egyrészt döntő hatással van az új nemzedékre, másrészt szimbolizálja annak nehézségeit és feladatait. Sz. Péter és Pál meghalt, egy-két évvel előttük halt meg a nagytekintélyű Sz. Jakab, Jeruzsálem püspöke. Kis szellemek maradtak csak utánuk; a második nemzedék annyi nagy után egy igazán kiválót sem tudott magából kitermelni. Amint az rendesen történni szokott, zsenik után epigonok következnek. Az apostolok halála is részben oka, de mindenképen szimboluma a bekövetkező állapotoknak. Igazi abszolút tekintély hiányában a meglevő bajok súlyosbodtak és az ifjú Egyház szinte egyedül, magára maradt. Azok az eretnkségek, amelyek még csak csiraként jelentkeztek az első nemzedékben s amelyeket Pál harcai — gondolkunk csak Galatiára, Korinthusra, Kolossaira, a Pásztorlevelekre — sem tudtak gyökeresen kiirtani, amint azt

II. Pét. és Jud. sem tudta, most, a második nemzedékben már palántákká fejlődtek, hogy a II. és III. században hatalmas, a kereszténységet pillanatra szinte sötétségbe borító fákká terebélyesedjenek. Ezek a most már sokkal foghatóbban fellépő eretnekségek azt az égető szükségletként jelentkező feladatot akarják vállalni, hogy a régi, hamisítatlan kinyilatkoztatást újra megragyogtassák a hívek szeme előtt. — Jeruzsálemet Titus elpusztította: a kereszténység hátvédje elesett, az újonnan misszionált hitközségek anyaországa megszűnt. Az ifjú kereszténység ebből a szempontból is magára van utalva. Ok és szimbolum ez is: önállónak kell lennie teljesen; a zsidóságtól egészen elszakad, a jeruzsálemi egyház mint összekötőkapocs megszűnt létezni. Egy úttal a meglevő és Mk., Lk., különösen pedig Sz. Pál által már munkált feladat még sürgősebbé válik ezáltal. A válást még közelebb kell hozni a hellén világhoz, még jobban meg kell vele értetni, még hozzáférhetőbbé kell tenni.

A második nemzedékkel együtt maradt annak egyetlen nagy szelleme, hogy mielőtt e világot itthagyt volna, még a két nagy feladatot megoldja: az eretnekségekkel szemben való állásfoglalást és az evangélium megértetését. Irodalmi működése az utolsó stádium a kinyilatkoztatás folyamatában és egyúttal az idős és utolsó, még élő Krisztus-apostolának istenhozzádjá: Streeter szava szerint «an old man's farewell».

Sz. János megértéséhez szükséges, hogy a második nemzedék *eszméáramlatait* szemügyre vegyük, amint azt a történeti hagyományból és az apostol műveiből megismerhetjük. Ezek az áramlatok az új vallással szemben mint szétfeszítő, robbantó tényezők álltak szemben; a kinyilatkoztatást nem fogadták el egészében úgy, amint az Úr és apostolai azt hirdették, hanem egyes részeit tagadták, válogattak (αἵρεσις) közöttük s így a «válogatás» (αἵρεσις), eretnekség nevét kapták.

2. Az alexandrieai filozófia szellemi világából származik a *Kerinthos*-féle mozgalom. Amint nem sokkal Krisztus előtt Philon próbálta az ószövetségi vallásnak és az alexandrieai bölcsületnek szintézisét megalkotni, úgy akarta egy századdal később ezt Kerinthos az újszövetségi valláson megkísérelni. Nála már az új vallás természetfölötti jellege elmosódik, csak magasabb, de racionális ismeret (gnosis) lesz belőle. Kerinthosról Irenaios értesít. (Adv. haer. I, 26, 1; III, 11, 1. 7). Elbeszélése szerint Kerinthos és követői azt tanították, hogy a világot nem Isten teremtette, hanem egy, tőle méltóságban nagyon távolálló közvetítőerő, amely azonban Isten ismerete, tudta nélkül működött. Ez Kerinthos teológiai dualizmusa. A Krisztus-tanban (christológia) hasonló dualizmust vallott. *Jézus* Józsefnek és Máriának volt fia, igaz és bölcs ember volt, de nem több, mint ember. A Jordánban történt keresztségkor szállott beléje *Krisztus*, a pneuma (Lélek) és akkor hirdette a mennyei Atyát az embereknek. Mielőtt *Jézus* kiszenvedett volna, ez a pneuma, *Krisztus*, kiszállt belőle, visszatért az égbe és *Jézus*, az ember halt meg és támadott fel. Irenaios szerint a kerinthianusok főleg Sz. Márk evangéliumát követték.

H. J. Cladder szépen megértette velünk, hogy miért kedvelték Kerinthos követői a Mk.-ev.-ot (BZsch. 14 [1917] 317—332). Abban az időben még csak a synoptikusok voltak meg; ezek közül pedig Mk. azzal kezd: «Jézus Krisztus, az Isten Fia evangéliumának kezdete» (ἀρχὴ) és mindjárt az Úr keresztségével kezd. Tehát csak hangsúlyozni kellett, hogy valóban ez a kezdet: ekkor lett csak Isten fia. És véletlenül épen Mk. úgy mondja el az Úr halálát is, hogy Kerinthos abból christológiai dualizmusát vélte igazolhatni. A halál után, mikor Jézus lelkét (pneuma) kilehelte (ἐξέπνευσεν), a centurio így szól: «Valóban, ez Isten fia volt» (Mk. 15, 39). Kerinthos ezt arra értette, hogy most már nem az, mert a pneuma-Krisztus

eltávozott tőle. Megerősítette őt ebbeli felfogásában az is, hogy Mk. a temetést, a feltámadást s az utána következő megjelenéseket «Jézusról» mondja el.

Sz. János írásaiban is meglátszik a Kerinthos elleni küzdelem nyoma. A *theológiai* dualizmus ellen szól Ján. 1, 1—3 : a Logos (Ige) Istennél volt, azaz nem igaz, hogy nem ismerte az Istent. Isten volt a Logos, azaz nem Istennél alacsonyabb rendű közvetítő. A *christológiai* dualizmust is támadja az evangélium : «Ezek megirattak, hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus (azaz Jézus = Krisztus), az Isten fia» (20, 31). Jézusnak öröktől fogva létezését (*praeexistentia*) emeli ki 8, 58 : «Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok.» Fontos még a tanuskodás a Jézus halála után történt három eseményről (19, 33—37) : csontjait nem törték össze, oldalát lándzsával keresztüldöfték, vér és víz folyt ki belőle. Az evangelista nagyon hangsúlyozza, hogy ezt látta és hogy igaz az ő tanúsága. Az ok, ami miatt ezt teszi : Mindenben beteljesedett az Írás, amelyet idéz is, márpedig — ez a hallgatólagos altétel okoskodásában — az ószövetség a Messiásról, az Isten fiáról szól, tehát Jézus Isten fia maradt a halál után is. Az I. Ján. levél szintén világosan foglalkozik a christológiai dualizmussal (2, 22 ; 4, 15 ; 5, 1. 20) ; szinte jelszószerű csattanósággal hat a mondas : «Minden lélek, amely Jézust felosztja, nem Istentől van !» (4, 3).

2. Kerinthos követőinek elődjai voltak a *nikolaiták*, akikről szintén Irenaios szól. Nagyjából ugyanazt tanították, mint Kerinthos ; hozzájárult még a féktelen szabadoosság (libertinizmus) ; a bálványáldozatok évését s a fajtalankodást megengedettnek mondták. Alapítójuk állítólag a két első jeruzsálemi diakonus egyike, az antiocheiai származású Nikolaos.

Magától Sz. Jánostól tudjuk, hogy nikolaiták garázdálkodtak Ephesosban és Pergamonban (Jel. 2, 6. 15). Reájuk gondol az evangéliumban, mikor annyira kiemeli, hogy tanítványainak a szeretetet a parancsolatok megtartásával kell megmutatni (14, 15. 21 ; 15, 10). Ugyanezt hangsúlyozza az I. levél is (2, 3 k. ; 5, 2 k.).

3. Rokon irányzat a Kerinthos-félével az *ebionizmus*, de nem a hellén, hanem a judaista szárnyon. Irenaios beszéli róluk, hogy a világ teremtetését Istennek tulajdonították, de Krisztusról Kerinthossal egy véleményen voltak. Amellett a törvény szükségességét vallották. Tulajdonképen tehát az első nemzedék «zsidózoí» ők, de már pártba tömörültek és levonták nomista (a törvény teljes szükségét tartó) gondolkozásuk konzekvenciáit. Itt látni, mily éleslátása volt Sz. Pálnak, mikor szinte kegyetlen következetességgel hajtogatta, hogy a «törvény» szükségességének hangoztatása tulajdonképen Krisztus méltóságának lekicsinylése. Az idő őt igazolta.

4. Különös eretnekség volt a *dokétáké*. Antiocheiai Ignatios († 107) szerint ezek annyira mentek már a christológiai tévedésben, hogy Krisztusnak még testet sem tulajdonítottak, hanem testét csak látszatnak (*δοκεῖ* = látszik) tartották. Ezért az eucharisziától is tartózkodtak, mert nem hitték, hogy az Krisztus teste és vére.

Nyilván ő ellenük ír Sz. János, mikor I. levelének elején kijelenti, hogy azt hirdeti, amit szemeivel látott, kezével tapintott; egyenesen ellenük szól II. Ján. 7: «Sok csaló ment széjjel a világba, akik nem vallják, hogy Jézus Krisztus testben megjelent». Reájuk való tekintettel szól János leghosszabban az eucharisztia szükségességéről is (ev. 6 fej.).

5. Az a fokozott figyelem, amelyet Sz. János a Keresztelő személyére fordít, mutatja, hogy voltak, akik túlzott tiszteletben részesítették. Az Apcs.-ből bizonyos (I8, 25; 19, 3), hogy az I. század közepén Ephesosban voltak, akik csak a Keresztelő tanítványai voltak és csak az ő keresztségében részesültek; maga a híres Apollon is közéjük tartozott. A II. században több *keresztelő szektáról* is tudunk; Hegesippos, Justinus szólnak róluk: a hémerobaptisták (= naponként keresztelők), masbothaeusok, sampsaeusok. Ker. Sz. Jánost Krisztusnál többre becsülték, mert Krisztust is ő keresztelte

meg és mert róla mondta az Úr, hogy az asszonyok szülöttei között nincsen nagyobb nála. Ezek a szekták gyakori kereszteleseket végeztek.

Bizonyos, hogy csirájukban ezek az eretnokségek az I. században is megvoltak. Az evangélium nagyon hangsúlyozza, hogy a Keresztelő nem volt a világosság, hanem tanúságot tett a világosságról (1, 8); a Keresztelő maga kijelenti, hogy Krisztus megelőzte őt, mert előbb volt őnála (1, 15. 27); a jeruzsálemi Sanhedrin kiküldöttei, valamint később tanítványai és a nép előtt ünnepélyesen megvallja, hogy nem ő a Messiás, ő csak az előtt küldetett, akinek nem méltó saruszíját megoldani; nem a vőlegény ő, hanem csak a vőlegény barátja; a Messiásnak növekednie kell, a Keresztelőnek kisebbednie (1, 19—36; 3, 26—36).

6. Újabban a *mandaeizmus* szektáját is kapcsolatba hozzák Sz. Jánossal. Ebben az eretnek szektában voltak sötériológiai (a megváltásra vonatkozó) mythosok a mennyei követről, akit Isten a megváltásra elküldött emberalakban, aki megdicsőülten visszatért az égbe, aki az élet forrása, a sötétséggel szembenálló világosság. A II. századi mandaeus szent könyvek prioritását vitatja R. Bultmann (ZnW 24 [1925] 100—146): az evangélium szerzője állítólag ezeknek a könyveknek az elődjeiből merített volna. Kétségtelen azonban, hogy a mandaeizmusban keresendők a keresztény hatások; könnyen meg lehet, hogy a mandaeizmus ősei már az I. században éltek és az evangelista órájuk is tekintettel volt.

2. A szentjánosi kérdés.

A problémának lényege az, hogy ki a szerzője a János neve alatt szereplő öt iratnak. (Ev., I., II., III. Ján., Jel.). Mivel sokan azt tartják, hogy egy János nevű presbyter a szerző, először ezt a kérdést kell vizsgálat tárgyává tenni, hogy utána megállapíthassuk, kicsoda az iratok szerzője.

a) *A kisázsiai János presbyter.*

1. Sz. János apostol egyesek véleménye szerint (H. J. Holtzmann, E. Schwartz, A. v. Harnack stb.) sohasem volt Ephesosban, sem Kisázsiában, mert minden különösebb működés nélkül testvérével, idősb Jakabbal együtt 42—43-ban vértanulahált halt Jeruzsálemben.

Az okok, melyek ezt az általános hagyománnyal ellenkező nézetet életre hívták, ezek. Papias ismert művének (I. fönt 37. l.) II. könyvében állítólag ezt írta: «Jánost, a theológust és fivérét, Jakabot, a zsidók megölték»; így írja legalább Philippos Sidetes V. századi író. Hasonlóan nyilatkozik Georgios Hamartolos (IX. század). Egy V. századi szír martyrológium dec. 27-re teszi János és Jakab apostol halálát. Ám biztosan lehetetlen, hogy János már a 40-es években meghalt volna mégpedig azért, mert róla, az apostolról, terjedt el a hír (Ján. 21, 23 szerint) a testvérek között, hogy nem hal meg. Nyilvánvaló dolog, ahhoz, hogy ilyen hír elterjedhessen, szükséges a hosszú élet. Papiasé már csak azért sem lehet a Philippos-féle idézet, mert a II. század első két évtizedében nem nevezhették még Sz. Jánost a «theológus» címen, hiszen ez az epitheton csak a IV. században bukkanik fel. Papias tehát bizonyosan Keresztelő Sz. Jánosról beszélt, mert ő is, mint az idősebb Jakab, kard által (fővétel) halt meg a Heródes-dinasztia egy tagjának parancsára; szavait később félreértették. A szír martyrológium nem nyilatkozik arról, hogy ki volt az illető János; egy kissé későbbi karthagói martyrológium (VI. század elejéről) világosan feltünteti, hogy itt a Keresztelőt kell érteni («VI. kal. jan. sancti iohannis baptistae et iacobi apostoli»).

Igy tehát történetileg teljesen alaptalannak kell minősítenünk azt a véleményt, hogy Sz. János már a 40-es években meghalt volna.

2. A másik kérdés az előző kérdésnek negatív megoldása mellett is megmarad, élt-e vajjon ugyancsak Ephesosban egy Joannes nevű férfiú, akit a «presbyteros»

címen szoktak emlegetni. A kérdés már korán felvetődött és sok vitára adott alkalmat; már Dionysios, Alexandria püspöke (III. század), majd Eusebios és Sz. Jeromos is két Jánost tételeztek fel: az egyik «János presbyter», a másik János, az apostol. Ezt azonban pusztán dogmatikus okokból tették. Az egyetlen, de kétségtelenül annál nyomósabb külső érv Papiasnak egy helye.

Papias ezen idézetét Eusebios tartotta fenn (E. H. III., 39, 4; Székely fordítása): «Ha jött valaki, aki a presbyterekkel érintkezett, a presbyterek beszédeiről kérdezősködtem, mit *mondott* (ἐλεν) András vagy Péter, vagy Fülöp vagy Tamás, vagy Jakab vagy J á n o s, vagy Máté, vagy másvalaki az Úr tanítványai közül: — és mit *mondanak* (λέγουσιν) Aristion és J á n o s p r e s b y t e r, az Úr tanítványai.»

Sokan vannak, akik azt mondják — katolikus és protestáns tudósok egyaránt — hogy Papias itt is csak egy Jánosról beszél, az apostolról; de kétszer említi meg: a multban, mikor az apostolok éltek («mondott»), ő is ott volt közöttük és ő is tudakozódási forrás volt; a jelenben («mondanak») ellenben már csak a hosszúéletű János apostol és Aristion adhatnak ily tudósítást. Mi ellenben a kérdés egyik legalaposabb feldolgozójának, Székelynek véleményét fogadjuk el: **egy** névsorban két nevet említeni, mikor csak egy személyről van szó, esztelenség volna annál is inkább, mert János a második csoportban már Aristion után áll. Az őskeresztény íróknál a «presbyter» szó sohasem jelent apostolt vagy Krisztus közvetlen tanítványát, hanem az apostolok tanítványát vagy — hierarchikus szempontból — az áldozópapokat. (A kisázsiai János és művei, Budapest, 1916. 8—22.) Ez a János presbyter Sz. János apostol tanítványa lehetett. Nem azonos azonban azzal, aki a János-féle iratokat írta, amint ezt a legtöbben a presbyter létezésének elfogadói közül gondolják és egyúttal azt is fel-

teszik, hogy János apostol sohasem működött Ephesosban. Székely éleslátása erre is megfelelt: *volt* János presbyter, de az *apostol* mindamellett szintén élt Ephesosban és az iratok tőle valók és ez csak így lehetett, mert «hogy János presbyter emléke a nagy apostol alakjának fényében, mint a hold a napvilágon, idővel elhomályosodhatott és eltűnhetett, azt megértjük; de hogy a Kisázsiában állítólag egyedül szereplő híres presbytert saját működése terén néhány évtized vagy épen év múlva saját tanítványai vagy azok közvetlen utódai a palesztinai, korán elhalt és csak hírből ismert apostollal összetévesztették volna, a holdat a napnak nézték volna, az hihetetlen, sőt képtelenség» (49 l.).

Tehát valószínűbbnek kell tartanunk, hogy Kisázsiában valóban volt egy János presbyter, aki nem azonos Jánossal, a kedves apostollal.

b) *A János-iratok szerzője.*

1. Ha a szentjánosi kérdést problémátörténeti szempontból vizsgáljuk, meg kell állapítanunk, hogy megoldására különböző irányok vállalkoztak.

a) Az első, aki az evangélium *hitelességét* tagadta, Ed. Evanson radikális irányú anglikán volt (1792). Németországban E. F. Vogel (1802) követte. Nagy feltűnést keltett C. Th. Bretschneider (1820) gothai szuperintendens, aki elsősorban belső érvek (a synoptikusokkal való ellentmondások, a beszédek) alapján tagadta az evangélium hitelességét, azt állítva, hogy nemcsak szemtanu nem írta az evangéliumot, hanem még nem is zsidó vagy palesztinai. Schleiermacher szállott szembe a szuperintendenssel, úgyhogy az visszavonta véleményét. A dolog ezzel csak elodázódott; húsz év múlva újra megindult a tagadás E. C. J. Lützelbergerrel (1840), aki szerint az evangélium Edessában 130—5 körül keletkezett. Erősen ellenséges álláspontot foglalt el a hitelességgel szemben a *tübingai* iskola, Chr. Baur (1844, 1847) és követői. Szerintük az evangélium és a

vele összefüggő levelek a II. századi Valentinianus-féle gnoszticizmusnak, a montanizmusnak és a húsvét idejéről szóló vitáknak tükröződései s így 170 körül keletkeztek. A Jel. ellenben hiteles könyv, az eredeti zsidókereszténység jegyeit viseli magán s így János apostol lehet a szerzője.

Sokan fogadják el azt a véleményt, hogy az evangélium nem hiteles és nem történeti forrás az újabb protestáns kutatók között; a katolikusok közül csupán A. Loisy (1907) a modernizmus egyik vezére (később aposztata) és D'Alma. A katolikusok különben már a hitelesség mellett állást foglaló döntvény előtt is (1907 május 29) így vélekedtek, amint protestáns részről is igen jelentős tábor tartja az apostolt a János-iratok szerzőjének (újabbban például Th. Zahn, A. Schlatter, W. Lütgert, P. Feine, J. Th. Beckwith; nálunk Erdős: Bevezetés 129—34, 552—61 és Musnai: Az Apokal. magyarázata II. Torda, 1924, 24—47).

b) A János-iratok értékelésében újabb irányzat azoké, akik nem elégszenek meg a hitelesség egyszerű tagadásával, hanem az *egységességet* vonják kétségbe és különböző szerzőktől készült darabokra, rétegekre bontják azokat. Az evangéliumra vonatkozóan először a synoptikus kérdésből jól ismert Ch. H. Weisse (1838) állította, hogy az apostol maga készített Krisztus beszédeiről feljegyzéseket, amelyekbe azonban egyéni theológiai spekulációit is belevitte. Tanítványai ezeket a «tanulmányokat» a történeti részekkel bővítették, keretezték és így kiadták az evangéliumot. Az evangélium rétegeivel leginkább H. H. Wendt foglalkozott (1886 óta. Főműve *Die Schichten im 4. Ev.* 1911). Alapíratot (*Grundschrift*) és bővítéseket szoktak megkülönböztetni; így különösen J. Wellhausen, W. Bousset, F. Spitta.

A **Jelenések** egységességéről először H. Grotius kételkedett (1644). A kritika századában azonban először D. Völter (1882) lépett fel, egy «alapíratot» és annak átdolgozásait valló véleményével; 1904-ben felfogását még inkább kidolgozta. Az alapírat János Márk (evangelista) műve, ehhez járult egy, Kerinthostól származó apokalypsis s a két művet Traianus alatt valaki egybedolgozta. E. Vischer (1886) az első, aki felveti, hogy a Jel. zsidó mű; a keresztény jellegű részek betoldások. C. Weyland (1888) két zsidónak

különböző művéből eredezteti a Jel.-t, amelyet egy keresztény redaktor összefoglalt. A kitaposott nyomokon tovább haladt a munka; de mivel hamis irányt vettek, az eredmények mindinkább eltérők lettek, minél többen foglalkoztak Jel. rétegeinek, kútfőinek megállapításával s így a mű egységességének akaratlan megerősítői lettek.

c) A harmadik irányzatnak vehetjük azokét, akik a János-féle iratokat nem az apostolnak, hanem *János presbyternek* tulajdonítják. Sokan voltak a XIX. században, akik a presbyternek tulajdonították vagy az evangéliumot és a leveleket, vagy a Jel.-t; újabban például János presbyter művének tartja az evangéliumot és a leveleket B. H. Streeter (*The four gospels*², 1926. 430—54) és Mc. Neile (*Intr. to the study of N. T.*, 1927. 264—75). A. v. Harnack (1897) szerint az összes János-iratoknak egy a szerzője: a presbyter.

2. A szentjánosi kérdés megoldásánál újból nyomatékosan hivatkozunk a már egyszer kifejtett (fönt 102. l.) elvre: egy műnek irodalmi szerzősége történeti kérdés és történeti kérdésekben a történeti, külső érvek a döntők. A II. századi történeti hagyomány pedig kétségtelenné teszi, hogy az apostol Ephesosban tartózkodott és az öt János-iratot ő írta. Hogy a szentjánosi kérdés sziklaszilárd alapjait láthassuk, részletesen vonultatjuk fel a történeti érveket.

Az első tanu *Papias* (117—138 között), akinek nyilatkozatát két latin nyelvű evangéliumelőszó (prooemium) őrizte meg (egy toledói X. századi és vatikáni XIV. századi kódexben): «János evangéliuma kinyilvánult és az egyházaknak lőn adva még János életében, amint azt egy hierapolisi, névszerint Papias, Jánosnak kedves tanítványa, az öt exoterikus, azaz végső könyvében elmondotta». («Exoterikus» íráshiba «exegetikus» helyett; ez a szó van Papias könyveiben). Megjegyzendő azonban, hogy itt nincs eldöntve, hogy vajjon az apostol-e a szerző, vagy a presbyter.

Hasonló az eset a *Muratori-töredéknél* is, amely már 155 körül megállapítja, hogy az ev., Jel. és három levél szerzője «János, a tanítványok közül», aki az «Úr minden csodáját nemcsak látta és hallotta, hanem meg is írta» (32. k. sor), bár kétségtelennek tarthatjuk, hogy a töredék írója szerint János apostolra s nem a presbyterre kell gondolnunk.

Kifejezettebben nyilatkozik már Sz. *Justinos* filozófus. 150—5 között megírt apológiájában ugyanis az «*apostolok* emlékkönyveiből, amelyeket evangéliumnak neveznek», többek között csak a Sz. János-evangéliumban megtalálható helyeket is idéz. Dialógusában (81, 4) viszont kijelenti, hogy «egy férfiú, akinek neve János, egy a Krisztus *apostolai* közül, megjövendőlte» t. i. azt az ezeréves országot, melyről a Jel. szól. Ez tehát az első kifejezett tanuságtétel a Jel. mellett. *Justinos* szavait meg kell becsülni, mert a Palesztinából származó bölcsező 130 körül valószínűleg éppen Ephesosban lett kereszténnyé.

A koronatanu azonban Sz. *Irenaios*, Lyon püspöke, aki kora eretnekségei ellen 184—9 között öt könyvet írt (*Adversus haereses*). Tanusága annál értékesebb, mert ifjúkorában Polykarpostól sokat hallott Sz. János apostolról, akit viszont Polykarpos ismert jól. Meg is látszik, hogy *Irenaios* éppen Sz. Jánosról sokat tud. Az evangéliumról és az ephesosi tartózkodásról egyaránt nyilatkozik, mikor így ír: «János, az Úr tanítványa, aki az ő kebelén pihent (ez csak az apostollal történt az utolsó vacsorán), maga is adott ki evangéliumot, mikor az ázsiai Ephesosban tartózkodott», ahol, bár Pál alapította egyházát, egészen Traianus idejéig maradt (*Adv. haer.* III, 1, 2; 4, 4). Ugyanettől a Jánostól való szerinte a Jel. könyve is, amelynek látomásaiban Domitianus uralkodása alatt részesült. Ugyancsak ő írta a három levelet is *Irenaios* értesülése szerint.

Polykrates, Ephesos püspöke, Viktor pápához 190 k.

írt levelében ezt írja : «János, aki az Úr keblén nyugodott, főpap . . . tanu és tanító, Ephesosban pihen» s így tanuskodik az apostol ephesosi tartózkodásáról. *Apollonios* a montanista eretnekség ellen írt 197 körül ; azt írja, hogy az a János, aki halottat is támasztott fel és Ephesosban van eltemetve, írta a Jel. könyvét.

A III. század elejéről való még *Tertullianus* bizonyosságtétele, aki azt mondja, hogy a hitet az *apostolok* közül János és Máté, az apostoli férfiak közül Lukács és Márk közli evangéliumával (*Adv. Marcion.* 4, 2). A leveleket is az apostoltól származónak tartja (*Adv. Praxeam* ; 15) és hosszasan idézi az I.-t. A Jel.-ről többször is szól és Sz. János apostol művének mondja, sőt hitelessége mellett lándzsát is tör.

Tovább már nem megyünk, mert a III. század elejétől kezdve az *általános* meggyőződést, hogy a János-iratokat az apostol írta, nem lehet kétségbe vonni.

A János-iratoknak *első ellenségei* azonban szintén fel-tűnnek már a II. században. Az iratok hitelességét azonban pusztán polemikus okokból tagadták ; a történettel édes-keveset törődtek. A montanisták heves ellenségei voltak ezek, a montanisták pedig épen a János-iratokból iparkodtak bizonyítani hamis tanaikat : a Parakletosra (= vigasztaló, Szentlélek) vonatkozót az evangéliumból, az ezeréves országról szólót a Jel.-ből. Ehhez járult még az is, hogy a synoptikusoktól való különbözőséget és a Jel. nehezen érthető voltát is felhánytorgatták. Így hát radikális megoldáshoz folyamodtak : a János-iratok hitelességét elvetették ; a Jel. szerzőjének, hogy minél jobban diszkreditálják, Kerinthost mondták. A IV. században Epiphánios ironikusan *alogosoknak* nevezi őket («Logos nélküli», mert nem fogadták el az evangéliumot ; viszont annyi is, mint «esztelen»). A III. század elején a montanizmus elleni küzdelmében a római Caius presbyter is csatlakozott hozzájuk, ő már az evangélium és a

Jel. könyvét Kerinthosnak tulajdonította. Habent sua fata libelli! Épen aki ellen írt az apostol, azt állították helyébe. Természetes, hogy magukra maradtak ezzel a véleménnyel és indirekt úton inkább még megerősítik a történeti nézetet (l. bővebben A. Bludau: Die ersten Gegner der Johannesschriften, 1925).

A történeti megállapítás tehát: Sz. János apostol kétségkívül élt Ephesosban. Kortársa volt, ha valóban létezett, János presbyter. A János-iratokat azonban valamennyit János apostol írta.

3. A negyedik evangélium.

a) Az evangélium gondolatmenete.

Az evangélium magasan szárnyaló, fenségesen szép prológussal kezdődik (1, 1—18), amely az isteni Logosnak, Igének öröktől fogva létezéséről, megtestesüléséről szól, aki közöttünk ütött sátrat, hogy kegyelmet és igazságot hozzon és hogy hírt adjon nekünk az Atyáról. A bevezető rész (1, 19—51) a Keresztelő működéséről és Krisztus melletti tanúságtételéről szól, továbbá az első tanítványok elhívásáról. Az első rész (2—12.) az Úr nyilvános életét tárgyalja, a második rész (13—21.) Jézus szenvedésének és megdicsőülésének történetét mondja el.

Az *első rész* elsősorban az Úrnak jeruzsálemi szereplésével foglalkozik és az ünnepeken való megjelenés szerint tagozódik. A kánaai menyegző, mint a «csodajelek kezdete» szerepel (2, 1—11).

1. A nyilvános működésnek első húsvétján (2, 13) megjelenik Jézus Jeruzsálemben, a templomból kiveri a kereskedőket; sokan hittek neki (2, 12—25). Nikodémussal éjjel beszél (3, 1—21). Jézus Judeában működött ezután; a Keresztelő újra tanúságot tesz mellette (3, 22—36). Jézus erre visszaindul Galileába; útközben, Szamaria egyik városa mellett egy kútnál történik, hogy a szamaritán

asszonnyal hosszasan beszél s előtte, majd honfitársai előtt is kinyilvánítja messiási mivoltát (4, 1—42). A galileai működésből csak a királyi hivatalnok fiának meggyógyítását mondja el (4, 43—54).

2. A második húsvétra (5, 1 «a zsidók ünnepe» csak a húsvét lehet vagy más ünnep, amely megelőző húsvétot tételéz fel) ismét felment Jézus Jeruzsálembe. Itt a Bethesda-tónál meggyógyít egy 38 év óta beteg embert a szombatnapon, ami azután a zsidók gyűlöletét kirobbantotta (5, 2—16). Jézus erre kijelenti, hogy ő a szombatnak is ura, amint Atyja mindezideig munkálkodik, úgy ő is, mert vele egylényegű (5, 17—30) és mert az Atya tanuszkodik mellette a csodás cselekedetek által, ezért hinni kell Jézusnak (5, 31—47). — Ezután Jézus Galileában szerepel. Két csodát művel: nappal ötezer embert táplál a csodás kenyérszaporítással, éjjel, mikor a tanítványok a Genezáreti tavon átkelnek, szemük láttára a vizen jár (6, 1—21). Ezen bevezetés után másnap Kafarnaumban a nagy eucharisztikus beszédet mondja el (6, 22—71).

3. A harmadik húsvét is elmúlt már (6, 4); az evangélium azonban nem mond arról semmit, hogy Jézus ott volt-e, hanem mindjárt Jeruzsálembe vezet az Úrral az őszi sátoros ünnepre (7, 1—13). Az «ünnep közepén» a templomban tanítja a zsidókat, majd az ünnepség utolsó napján is. A főpapok és farizeusok el akarják fogatni, de a szolgák visszatérnek, Nikodémus is lebeszéli őket (7, 14—52). — Reggel egy házasságtörő asszonyt cipelnek eléje a templomban, akit fölment (7, 53—8, 11). Jézus kijelenti, hogy ő a világ világossága (8, 12—20); akik nem fogadják el tanítását, bűneikben fognak meghalni (8, 21—30); akik ellenben hisznek neki, azokat az igazság meg fogja szabadítani; a hitetlen zsidók vitatkoznak vele, hogy ők Ábrahám fiai, atyjuk az Isten és nincs szükségük szabadulásra; Jézus erre kinyilvánítja, hogy ő Ábrahámnál nagyobb (8, 31—59). A világ világosságával megindult vitát mintegy hitelesítésül lezárja a vakonszületett meggyógyítása (9.). — Krisztus azt hirdeti magáról, hogy ő a jó pásztor, aki életét adja juhaiért (10.).

4. Nem tudjuk, hogy Jézus visszatért-e Galileába. Mikor azonban télen a templom felszentelésének évfordulója volt, Jézust ismét ott találjuk Jeruzsálemben, ahol istenfiúi méltóságát hangsúlyozza a templom «salamoni oszlopcsarnokában», ami miatt a zsidók ismét meg akarják kövezni (10, 22—39). — Az Úr a Jordánon túlra vonul előlük (10, 40—42), ahol arról értesül, hogy barátja, Lázár, meghalt. Betániába megy és ott Lázárt feltámasztja (11, 1—44). A nagy csodára sokan hisznek benne és erre a Sanhedrin elhatározza halálát (11, 45—53).

5. Jézus visszavonul egy időre. Mikor a negyedik húsvét, a halál húsvétja, közel van, elindul (11, 54—57). Hat nappal húsvét előtt Betániában van Lázárnál vendégségben, ahol ennek nővére, Mária, illatszerrel keni meg lábát (12, 1—8). Másnap ünnepiesen vonul be Jeruzsálembe (12, 9—19); a templomban Isten az égből jövő szózáttal megdicsőíti Messiás-voltát, de a zsidók nagyobb része nem hisz neki (12, 20—43). Jézus újra bizonyítja isteni hivatását (12, 44—50).

A *második rész* a szenvedés és megdicsőülés története, de Sz. János itt is sok beszédet közöl.

1. Először az utolsó vacsorán történeteket mondja el. A lábmosás (13, 1—20) után az áruló leleplezését és távozását beszéli el (13, 21—30), majd a szeretet «új parancsát» köti tanítványainak lelkére (13, 31—38). Ezután az evangélium közli az Úr búcsúbeszédét (14—16), amelyet az apostolok többször meg-megszakítanak kérdéseikkel, kéteyleikkel; majd közli Jézus főpapi imáját (17.).

2. Ezután a szenvedéstörténet következik: Jézus elfogatása (18, 1—11), az Annás és Kaifás, majd Pilátus előtt lejátszódó jelenetek (18, 12—40); Jézus halálra ítéltetése (19, 1—16), megfeszítettetése (19, 17—27), halála és temetése (19, 28—42).

3. A megdicsőülés története azzal kezdődik, hogy Mária Magdolna jelentése alapján Péter és János kimentek az Úr sírjához s azt üresen találták (20, 1—10). Az Úr megjelenik Magdolnának (20, 11—18), majd este az apostoloknak (20, 19—31). Később a Genezáreti-tó mellett újra megjelenik és Péternek átadja a főhatalmat az Egyházban

(21, 1—17). Erre következik a Péter és János különböző halálnevééről szóló jövendölés (21, 18—23); majd az evangélium zárószava (21, 24—25).

b) *Az evangélium nyelve és stílusa.*

1. Az evangéliumról azt tartották, hogy eredetileg is görög nyelven írta meg szerzője. C. F. Burney azonban megkísérelte bizonyítani, hogy eredetileg arám nyelven írták és abból fordították görögre (The Aramaic origin of the fourth Gospel, Oxford, 1922). Kétségtelen, hogy a szemita anyanyelvű író ki lehet érezni az evangélium nyelvéből, de a külső tanuskodás híján nem lehet bizonyítottattnak venni, hogy az evangélium eredeti nyelve az arám lett volna. Sokszor nehéz ezt megállapítani; pl. Flavius Josephus «Zsidó háborújáról», hacsak maga nem mondaná, aligha gondolnók, hogy először arám nyelven írták. Magában véve kényelmesebb volna, ha az evangélium eredeti nyelvének az arámot fogadnók el, mert így kétségtelenül könnyebben lehetne megérteni az evangélium és a Jel. közötti nagy nyelvi különbségeket: az evangélium fordítás, tehát más valakitől való a görögsége, a Jel. ellenben az író görögsége.

A nyelvben az evangélium eléggé eltér a synoptikus szerzőkétől; szókincse aránylag szűkebb terjedelmű, kevés a jelző, az összetett szó. Született szemita létére nem utánozza a LXX görögségét, mint a hellén származású Lk. tette. Kifejezéseiben nincs meg Mk. képszerűsége, sok az elvont fogalmat jelentő szó.

2. A stílus vizsgálatánál először a *stílus egyéni tulajdonságait* vegyük szemügyre (M. J. Lagrange: Evang. selon S. Jean³, Paris, 1927, XCIII—CI.). Ján. istenadta nagy művészi tehetség, de korántsem alkalmazza a görög próza szokásos stílusának szabályait. Jellemző tulajdonsága az *egyszerűség*; nincs benne semmi irodalmi tudatosság. Ezzel az egyszerűséggel azonban természetfeletti komoly-

ság, mélység párosul. Sokszor csak a jelenet után mondja meg, hogy hol vagy mikor játszódott le; mindamellett ez nem hanyagság, mert látjuk, hogy nagyon is iparkodik gondos lenni; sokszor mintegy önmagát javítja ki, hogy esetleg félre ne értsék.

Igy pl. János tanuságtételének elbeszélése után fűzi hozzá: «Ezek Bethániában történtek, a Jordánon túl, ahol János keresztelt» (1, 28). Nagyon jellemző, hogy a hosszú eucharisztikus beszéd után mondja csak: «Ezeket mondá, tanítván Kafarnaumban, a zsinagógában» (6, 60). Csak miután már a keresztfeszítés összes előzményeit elbeszélte, jegyzi meg: «Akkor pedig a húsvét készületnapja volt» (19, 14). — Néha mintegy önmagát helyesbíti; pl. 3, 22 ezt írta: «Jézus Judea földére ment tanítványaival és ott tartózkodott velük és keresztelt», amit azután 4, 2 így magyaráz meg: «Ámbár maga Jézus nem keresztelt, hanem tanítványai». — Az ilyen egyszerű stílus mellett érthető, hogy sok hyperkritikus ilyenek miatt fedezett fel az evangéliumban «varratokat», amelyekből a több kútfőből összedolgozott különböző darabokat meg lehet ismerni.

Az evangelista szereti az egyébként magában véve indifferens, de a képet *élénkítő* adatokat, mint pl. «ott volt Jákob kútja . . . , melyből ő maga ivott és fiai és jószágai» (4, 6. 12); vagy «ama helyen sok friss fű volt» (6, 10); «és tél volt», «vala pedig éjtszaka» (10, 22; 13, 30).

Sz. Pál dialektikus módszerével szemben Sz. János eljárása inkább *intuitív*. Az igazságot több oldalról szemléli, elmerül benne. Sokszor a szemlélődés végén egy jelmondatba foglalja össze az eredményt, pl. «Ő majd megdicsőít engem, mert az enyémből vesz és kijelenti nektek» (16, 14). Erre a módszerre vall az a sajátossága is, hogy az *oûv* (tehát, 200-szor) nála gyakoribb, mint a *γάρ* (mert, 61-szer); hiszen ez a gondolatot okozati összefüggésbe hozza az előzővel, amaz ellenben a gondolatot koncentrikus körök módjára kibővíti, kiegészíti.

Végül az evangélium stílusán meglátszik az, hogy *szemita származású* ember írta. Az újszövetség általában szereti a nem egyenes helyett az egyenes beszédet; de ebben János vezet: mindig a szereplőket magukat szólaltatja meg. Nagyon jellemző példa 10, 36: «Arról, akit az Atya megszentelt és a világra küldött, ti azt mondjátok «hogy istenkáromló vagy», mivel azt mondtam: «Isten fia vagyok». — Gyakori továbbá Sz. Jánosnál is a szemita stílus másik jellemző tulajdonsága a gondolatritmus. parallelizmus, különösen az ellentétes (l. I, 166 k. l.), Művészien alkalmazza az inclusiót; pl. I, 1—3:

1. Kezdetben volt az Ige,
És az Ige ott volt Istennél,
És Isten volt az Ige.
2. Ez volt kezdetben az Istennél.
3. Minden ő általa lett,
És nála nélkül nem lett
Semmi sem, ami lett.

Néha bizonyos rövid refrén is található, mint pl. az eucharisztikus beszédben háromszor visszatérő «és én feltámasztom őt az utolsó napon» (6, 40. 44. 55). Ezek a tulajdonságok azonban az evangélium prózáját sok helyütt emelkedetté, költőivé teszik anélkül, hogy megszűnnék próza lenni.

3. Az evangélium azonban nemcsak a stílus egyéni tulajdonságaiban, hanem a *stílusformák* tekintetében is eltér a synoptikus formahagyományoktól és különösen itt, amint ezt H. Windisch kutatásai igazolták. (Der Johanneische Erzählungsstil, Eucharisterion II, 1923. 174—213). — János sokkal egységesebb a synoptikusoknál. Vannak neki is *rövidebb szakaszai*, de csak elvétve. A synoptikusokra jellemző perikópaegybefűzést nem alkalmazza, amennyiben a kevés önmagában álló elbeszélés már nem elszigetelt (kivétel 4, 46—54). Hiányzik továbbá Ján.-nál a *példabeszédek*; még legközelebb

áll ehhez a stílusformához a jó pásztor (10, 1—18) és a szőlőtőke allegóriája (15, 1—6). A synoptikusoktól eltérően hosszasan mondja el aránylag kevés elbeszélését. Windisch három stílusformát különböztet meg nála.

a) Az első stílusformát alkotják a *drámai jellegű hosszú elbeszélések*. Tiszta formában négy van ilyen : a szamaritán asszony (4, 1—42), a vakon született gyógygyítása (9), Lázár feltámasztása (11, 1—46), a feltámadt Jézus megjelenése a Genezáreti-tó partján (21, 1—23). A synoptikusoknál a dramatizálás nagyon egyszerű : egy perikópa átlag csak egy, legfeljebb kétjelenetű, három beszélő párt sehol sem találhatók. Ján.-nál ellenben sok jelenet van ; jellemző a gyakori színváltozás. A jeleneteket drámai erővel ruházza fel, az elbeszéléseket szemléletességgel. Ez az említett négy perikópa mind átalakítható minden nehézség nélkül jelenetezett drámai alakba.

Példának a *szamaritán asszonyról* szóló elbeszélést hozzuk fel (Windisch 178—80). A számok a 4. fejezet verseire vonatkoznak.

1. JELENET (5—6 és 8). Néma jelenet : Jézus megérkezik a városba, leül a kútnál ; a tanítványok elmennek a városba.
2. JELENET (7., 9—26). Egy asszony jó vizet meríteni. Párbeszéd indul meg Jézus és az asszony között.

Jézus: Adj innom !

Nő: Hogyan kérhetsz te zsidó létedre éntőlem inni, aki szamariai asszony vagyok? (9 b. az író magyarázó megjegyzése.)

Jézus: Ha tudnád az Isten ajándékát és hogy ki az, ki neked mondja : adj innom, talán te kérted volna őt és ő élő vizet adott volna neked.

Nő: Uram ! nincs is mivel merítened, a kút pedig mély, honnan vennél hát élő vizet? Csak nem vagy te nagyobb Jákob atyánknál, ki nekünk e kutat adta, melyből ő maga ivott és fiai és jószágai?

Jézus: Mindaz, aki e vízből iszik, ismét megszomjazik,

aki pedig abból a vízből iszik, amelyet én adok neki, soha többé nem szomjazik mindörökké, hanem a víz, amit én adok neki, az örök életre szökellő vízforrás lesz benne.

Nő: Uram, add nekem azt a vizet, hogy ne szomjazzam és ne járjak ide meríteni.

Jézus: Menj, hídd el az uradat és jöjj ide!

Nő: Nincsen uram.

Jézus: Jól mondtad, hogy nincs urad. Mert őt urad volt, és akid most van, nem urad; ezt igazán mondtad!

Nő: Uram! látom, hogy próféta vagy. A mi atyáink ezen a hegyen imádták Istent (mintegy a Garizim-hegyre mutat ujjával), ti pedig azt mondjátok, hogy Jeruzsálem a hely, ahol imádni kell.

Jézus: Hidd el nekem, asszony! hogy eljön az óra, mikor sem ezen a hegyen, sem Jeruzsálemben nem fogjátok imádni az Atyát. Ti azt imádjátok, amit nem ismertek; mi azt imádjuk, amit ismerünk, mert az üdvösség a zsidóktól van. De eljön az óra, és már itt is van, mikor igaz imádói lélekben és igazságban fogják imádni az Atyát, mert az Atya is ilyen imádókat keres magának. Lélek az Isten, és akik őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniok!

Nő: Tudom, hogy eljön a Messiás; mikor tehát eljön, kijelent nekünk mindent.

Jézus: Én vagyok az, ki veled beszélek!

3. JELENET (27—28). Néma jelenet: a tanítványok megérkeznek; csodálkoznak, hogy Jézus nővel beszél; a nő otthagyja vedrét és a városba távozik.
4. JELENET (29—30). A nő a városban: kihívja az embereket, hogy nézzék meg Jézust, nem ő-e a Messiás. Az emberek kimennek.
5. JELENET. «Eközben» a tanítványok és Jézus közt párbeszéd indul meg (31—38).

Tanítványok: Rabbi! egyél.

Jézus: Van nekem ennivalóm, melyről ti nem tudtok.

Tanítványok («egymásnak»): Talán enni hozott neki valaki?

Jézus: Az én eledelem az, hogy annak akaratát cselekedjem, ki engem küldött, hogy elvégezzem az ő művét. Nemde, ti azt mondjátok, hogy még négy hónap és eljön az aratás?

Ime, én mondom nektek : Emeljétek fel szemeteket és lássátok a szántóföldeket, mert már fehérek az aratásra. Az arató már jutalmát veszi, és termést gyűjt az örök életre, hogy együtt örvendjen a vető az aratóval. Mert abban igaza van a mondásnak, hogy más, aki vet és más, aki arat. Én aratni küldöttelek titeket, amit nem ti munkáltatok ; mások fáradoztak és ti azok munkájába állottatok be.

6. JELENET (39—40). Rövidített jelenet. A szamaritánus város lakói kérik Jézust, hogy maradjon náluk, Jézus enged kérésüknek ; sokan hisznek.
7. JELENET (41—42). Két nap múlva. A nőnek megmondják, hogy már nem az ő beszédének hisznek, hanem mert maguk is meggyőződtek Krisztus igazságáról.

b) A másik stílusforma a *vitabeszéddel összekapcsolt elbeszélés*. Erre két tiszta stílusú példa van : a 38 év óta beteg ember meggyógyításának eléggé drámai elmondása, utána kétszer akkora vita, amely ez alkalommal keletkezik (5). A másik az eucharisztia megígérése : először a két drámaian elmondott esemény (kenyérszaporítás, vizenjárás), majd kétszer akkora beszéd, amelyben folyton válaszol az Úr a zsidók ellenvetéseire (6). Megjegyzendő, hogy ez a stílusforma megvan az Apcs.-ben is. (A pünkösd elbeszélése 2, 1—13 + 14—42 és a béna meggyógyítása 3, 1—10 + 11—26).

c) A harmadik szentjánosi stílusforma : *egyidejű, laza összefüggésű* jelenetek. Jó példa 1, 19—51 a Keresztelő szereplése Jézus megérkezésekor és az első tanítványok elhivatása, amelyben tíz ilyen jelenet van : 19—23 a papok kérdése ; 24—27 a farizeusok kérdése ; 29—34 (egy nap múlva) a tanúságtétel ; 35—39 két tanítvány követi Jézust ; 40—41 a kettő közül András jelenti ezt fivérének ; 42 Simon Péter elhivatása ; 43—44 Fülöp elhivatása (egy nap múlva) ; 45—46 Fülöp jelenti ezt Natanaelnek ; 47—51 Natanael elhivatása.

c) Az *új* evangélium.

A negyedik evangélium nemcsak nyelvben és formahagyományokban tér el a synoptikusoktól, hanem új sok más tekintetben is.

1. Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy a negyedik evangélium *feltételezi* a synoptikus evangéliumok ismeretét. Különböztetve teljesen érthetetlen volna az az eljárás-módja, hogy nem mond el fontos dolgokat. Nincs meg nála az Úr gyermekségének története; az apostolok jegyzékét nem közli, mint elődjei, hanem 6, 71 mint mindenki által ismertekről beszél az apostolokról. Hiányzik a Péternek adott ígéret a főhatalomra nézve, míg a tényleges átadás megvan. Nem szól az Úr színeváltozásáról, holott ennek szemtanuja volt, amint ennek dacára nem szól az Olajfák-kertjében történt halál-tusáról sem. Az Oltáriszentség szerzéséről egy szót sem szól, pedig éppen ő hosszasan mondja el annak megígérését. Sok csodát tételez fel, mert csak hetet mond el; köztük egy ördögűzés sem fordul elő. A szenvedés története is gyökeresen új, más, mint a synoptikusoké. Pozitíve is észre lehet venni, hogy mennyit tételez fel olvasóitól, amikor Bethániáról megjegyzi, hogy «Mária és Márta faluja» (11, 1), amit csak akkor érthetünk meg, ha ismerjük Lk. szép elbeszélését a két nővérrel (Lk. 10, 38—42). Ehhez hasonló utalása a synoptikusok-elbeszélte utolsó vacsorára: «míg a vacsora tartott» (13, 2).

2. Egyáltalában csak öt olyan perikópája van, amely a synoptikusoknál is előfordul és ezeket is azért közli, hogy az evangéliumi történetet *jobban megértesse*.

1. A kereskedők kiűzését a templomból (2, 13—16) azért mondja el, mert a synoptikusok akkor közlik, mikor az Úr a halál húsvétjára érkezik meg Jeruzsálembe. Ez az esemény azonban nem akkor történt, hanem Jézus nyilvános életének első húsvétján. A synoptikusok — nem

törekedvén kronológiai, hanem pragmatikus sorrendre — azért hozzák itt, mert ők Krisztusnak csak utolsó húsvétját beszélik el.

2. A csodás kenyérszaporítást (6, 1—13) és az utána való éjjelen történt vizenjárás csodáját (6, 16—21) azért mondja el, hogy megértesse, mily nagy cél érdekében történtek ezek a csodák; az Eucharisztia szerzése nem lesz lehetetlen Annak, aki a természet urának mutatta magát. Erről a következményről a synoptikusok nem szólnak.

3. A bethániai lakomát azért mondja el (12, 1—8), hogy pontosan megállapítsa. Mt. 26, 2 ugyanis közli az Úr mondatát: «Tudjátok, hogy két nap múlva húsvét lesz»; a lakomát ellenben utána mondja el (26, 6—13) s így azt lehetne következtetni, hogy ez a lakoma azon a két napon történt. Ján. 12, 1 kijelenti, hogy «hat nappal húsvét előtt» történt.

4. A Jeruzsálembe való ünnepélyes bevonulást azért mondja el (12, 12—19), hogy az előzményét megértesse, amelyről a synoptikusok hallgatnak. Lázár feltámasztása miatt gyűltek annyian össze és ünnepelték az Urat, mikor ezen csoda után először jelent meg ismét Jeruzsálemben (12, 17 k.).

Jánosnak ez a már jelzett célja, hogy a synoptikusokat jobban megértesse, magyarázza meg, miért hangsúlyozza az ünnepi utakat Jeruzsálembe (l. a gondolatmenetben). A synoptikusok csak az utolsó húsvéton való szereplésről beszélnek s így azt a látszatot keltik, hogy Jézus csak akkor volt a szent városban. — Hasonló az eset a Keresztelőnél is. A synoptikusoktól ugyanis csak a Jordánban történt keresztelesekről hallunk; János megjegyzi, hogy két más helyen is keresztelt: keletre a Jordántól Bethániában, amely nem Mária és Márta faluja (1, 28), és Ainonban, a folyótól nyugatra (3, 23). Hasonlóképen egészíti ki a synoptikusokat, mikor elbeszéli András, Péter és János első elhívását (1, 35—39), míg a synoptikusok (pl. Mk. 1, 16—20) csak a második, végleges meghívást mondják el, amely azon-

ban az első nélkül lélektanilag érthetetlen volna, mert Jézus itt csak azt mondta nekik, miközben halásztak: Kövessetek engem, emberhalászokká teszlek titeket!

3. *Mi újat hoz* az evangélium a régiekkel szemben? Egyrészt fényt vet Jézusnak jeruzsálemi működésére, amelyből a synoptikusok csak az utolsó húsvétot közlik, János természetesen nem tagadja a galileai működést, sőt többször kifejezetten fel is tételezi (I, 43; 4, 43; 6, 1; 6, 59), sőt a pereait is (IO, 40). — Másrészt az Úrnak alakját istenibbnek, ragyogóbbnak festi, mint a synoptikusok. Nála is ember az Úr, aki éhez, szomjazik, lakomán résztvesz, könnyezik, meghal; viszont a synoptikusok is világosan kifejezésre juttatják, hogy Jézus az Isten fia, mégis kétségtelen, hogy Sz. János az Úrnak metafizikai istenfiúságát szebben és mélyebben fejezte ki. Az egész evangéliumban «moins d'histoire et plus de doctrine» (Lagrange): kevesebb a történelem, de mélyebb, bővebb a theológia, mint az elődöknél. Méltán nevezték a keresztény ókorban «pneumatikus» = lelki evangéliumnak.

d) *Az evangélium jellege.*

I. A negyedik evangélium *műfajával* külön kell foglalkozni. Vajjon ez az evangélium is olyan mű, mint elődjei vagy pedig más valami, amint azt sok racionalista állította? Az első, aki a racionalizmus következményeit teljes következetességgel levonta, D. Fr. Strauss volt (Das Leben Jesu, 1835). Szerinte is a Ján.-ev. nem hiteles, nem származik szemtanutól, hanem minden csodás esemény benne is mythos, mint a többi evangéliumban. A racionalizmus tovább épített ezen az alapon. H. J. Holtzmann (1893), majd az ő nyomán A. Loisy (Le quatrième évangile, 1903. 21921) kimondotta, hogy a negyedik evangéliumban nincs történeti elem, a szerző nem is akart történetet írni, hanem didaktikus, oktató

könyvet, amelyben a theológiai igazságokat részint Krisztus beszédeibe helyezte el, részint pedig *szimbolikusan* szemléltette allegóriák által. Az elbeszélte események ezek szerint a Ján.-ev.-ban nem történeti tények, hanem őskeresztény theológiai eszméknek allegorizálásai, jelképei.

Igy pl. a kánai menyegző nem valóban megtörtént esemény szerintük, hanem azt az igazságot akarja szimbolizálni, hogy az ószövetség már megszűnt és Krisztus újat hoz helyébe. A judaizmusnak nincs már bora = ereje, csak vize van. Krisztus anyja = az ószövetség jelképe, figyelmezteti erre Krisztust. Ám Jézus azt feleli: «Az én óráim nem érkezett még el», mert csak halálával tette le az új-szövetség alapkövét. Ám végre mégis megtette, amit szándékozott: a vizet borrrá változtatta; a bor, amelyet ekként adott, az ő megváltó vére, amely az ószövetséget beteljesítette.

Hosszabban manap már nem érdemes ilyen nézetekkel foglalkozni, ósdi racionalizmusuk annyira elavult. Csak gondoljunk arra, hogy más téren is mennyire csődöt mondott ez a szimbolikus, mythikus magyarázat. A homerosi eposzok világát, történetét, szereplő személyeit is ilyen szimbolikus mythosnak tartotta a racionalizmus (Cox és Max Müller), amelynek még történeti magva sincsen. Trója ostroma semmi egyéb szerintük, mint a fényesség erőinek a sötétséggel naponként újra kezdődő küzdelme: a sötétség szelleme (Paris) elrabolja az esthajnalt (Helénét). A görögök a világság hatalmasságát jelentik, vezérük Achilles, a Nap-hérosz; végül is legyőzik Tróját, amely a sötétség szimboluma. Amióta Schliemann 1871–3 ásatásaival kimutatta, hogy Trója valóban volt, hogy ostromolták és elpusztították; amióta napfényre kerültek a trójai királyok kincsei, a vár hatalmas falai, ezt a nézetet már elavultnak tekinthetjük. Újabb időkgig a legrégibb

babilóni királyokat is mythikus alakoknak tekintették, míg az 1919-i és 1924-i Tell el Obeidben végzett ásátások folyamán fel nem találtak egy templomot, melynek alapítási okmányából végérvényesen kitűnt, hogy valóban élő uralkodók voltak, mert a templom legrégebbi részeit Aannipadda, Mesannipadda fia építtette, aki Ur I. dinasztiájába tartozott.

Mit is akarhatott volna az evangélium szerzője olyan szimbólumokkal, amelyek sokkal nehezebben érthetők, mint ilyenek, a velük szemléltetendő igazságnál, tételnél. Ha ellenben egyszerű történeti elbeszélésnek nevezük őket, kétségtelenül érthetők. Furcsa volna az is, hogy az evangéliumot átvevő II. századtól kezdve a XIX. századig senki sem gondolt arra, hogy az evangélium ilyen tisztára allegorikus könyv. Maga a szerző is kizárja az események szimbolikus értelmezését, mert ő is evangéliumot akart írni, ezért gondoskodik a synoptikusok megértetéséről; művében ezért tételezi fel őket annyira, hogy a Ján.-ev. úgy olvasható, mint a megelőző evangéliumoknak hallgatólagos, de ünnepélyes megerősítése (Meyenberg: *Leben-Jesu Werk* II, 1926. 585). Az evangélium elárulja, hogy olyan műfajú könyv akar lenni, mint a synoptikusok, azaz evangélium.

2. A mű jellegét meghatározó tényezők közül első a *cél*, amelyet könyvével el akart érni. Erről az evangélium maga nyilatkozik: «Ezek megírtak, hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, az Isten fia, és hogy híven, éltetek legyen az ő nevében» (20, 31).

Amint tehát Mt. saját környezete, a zsidók számára megírta az első evangéliumot, mint a Messiás apológiáját, úgy írta meg nemzedéke számára, mint *Krisztus-apológiát*, János is az ő evangéliumát. Az ő nemzedékének szükségletei voltak az eretnekségekkel való leszámolás és a Krisztus-hit tartalmi elmélyítése. Ezért János Krisztus-apológiáját egyrészt *polemikus* célzattal írta

korának eretnekei ellen, amit már bebizonyítottunk (l. fönn 213—7. l.).

Másrészt azonban *pozitív* célja is volt vele : a *Krisztusba* vetett *hit* elmélyítése, amit azzal ért el, hogy Krisztus istenfiúságát, Istentől küldöttségét bizonyította. Ez a bizonyítás nála elsősorban a «jelek» (σημεία) és «cselekedetek» (ἔργα), azaz a csodák által történik, amelyek közül azonban a legjellegzetesebbeket választja ki csupán, hogy azokat annál szemléletesebben, drámaian adja elő és így igazolják Krisztus istenségét. A «jelek» alkotják tehát azt a sziklatalapzatot, amelyen a hit épületének fel kell emelkednie. Céljának még tüzetesebb kidolgozását, Krisztus istenségének még mélyebb megokolását az Úr beszédeinek, oktatásainak közlésével éri el. A szentjánosi Krisztus-könyv pozitív fő célját, az Úrba vetett hitnek erősödését kettős eszközzel éri el : a «jelek» részletesen kidolgozott elmondásával és az Úr erre vonatkozó tanításának közlésével.

2. A mű jellegét meghatározó másik tényező annak *olvasóközönsége*. Mivel történetileg tudjuk, hogy János Kisázsiában élt és működött, hogy az ottani eretnek-ségeket tartja szeme előtt, természetesnek találjuk, hogy elsősorban a kisázsiai, túlnyomórészt hellenistákból, pogánykeresztényekből álló egyházak számára írta evangéliumát. A mű maga árulja ezt el. Hogy nem hitetlen *zsidók* számára — vagy azok ellen — írta, azt már egyedül az a tény is bizonyítja, hogy a Ján.-ev. használja először a «zsidók» (Ἰουδαῖοι) elnevezést ellenséges értelemben : hitetlen, nemkeresztény zsidók (l. pl. 5, 16 ; 7, 13 ; 8, 22).

A *hellenisták* szellemi színvonalát tartotta szem előtt evangéliuma megírásánál, ezért alkalmazza a korabeli filozófiából (különösen Philonból) jól ismert Logos-fogalmat arra, akire az legmagasabb és egyetlen igaz értelemben ráillik, a második isteni személyre. Ezért magyaráz

meg nemzsidóknak érthetetlen dolgokat és fordít le minden arám szót.

1, 38: «Rabbi! (amit mesternek értelmeznek)»; 1, 41: «Messiás (minek jelentése Krisztus)»; «azon a helyen, melyet köemelvénynak (Lithostroton) neveznek, héberül pedig Gabbathának», «kiment az úgynevezett Koponya-helyre (Κρανίου τόπος), melyet héberül Golgothának mondanak» (19, 13—17).

Megmagyarázza pl., hogy mikor Jézus Judeát elhagyta és Galileába tartott, akkor Szamarián kellett átmennie (4, 4), amit minden zsidó, sőt palesztinai jól tudott. Szükségesnek tartja olvasói miatt megjegyezni, hogy a «zsidók nem érintkeznek a szamariaiakkal» (4, 9). A sátoros ünnepről megjegyzi, hogy az a zsidóknak ünnepe (7, 2). Mikor Jézus temetésénél elmondja, hogy testét gyolcslepelbe göngyölték, illatszerek közé, hozzáteszi: «ahogy a zsidóknál szokás temetni». (19, 40).

Elsősorban *keresztényekre* gondolt a mű megírásánál, mert a prologus szava: «Mi mindnyájan az ő teljességéből vettünk» (1, 16) ezt mutatja, továbbá, hogy egyes héber, illetve arám szavakat nem fordít le (amen, hosanna, pascha), nyilvánvalóan azért, mert az I. század végén már liturgikus használatban voltak, amint azt már a Didachéból látjuk.

3. Az evangélium megírásának *idejét* csak megközelítően állapíthatjuk meg. Bizonyos, hogy a synoptikusok után íródott, mert azoknak ismeretét feltételezi. Az apostolfejedelmek halála után, mert Sz. Péter halálát is feltételezi (21, 19). Jeruzsálem már elpusztult (70), mikor írt: Bethánia, amely pedig falu, «Jeruzsálem közelében volt (ἦν) 15 stadionnyira». Hasonlóképen a kert, ahol elfogták, a másik kert, ahol eltemették, csak «volt» (18, 1; 19, 41), tehát feltételezi, hogy mindez eltűnt, mikor a várost és környékét Titus seregei fel dúlták. Tehát mindenképen 70 után írta evangéliumát és valószínűleg még ennél is későbben, mert már kifejtett

szektákat kell feltételeznünk. Nem lehet tudni, hogy a patmosi számkivetés előtti vagy utáni időre kell-e gondolnunk. Az evangélista 98—100 körül halt meg, 96 után tért vissza Ephesosba (Nerva 96—98 uralma alatt). Így, ha a Patmos utáni időre gondolunk, János késő vénségében írta volna meg evangéliumát, amint ezt késői (IV. századi: Epiphánios, Hieronymus) hagyomány mondja is. Ezt azonban kevésbé valószínűnek tartjuk, mégpedig azért, mert a II. század elején az evangélium már közismert volt. Ignatios, Antiocheia harmadik püspöke, aki 107-ben Rómában halt vértanúhalált, már kétségtelenül ismeri; leveleiben az evangélium egyes fordulatait használja («Isten lelke tudja, honnan jó, hová megy»; «az Úr az Atya nélkül semmit sem cselekedett»; a Logos említése mind csak az evangélium ismeretével lehetséges, v. ö. I, 1; 3, 8; 5, 19). Így tehát azt tartjuk, hogy az evangélium megírásának ideje 80—90 közé helyezendő.

4. A helyre vonatkozóan van történeti hagyomány. Irenaios szerint *Ephesosban* írta az apostol evangéliumát. Patmosra épen ezért nem lehet gondolni (F. X. Patrizi, 1853); de azért sem, mert csak Prochoros említi ezt (III. század), aki a Jel. hitelességét tagadta s így, hogy az apostol Patmosban mégis írt legyen valamit, az evangélium megírásának helyét oda tette át. Újabban Antiocheiára is gondoltak, de csupán azért, mert az Ignatios-féle levelek már ismerik az evangéliumot. Erre a véleményre legfeljebb csak akkor volna szükség, ha az evangéliumot valóban 96—98 körül írta volna az apostol.

e) Az evangélium hitelessége.

1. Az evangélium *irodalmi hitelességét* történeti úton, külső érvekkel már megállapítottuk. Mit szól ehhez maga az evangélium? Ha valóban igazuk van a II. századi íróknak, akik az evangéliumot Jánosnak, az apostolnak

tulajdonítják, akkor az evangélium nem mond ennek ellent. És így is van a dolog: nemcsak, hogy nem mond ellent, hanem — mint Mk. és Lk. evangéliumainál — az evangélium vizsgálata meggyőző bennünket arról, hogy valóban az írta, akinek tulajdonítják. A *belső érveket* legkimerítőbben M. Lepin tárgyalta, a szerzők őt szokták ebben követni (*L'origine du quatrième évangile*³, Paris, 1910, 285—493). Ezen *belső érveket* ő következőképpen csoportosítja.

a) A szerző *zsidónak* mutatkozik. Az evangélium irodalmi jellegén is meglátszik, hogy *szemita* írta (l. fönn 230. l.). A zsidó származásra vall az ünnepek ismerete (sátoros ünnep 7, 2; «a nagy ünnep» utolsó napja 7, 37; a templomszentelés évfordulójának ünnepe, amely télen van 10, 22; a húsvét ünnepe előtt sokan Jeruzsálemben vonulnak, hogy megszenteljék magukat 11, 55; a húsvét előtti nap a «készületnap» 19, 14). — Tisztában van a zsidó szokásokkal, amelyeket — mint láttuk — magyaráz is. Jól ismeri a jeruzsálemi templomot, hogy oda «felmenn» kell, hogy «salamoni oszlopcsarnoka» van (10, 23); ismeri a gazophylakiont (8, 20), azaz azt a helyiséget a nők udvarában, ahol a rabbinikus irodalom szerint 12 persely állott az adományok befogadására.

b) A szerző *palesztinai* zsidónak mutatkozik, nem hellenista, arámul már nem tudó zsidónak. Ezt az bizonyítja, hogy hazáját jól ismeri és hogy az eredeti héber nyelvű ószövetségben jártas, holott a nem palesztinai zsidók csak a LXX-t, a görög fordítást ismerik.

Pontos különbséget tesz a két Bethánia között, amelyek közül az egyik a Jordánon túl van, a másik Jeruzsálem mellett (1, 28; 11, 1.18). Kánát a galileai Kánának mondja (2, 1), hogy az Aser-törzsebelitől megkülönböztesse. Ismeri a Genezáret-tavát, amelynek közepéről azt mondja, hogy a parttól körülbelül 25—30 stadionnyira van (6, 19 körülbelül 5 km), ami megfelel a valóságnak. Egyedül

ő említi Bethesda- és Siloe-tavait Jeruzsálem mellett (5, 2 ; 9, 7).

Az ószövetséget 16 esetben idézi. Háromszor a héber szöveg szerint idéz, mint pl. 19, 37 : «Látni fogják, hogy kit szúrtak keresztül», Zakariást (12, 10) annak héber szövege szerint idézi, azt fordítja görögre és nem használja a LXX-t, mely Zakariásnak ezt a helyét másképpen fordítja («reám fognak tekinteni, amiatt, hogy kigúnyoljanak»). Három esetben a LXX szövegét a héber szerint javítva idézi ; a többi esetben a LXX és a héber között nincs eltérés.

c) A szerző az *apostolok közé* tartozott, mert nagyon jól ismeri az apostolokat, gondolkodásmódjukat, tudja, mit beszéltek az Úrral, mikor más nem volt jelen, sőt az Úrnak lelkébe is enged itt-ott bepillantást (E. Ruffini, *Introd.* 296 s. p.).

Tudja pl., hogy az apostolok csodálkoztak, mikor látták, a Mestert növel beszélni ; az apostolok megrémülnek, mikor Jézust megpillantják a távon járva ; a tanítványok nem értették meg a Messiásra vonatkozó ószövetségi jóslatok beteljesülését, csak miután már Krisztus megdicsőült ; senki sem értette az utolsó vacsorán Jézusnak Júdához intézett szavait (4, 27 ; 6, 19 ; 12, 16 ; 13, 28).

Tudja azt, hogy mit beszéltek az apostolok az Úrral, mikor más nem volt jelen ; a szamariai asszony történetében a kútnál (4, 31. 33) ; Lázár halálakor (11, 8. 12. 16) stb.

Néha az Úr lelkébe is enged bepillantást : mikor Jézus Lázár sírja előtt áll és látja Máriát, valamint másokat sírni, «lelke megindult és megrendült», «ismét belsőleg megindult» (11, 33. 38) ; hasonlóképpen az utolsó vacsorán is «megrendült lelkében» Jézus (13, 21).

d) Az író *maga* Sz. János apostol. A mű zárószava (21, 24) kijelenti, hogy a könyv írója az a «tanítvány, akit szeretett Jézus» s aki a mű végén még szerepel (21, 20), aki az utolsó vacsorán is Jézus keblén nyugodott (13, 23), akire Jézus a kereszten édesanyját bízta (19, 26). Ha ez a zárószó nem is származnék Sz. Jánostól,

ha még az ő tanítványai sem tették volna oda, hanem más, tudatlan emberek, a mű maga is elárulná, hogy a Jézus-szerette tanítvány a könyv írója. Mert mindenkit megnevez, csak épen az ő nevét hallgatja el, ennek pedig csak az az értelme lehet, hogy az első olvasók jól tudták, ki volt az a kedves tanítvány, aki szerénységből elhallgatja a nevét és míg mind a három synoptikus említi János apostol nevét, épen a negyedik evangélium ezt egyszer sem teszi.

Különben magunk is megállapíthatjuk, hogy *ki* volt az író, azaz szeretett tanítvány. Mindenekelőtt biztos, hogy apostol volt, amit a könyv *szerzőjéről* már tudunk, de a szeretett tanítványról is megállapíthatjuk, mert ott volt az utolsó vacsorán, amelyen csak az apostolok vettek részt (Lk. 22, 14). Nyilvánvalóan a három kedves apostol közül való volt, akiket különösen szeretett az Úr; annál is inkább, mert az Úr színeváltozására céloz I, 14: «és láttuk az ő dicsőségét». A három közül Péter nem lehet ez, mert a «szeretett tanítvány» megkülönbözteti magát tőle (az utolsó vacsorán beszél Péterrel, vele együtt megy az Úr sírjához, a Genezáreti-tó melletti jelenésnél együtt vannak 13, 23 k; 20, 2; 21, 7. 20). Jakab szintén nem lehet, mert mindkét Jakab az evangélium megírásának ideje előtt már meghalt (az idősb 42—44, az ifjabb 62—63), márpedig tudjuk, hogy az író azonos a «szeretett tanítvánnyal.» Így tehát csak János marad, mint szeretett tanítvány. Ezt mindjárt megerősíti az, hogy míg a synoptikusok mindig «Keresztelő» Jánosnak mondják az Úr előhírnökét azért, hogy János apostoltól megkülönböztessék, épen a negyedik evangélium a Keresztelőt mindig (19-szer) csak egyszerűen «Jánosnak» nevezi. Csak akkor tehetette, ha ő volt az író és feltételezhette, hogy ezzel az első olvasók tisztában voltak és ezért feleslegesnek tartotta a Keresztelőnél a megkülönböztető címet kitenni.

Ezek után tehát világos, hogy az evangélium vizsgálata fényesen igazolja a hitelességre vonatkozó történeti érveket.

2. Az irodalmi hitelességhez tartozik az *egységesség* kérdése is. A Ján.-ev.-nál ezt feleslegesen igazolni. Annyira világos, hogy ugyanaz a nyelv, azonos stílári tulajdonságok, egyező alapgondolatok találhatók az egész műben s így józan ésszel csak egy szerzőnek lehet tulajdonítani.

Két kérdést azonban fel szoktak ezzel kapcsolatban vetni. Vajjon a *házasságtörő asszonyról* szóló perikópa (7, 53—8, 11) hiteles-e, azaz Sz. János-e ennek is a szerzője? Az kétségtelen, hogy ez a perikópa is a sugalmazott Szentírásba tartozik, annak része, mert erről az Egyház a trienti zsinaton nyilatkozott (l. fönt 57. l.).

A legtöbb kutató a perikópát nem tartja Sz. János alkotásának, mert a legrégebb kéziratokban (Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus) és sok másban hiányzik; hasonlóképen némely fordítások sem tartalmazzák; a szentatyák jórésze vagy nem idézi sohasem, vagy egyenesen összekapcsolja Ján. 7, 52-t 8, 12-vel.

A hitelesség mellett szól azonban, hogy Papias művében ez a perikópa is szerepelt, mint a Ján.-ev. része, amint Mahbüb arab püspök (X. század) erről tanuskodik. Úgy gondoljuk, hogy azért hagyta ki sok kódexmásoló a perikópát, mert nem kedvezett a II. században már felbukkanó rigorista keresztény törekvéseknek (ezeket követte Tertullianus is), amelyek nem akartak a házasságtörőknek és a paráználkodóknak bűnbocsánatot adni.

A másik kérdés, hogy az ev.-ot *mások adták-e ki*; nem maga Sz. János, hanem tanítványai. Ezt arra szokták alapítani (pl. P. Feine: Einl.³ 98—100), hogy 20, 30 k. már rendes könyvzáradék; 21, 24 k. pedig újabb záradék, ahol a 24. v.-ból világosan a szentjánosi tanítványok köre szól hozzánk: «Ez az a tanítvány, aki bizonytságot

tesz mindezekről és ezeket írta, és *tudjuk*, hogy igaz az ő bizonyossága». Ezért sokan a 21. fej.-et a tanítványok alkotásának, az egész evangéliumot pedig az ő kiadásuknak tartják.

Kétségtelen, hogy 20, 30 k. záradéknak készült. Ám a 21. fej.-et is maga az apostol írta a könyvhöz azért, hogy megmagyarázza a benne közölt elbeszéléssel, hogy hamis az ő halhatatlanságáról költött mese, az Úr nem ezt ígérte neki. Bizonyítja ezt a fejezetnek teljesen szent-jánosi stílusa. A 24—25 v.-et írhatták épen a tanítványok is, de ez csupán a 24. v. többes száma miatt («tudjuk») még nem valószínű, mert már a 25. v. író alanya egyes számban beszél («azt vélem»).

3. Miután már be van bizonyítva az evangélium irodalmi hitelessége, a *történeti hitelesség* önként következik belőle, mert az elbeszélt eseményeknek az evangéliumíró szemtanuja volt és mert láttuk, hogy történetet akart írni, nem allegóriát (l. fönt 236 k. l.). Néhány kérdésben mintha ellentmondásba keverednék a synoptikusokkal, valójában azonban csak kiegészíti őket, hogy félre ne értsék. A látszólagos ellentmondásokat mind meg lehet oldani több-kevesebb valószínűséggel, akárhányszor különböző hipotézisek segélyével ; így pl. az Úr nyilvános működésének időtartamáról, az utolsó vacsora idejéről szóló kérdést, amelyeket azonban nem ismertethetünk.

Csak a negyedik evangélium *beszédeinek* történeti hitelességét vegyük szemügyre. Kétségtelen, hogy ezek a beszédek Jézusnak a synoptikusoknál közölt beszédeitől stílus dolgában eltérnek, kevésbbé népszerűek, elvontabbak ; Sz. Jánosnál az Úr mindig magáról beszél. Amellett az evangelista is ugyanebben a stílusban ír, a Keresztelő is ugyanebben a stílusban beszél (3, 27—36). Ezért már Strauss óta a Ján.-ev. beszédeit igen sok racionalista az író theológiai elmélkedéseinek tartja, amelyeket Krisztusnak szájába adott.

Nem egészen kielégítő a több konzervatív kutató részéről adott felelet, hogy a szentjánosi beszédek azért más stílusúak, mert Sz. János a jeruzsálemi szerepléseket mondja el, ahol írástudók és műveltebb emberek előtt beszélt s így hozzájuk alkalmazkodott, míg az egyszerű galileai népnek népszerűen beszélt. A samaritán aszszony ugyanis bizonyosan a nép egyszerű gyermekeiből került ki és Krisztus épen olyan módon beszél vele, mint az egész evangéliumban.

Ezért azt kell tartanunk, hogy az evangelista Krisztus beszédeit saját stílusában mondja el, amihez hozzájárul még az is, hogy görögül mond mindent, amit az Úr eredetileg arámul mondott. Nem szabad amellet felednünk, hogy más témákról van szó a negyedik evangéliumban, mint a synoptikusok beszédeiben és ez szintén érthetővé teszi a stíluskülönbséget. János Krisztusa azért beszél többet önmagáról, mert Jánosnak célja Krisztus istenségének, isteni küldetésének bizonyítása volt és céljának megfelelően elsősorban Krisztus ezirányú beszédeit közli. Valószínű, hogy sokszor az evangelista a beszédnek csak foglalatát adja, néha talán különböző alkalmakkal mondott beszédek részeit köti egybe.

Mindez a történeti hitelességgel nem ellenkezik. Azt ellenben kétségtelennek kell tartanunk, hogy értelmét tekintve minden egyes kijelentést, amelyet János az Úrral mondat, Jézus valóban mondotta is. Hogy hogyan tudta János a részben hosszú beszédeket megjegyezni, nem csodálatos, ha meggondoljuk, hogy Keleten egész irodalmakat tartottak meg századokon át pusztán emlékezetben, mint pl. a rabbinikus irodalmat, a hinduknál a Védákat.

4. Sz. János levelei.

a) *Az első levél.*

1. Az első levél *címzetteiről* nem tudunk semmi bizonyosat, mert a levélnek nincsen episztoláris kezdete, hanem anélkül kezdődik, mint a zsidókhoz írt levél is. Ettől különbözően azonban I. Ján.-nak még levéljellegű befejezése sincsen. Valószínű, hogy a címzettek, akiknek Sz. János a levelet szánta, ugyanazok, mint az evangélium olvasói, mert az eretnokségek, amelyeket szem előtt tart, az evangéliummal támadott eretnokségek (l. fönn 214—71.) és ugyanazon gondolatokat is tartalmazza a levél. Kétségtelen, hogy az olvasóközönség pogánykeresztyényekből tevődik össze, amint ezt az intelem mutatja: «Fiacskáim, őrizkedjete a bálványoktól» (5, 21).

Az V. századtól kezdve Nyugaton sok szentatyánál I. Ján. a *parthusokhoz* írt levélnek számít; először Sz. Ágoston említi ezt. Ez a késői hagyomány azonban nem megbízható, mert semmi nyoma sincs, hogy Sz. János a parthusok között működött volna. Mivel Alexandriai Kelemen a II. levélről azt mondja, hogy «szűzeknek» (parthenos) írta az apostol a látszólagos női címzett miatt (Eklekté), ezt a címet talán átvitték az I. levélre, amelynek nem volt címe. Mikor a latinok ezt a címet átvették («ad parthenos»), csakhamar népetymológia útján «ad Parthos»-t csináltak belőle.

2. A levélnek szorosan keresztülvitt *anyagelrendezése* nincsen.

A *bevezetés* (1, 1—4) arról szól, hogy az író tanúságot akar tenni levelével a megnyilatkozott életről. — *Isten a világosság*, semmi sötétség sincsen benne, a híveknek pedig a világosságban kell járni, és ezért meg kell tartaniok Isten parancsait (1, 5—2, 6). — Még mindig sötétségben van és nem jár a világosságban, aki a felebaráti szeretet «új parancsát» nem teljesíti (2, 7—11). — Ne szeressék a világot, sem azt, ami a világon van (2, 12—17). — Őrizkedjenek az antikrisztusoktól, azoktól, akik félrevezetik őket (2, 18—28).

Isten igazságos és ezért kerülni kell a bűnöket, igaznak és igazságosnak kell lenni (2, 29—3, 9); törekedni kell a legtökéletesebb testvéri szeretetre (3, 10—24). El kell fordulni a hamis prófétáktól, az eretnek tanítóktól (4, 1—6).

Isten a szeretet; aki a szeretetben megmarad, Istenben marad és Isten öbenne. Ezért tehát szeretni kell a felebarátot, mert Isten annyira szeretett bennünket; szeretni kell Istent, mégpedig elsősorban a parancsolatok megtartásával, mert «Isten előbb szeretett minket» (4, 7—5, 4). — A világot le fogják győzni a hívek, ha hisznek Krisztusban (5, 5—13), ha teljesen bíznak benne, imádkoznak hozzá (5, 14—17). 5, 18—21. *befejezés.*

A levélnek *céljáról* két helyen is nyilatkozik az író: «Ezt azért írom, hogy tudjátok, hogy örök életetek van, kik hisztek az Isten fia nevében» és «Ezt azért írjuk nektek, hogy örüljeteek és a ti örömeitök teljes legyen» (5, 13; 1, 4). Tehát ugyanazt akarja bizonyítani, amit az evangéliumban, vagyis Krisztus istenségét, ugyanúgy szembe száll a tévtanítókkal is. A levél mindössze egyet ad hozzá az evangéliumhoz: míg a levél a Krisztusra vonatkozó dogmatikus gondolatokat csak mintegy kivonatossan közli, addig jobban levonja a gondolatnak etikai következményeit, mint az evangélium. A levél így az evangéliummal rokon és azt szépen kiegészíti. Megható az a szívből szóló hang, amellyel a hívekhez szól. Folyton észre lehet venni, hogy az író lelkében teljes már a Krisztusban való öröm, amelyet olvasóinak kíván.

Tetszetős B. H. Streeter hipotézise (The four gospels², 470), hogy I. Ján. semmi más, mint *kísérőlevél* az evangéliumhoz. Az új evangéliumot ugyanis el kellett terjeszteni egyelőre Kisázsia összes városaiban, a kisebbekben is. Így lesz érthetővé, hogy a levél miért követi szántszándékkal az evangéliumot, ezzel annak általános álláspontját és tanításait, polemikus irányát ismerteti és ajánlja. Valószínűnek vehetjük ezért, hogy a levél az evangéliummal egy időben és egy helyen kelt.

3. I. Ján. *hitelességét* már külső, történeti okfejtéssel bebizonyítottuk (l. fönt 222—5 l.). A levélnek tartalma ismét fényesen igazolja a külső érveket. Az I. levél ugyanis annyira közel áll az evangéliumhoz, hogy szinte kivétel nélkül ugyanazon szerzőnek tulajdonítják a két művet, még ha azt nem is tartják Sz. János apostolnak.

Csekély eltérésekkel ugyanaz a szókincs; a nyelv, a stílus megegyezik az evangéliuméval; különösen a mellérendelő mondat szerkesztés jellemző.

Főképen azonban a szentjánosi gondolatvilág hatja át annyira a levelet, hogy nem is lehet más szerzőnek tulajdonítani. Ilyen szentjánosi gondolatok s azoknak kifejtései: a testté lett Istenfiában megnyilvánult Isten világossága, élete, szeretete, amely a keresztényeket arra ösztönzi, hogy ezt a szeretetet viszonszeretettel hálálják meg, a világot győzzék le. A hívő Istenből születik, Istennek gyermeke lesz. Megtaláljuk a jellemző szentjánosi ellentétes fogalompárokat: világosság — sötétség; Isten gyermekei — az ördög gyermekei; gyűlölet — szeretet; igazság — hazugság.

A levél szerzője nem árulja ugyan el a nevét, de ő is szemtanúja volt Krisztus életének (I, 1—3, 5). Mivel ugyanannak kellett írnia, aki az evangéliumot írta, ez a szerző a belső érvelés szerint is csak Sz. János evangélista lehet.

b) A II. és III. levél.

I. Ez a két kicsi levél (az első 12, a második 14 versből áll) egybetartozik. Mindkettőnek kifejezett levéljellege van.

II. JÁN. *Címzettjei* «a választott úrnő (eklekté kyria) és gyermekei». Voltak, akik Eklekté vagy Kyria nevű asszonyra gondoltak. Ez azonban nem valószínű, mert ilyen női neveket nem ismerünk. Már csak azért sem gondolhatunk meghatározott nőre, mert 12-ben üdvözlük a címzettet «az ő kiválasztott nővérének» fiai (adelphé eklekté) s így a nővér neve is Eklekté lett volna. Biztosra vehet-

jük, hogy egy meghatározott kisázsiai egyház az az úrnő. A metafora alapja az, hogy Sz. Pál szerint az Egyház Krisztusnak, az Úrnak = a Kyriosnak jegyese (Eph. 5, 22) s mint ilyen nevezhető Kyriának. A II. század közepén Hermas «Poimén» (Pásztor) című műve gyakran nevezi Kyriának az Egyházat. A «kiválasztott» (eklekté) cím I. Pét. 5, 13 alapszik, egészen ebben a formában használja e címet antiocheiai Sz. Ignatios egy meghatározott Egyházzal.

III. JÁN. *Címzettje* «a szeretett Gaios (= Caius), akit igazán szeretek». Többször szerepel ugyanilyen nevű ember az Apcs.-ben és a szentpáli levelekben, de ez az antik korban oly gyakori név volt, hogy a címzettet elegendő alappal nem azonosíthatjuk egyik újszövetségi viselőjével sem.

2. II. JÁN. bevezetése üdvözli az úrnőt, akit mindenki szeret, aki az igazságot megismerte (1—3). Ezután a felebaráti szeretetre buzdít és Isten szeretetére, amely az ő parancsolatainak megtartásából áll (4—6). A csalókat, akik nem vallják, «hogy Jézus Krisztus testben megjelent», kerülni kell, nem szabad a házba befogadni, sőt még üdvözölni sem szabad őket (7—11). 12. befejezés.

III. JÁN. A címzés után (1) az író hálát ad, hogy Gaios igazságban jár, amint a tőle vendégszeretően fogadott testvérek ezt neki jelentették (2—8). Ezután Diotrephesről szól, aki «szeret első lenni», és aki miatt nem ír az egyháznak, hanem Gaiosnak. Az író nem fogadja be, gonosz szavakat fecseg ellene, a testvéreket (az összefüggés szerint valószínűleg az írótól küldötteket) sem fogadja be, sőt azokat, akik befogadták őket, kizárta az egyházból (9—11). Ezután Demetriost ajánlja (12), aki talán ilyen vándorló apostol volt. 13—14 befejezés, amelyben megígéri, hogy személyesen is meg fog jenni.

II. JÁN. *Célja* a következő lehet. János meghallotta, hogy azok az eretnekek, akik ellen az evangélium és az I. levél küzd, veszélyeztetik az illető egyházat. Ir tehát

nekik, figyelmezteti őket, hogy még szóba sem álljanak velük.

III. JÁN. *célját* Streeter feltevése világítja meg (471 p.). Szerinte kétségtelennek tarthatjuk, hogy mikor az új evangélium megjelent, sokan voltak, akiknek nem tetszett. Ilyen hyperkonzervatívek mindig akadnak. Mivel az evangélium valóban «új» volt, nagyon különbözött elődeitől, amelyeket már 3—4 évtizede ismertek és olvastak az istentiszteletek alkalmából; voltak, akik az új evangéliumban is az új eszmeáramlatoknak tett engedményt láttak és így azt elvetették. Streeter szerint III. Ján. erre a harcra vet röpke fényt. Diotrephes, az illető Egyház püspöke is ilyen hyperkonzervatív volt; János küldötteit kizárta, sőt «új» tanai miatt János ellen beszélt. Valószínűnek tartjuk, hogy I. Ján. ugyanennek az Egyháznak szólts így III, 9-ben erre a levélre hivatkozik az apostol. Könnyen meglehet, hogy Diotrephes szemforgató módon épen a II. levélre hivatkozott, mikor a vándorapostolokat kikergette (II, 10 k.), akiket azután a Jánoshoz hű maradó Gaios fogadott be házába.

A két levél ezek szerint *időben* minden valószínűség szerint közel áll egymáshoz. H. H. Wendt megállapítása szerint (ZnW 21 [1922] 140—6, 23 [1924] 18—27) lehetségesnek tarthatjuk, hogy II., III. az I. levél előtt íródott. Az I. levél egy szakasza ugyanis (2, 12—14) legjobban úgy értelmezhető, hogy az egy előbbi levélre utal: «*Irok* nektek (γράφω ὑμῖν), fiacskáim, ... *irok* nektek atyák, ... *irok* nektek, ifjak ... *Irtam* nektek (ἔγραψα ὑμῖν) gyermekeim ... *irtam* nektek, atyák ... *irtam* nektek, ifjak ...» Nem valószínű azonban szerintünk, hogy itt II. és III.-ra utal, mert ezek a levelek meghatározott egyháznak, illetve személynek szólnak, I. ellenben egész jellege szerint körlevél. Igv legfőljebb egy elveszett levélre céloz Sz. János, bár mi azt tartjuk, hogy az I. levél ezen idézett helyén az evangéliumra utal.

3. A levelek írója «idősebbiknek» (presbyteros) mondja magát. A történeti hagyomány Sz. János apostolnak tulajdonítja e leveleket. A levelek maguk (belső érvek) feltétlenül igazat adnak ennek: II. és III. írója az, aki az I.-et is írta, következésképpen az evangélium szerzője, Sz. János apostol.

II. JÁN. beszél az új parancsról, arról a parancsról, melyet kezdettől fogva hallottak (6), az igazságban járásról (4), arról, hogy a szertete abban áll, hogy Isten parancsai szerint járjunk (6); aki megmarad a tanításban, azé az Atya meg a Fiú is (9): mindezek az I. levél gondolatai, amint az eretnek tanítók is ugyanazok (7), még az antikrisztus nevet is megkapják.

III. JÁN. először is II. által kapcsolódik I.-hez s így az evangéliumhoz (II, 12 = III, 13 jellegzetes levélzáradékával). III.-ban alig van dogmatikus tartalom; mindazonáltal ebben a gyakorlatias levélben is megvannak a jellegzetes szentjános-i kifejezések: «az igazságban járni» (3 k.); «aki jót cselekszik, Istenből van, aki rosszat tesz, nem látta Istent» (11); «bizonyosságot teszünk és te tudod, hogy a mi bizonyosságunk igaz» (12).

5. A Titkos Jelenések könyve.

Az újszövetségi könyveknek sorrendben, de valószínűleg időrendben is utolsó könyve s így az egész Szentírás fináléja, záróakkordja ez a hatalmas perspektívákat feltáró könyv. Címe *Apokalypsis*: kinyilatkoztatás ('Αποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ.) Bevezetőül először a könyvnek műfajával kell foglalkoznunk.

a) Az *apokalyptikus műfaj*.

1. *Apokalypsis* névvel ruházunk feloly zsidó vagy keresztény eredetű és jellegű műveket, amelyek kinyilatkoztatás formájában a jövőndőt, főképen azonban a világ végén történő dolgokat írják le.

A nevét ez a műfaj Sz. János művétől kapta, amely azonban nem mint műfajelnevezést használja még azt. Az első, aki tudományosan foglalkozott az apokalyptikus irodalommal, F. Lücke volt (1832). A műfaj már Izrael prófétáinál kezdődik. Már Izajás, Jeremiás, majd a VI. században különösen Ezekiel, Dániel és Zakariás műveiben találunk apokalyptikus részleteket. Az apokalyptika, mint irodalom, különösen a II. századtól kezdve fejlődött nagyot a zsidóknál, amikor a nemzeti és vallási elnyomatás szomorú napjaiban a jövőből iparkodtak vigasztalást meríteni. Ekkor indul meg az apokryph, azaz szentírásutánczó, de nem sugalmazott apokalyptikus művek keletkezése. Ez az apokryph apokalyptika pseudonym, azaz álnév alatt dolgozó irodalom. Mivel korukban az volt a közmeggyőződés, hogy a prófétai inspiráció már megszűnt, a régi zsidó időknek nagy történeti személyiségeit állították ezek a késő epigonok művük szerzőjének. Így szerepel Henoch, Ábrahám, a 12 patriárka, Mózes, Salamon, Izajás, Jeremiás, Baruch, Ezdrás mint apokalyptikus könyvnek szerzője; a könyvek azután elvesztek és évszázadok, vagy évezredek múlva fedezték volna fel őket. Az apokalyptikusok a jövőről jövendöltek és hogy jövendölésüket hitelessé tegyék, az apokryph író koráig (pl. a Kr. e. II. század) elmúlt időt is mint jövendőt tüntették fel. Pontosan tudták természetesen, hogy mi történt abban az időben és a történeteket elmondották; hogy azonban a dolog feltűnő ne legyen, allegóriákat használtak. A szereplő személyeket pl. állatokkal jelképezték, az eseményeket természeti jelenségekkel vagy az állatoknak egymás közötti viaskodásával. Az apokalypsisek célja az volt, hogy korukat vigasztalják egyrészt a szebb jövő feltárással, másrészt pedig az elnyomó ellenség büntetésének leírásával. Ez a János-apokalypsiseben is megvan.

2. Mindazonáltal nagy különbség van az apokryph

apokalyptika és a Jelenések könyve, illetve általában a szentírási apokalyptika között. A leglényegesebb különbség az, hogy a szentírási apokalyptika valóban Istentől az egész emberiség számára adott kinyilatkoztatás, míg az apokryph apokalyptika nem az, bár elképzelhető, hogy némelyik szerző jóhiszemű volt. A szentírási apokalyptika továbbá nem pseudonym ; a Jel. is nem régi emberek nevével ékeskedik, hanem szerzője egyszerűen «Jánosnak» nevezi magát. A szentírási apokalyptika nem hosszú ideig titokban tartott és továbbra is titokban tartandó (esoterikus) irodalom ; épen pl. Jel. mutatja kifejezetten, hogy sok tekintetben nagy olvasóközönségre számít, sőt elrendeli a könyv felolvasását is (1, 3 ; 22, 16. 18). A szentírási apokalyptika nem mesterkélta ; nem túlterhelt, mint az apokryph apokalyptikus irodalom sok képviselője ; nem foglalkozik csillagászati, kozmológikus kérdésekkel, mint némely apokryph.

3. Az apokalyptika *stílusformái* azonosak. Az apokryph apokalyptikusok ebben ugyanis ószövetségi csapásokon haladtak, amint ezt a Jel. is megtette. Ezek a stílusformák a következők (W. Bousset, Offenbarung Johannis⁵, 1—19). A legszokásosabb forma a *vizió*, látomás. Ez lehet ábrázoló vizió, mely az apokryph apokalyptikában sokszor öncéllá lett ; továbbá jövendölő vizió. A viziók rendszeren szimbolikus allegóriák, amelyekhez az apokalyptikus sokszor magyarázatot is fűz ; néha maga a látomást közvetítő (pl. angyal) teszi ezt meg. Az *exstasis* lényege szerint a külső érzékelés teljes szünetelésével egybekapcsolt vizió ; mint apokalyptikus stílusforma ellenben Bousset szerint a helyváltozással egybekötött vizió (visionäre Entrückung), ha pl. a látnok a föld és ég régióit járja be. A mennybefelvétel, a mennybetekintés külön stílusformává vált, teljesen színpadias díszletekkel túltömött az apokryph apokalyptikában, annyira, hogy itt már sokszor öncél az ilyen mennybefel-

vétel leírása. A *parenézis*, buzdítás stílusformájával az apokalyptikus vigasztalni akarja olvasóit, a jövőndőbe vetett hitre akar buzdítani. Az *imádság* is gyakori stílusforma (pl. Dán. 9, 4—19) ; a Jel.-ben azonban mint ilyen nincsen meg, hanem pótolja bizonyára az őskeresztény liturgia mintájára alkotott himnusz, amilyen több található (gyönyörűek pl. 4, 11 ; 11, 18 ; 12, 11 k.) és doxológia, rövid dicsőítés (pl. 7, 10. 12).

b) A Jelenések kompozíciója.

A könyvnek művészileg egységes kompozíciója van. A *bevezetés* (1, 1—8) a mű kinyilatkoztatás jellegét hangsúlyozza ; 1, 4 szinte levéljellegű címzés olvasható : «János a hét egyháznak Ázsiában». Ezután az ószövetségi próféták szokásának megfelelően a *felavató látomás* (inauguráció) következik (1, 9—20). János Mesterét látta mennyei dicsőségben ; félelmetes alakban hosszú ruhába volt felöltözve ; szeme olyan volt, mint a tűzláng, hangja, mint a nagy vizek zúgása, arca, mint a teljes erejében fénylő nap. Az Emberfia megparancsolta neki, hogy mindent írjon le. Következik ezután *hét levél* a hét kis-ázsiai egyházhoz (2—3). A mű *első része* (4—11) kétszer hét látomást tartalmaz. A *második rész* (12—19) a pogány világnak legyőzéséről szól ; a *harmadik rész* (20, 1—22, 5) az utolsó időkről jövőndől. A mű *befejezése* 20, 5—21.

A három középső részt részletesen fogjuk ismertetni.

ELSŐ RÉSZ.

1. ELŐJÁTÉK (4—5.) A látnok a mennybe száll és látomásában leírja, mit látott. Egy trónuson Valaki ül, fölötte smaragdszínű szivárvány ragyog, körülötte 24 széken 24, fehér ruhába öltözött, aranykoronás vén ül. A trónnal szemben kristálytenger (az égboltozat) csillog. Négy kerub éneklí a háromszor szentet, a 24 vén leborul a trónon ülő előtt és imádja az örökkön élő. A trónon ülő egy hét pecsét-

tel lepecsételt könyvet tart a kezében; a Bárány, Juda oroszlánja, Dávid gyökere (Jézus) megjelenik, a 24 vén leborul előtte és dicsőíti, utána rögtön ezernyi-ezer angyal, majd minden teremtmény dicsőíti. A Bárány erre sorra felnyitja a pecséteket, minden egyes esetben egy-egy látomás következik.

2. A PECSÉTVÍZIÓ (6—7). 1. *pecsét*: fehér paripán megjelenik a koronás Győző (= Krisztus).

2. *pecsét*: pej lovon megjelenik nagy karddal a béke elvevője (= háború).

3. *pecsét*: fekete lovon megjelenik mérleggel kezében az Éhinség.

4. *pecsét*: fakó lovon megjelenik a Halál, a pokol kíséri őt.

5. *pecsét*: az oltár alatt a vértanuk lelke bosszúért kiált, de még várniok kell, míg betelik bajtársaik száma.

6. *pecsét*: nagy földindulás lesz, a Nap elsötétül, a Hold vérszínűre változik, a csillagok lehullanak.

1. *közzjáték* a 7. pecsét megnyitása előtt (7, 1—8): a zsidók közül a választottak homlokának megjelölése, hogy az elkövetkező csapások ne ártsanak nekik.

2. *közzjáték* a 7. pecsét megnyitása előtt (7, 9—17): nagy sereget lát, amelyet senki meg nem számlálhat; a megdicsőült vértanuk tömege ez.

7. *pecsét*: mikor a Bárány felnyitja, nagy csendesség lesz a mennyben. Ez mintegy átvezet a következő látomás-láncolatra.

3. NYITÁNY (8, 2—6): hét angyalt lát állni Isten előtt hét harsonával; várják, hogy belefujjanak. Egy angyal arany tömjénezővel az oltár előtt megáll és Isten elé száll az illatszerek füstje. Erre a hét angyal sorra belefuj harsonájába; minden harsonaszóra egy-egy látomás következik.

4. A HARSONAVÍZIÓ (8, 7—9, 21). 1. *harsona*: a föld harmadrésze megég.

2. *harsona*: a tenger harmadrésze vízzé válik.

3. *harsona*: a folyókba és forrásaikba egy csillag esik; sok ember meghal a vizektől.

4. *harsona*: a Nap, Hold és csillagok harmadrésze elhomályosodik.

Betét: egy sas röptül át az ég közepén és fennhangon kiáltja, hogy *három «jaj»* lesz a következő három harsonaszó.

1. «jaj» = 5. *harsona:* a mélység kútja megnyílik, füst száll fel belőle és fantasztikusan leírt sáskák tömege száll fel belőle, amelyek a homlokukon meg nem jelölt embereket öt hónapig kínozzák.
2. «jaj» = 6. *harsona:* húszezerszer tízezer lovas tüzes páncélban az emberekre támad; a lovak oroszlánfejéből tűz, füst és kengáz tör ki, az embereknek harmadrésze meghal, a többi azonban még sem tart bűnbánatot. — A 7. *harsona* előtt, mint a 7. pecsét előtt, ismét két közjáték van.
1. *közjáték* (10.). Egy felhőbe öltözött hatalmas angyal, szivárvánnyal a fején, száll le az égből. A látnoknak egy könyvet ad át, amelyet annak el kell nyelnie, hogy «ismét jövendőljön a pogányoknak és népeknek, a nyelveknek és sok királynak».
2. *közjáték* (11, 1—14). A látnok felméri a templomot és az oltárt. Isten «két tanuja» megjelenik, 1260 napig prédikál. A «mélységből feljövő vadállat» (11, 7) azonban megöli őket; testük temetetlenül hever 3 és ½ napig a város utcáin, melyet lelkiképen Szodomának neveznek; azután feltámadnak, mennybe szállanak és nagy földrengés rázkódtatja meg a várost.
3. «jaj» = 7. *harsona* (11, 15—19): nagy szózat hallatszik: «E világ országa a mi Urunké és az ő Krisztusáé lett és uralkodni fog örökön örökké». Isten mennyei temploma megnyílik; villámlás, mennydörgés, földindulás és nagy jégeső támad. — Ez a 7. *harsona* is, mint a 7. pecsét, átvezet a következő látomássorozatra.

MÁSODIK RÉSZ.

I. ELSŐ JEL AZ ÉGEN (12.—14.). A látnok nagy jelet pillant meg az égen: egy nő, *kinek ruhája a Nap, a hold a lába alatt van és fején tizenkét csillagú korona* (= az Egyház). Másik jei is feltűnik: egy hétfejű, tízszarvú vörös sárkány (= az ördög), aki az asszonynek születendő gyermekét fel akarja falni. A megszületett fiú azonban elragad-

tatik Isten trónusához ; a sárkány a nőt üldözi, de az elme-
nekül előle a pusztába.

A sárkány a tengerhez megy, ahonnan egy hétfejű *vad-
állat*, tíz szarván tíz koronával (= a keresztényüldöző világ-
hatalom) jő elő. Egy *másik* kétszarvú *vadállat* is feljön a
tengerből, aki a földön lakókat csodákkal megtéveszti
(hamis próféta).

A *Bárány* megáll a Sion-hegyén, vele a 144.000, kiknek
homloka meg van jelölve. Angyalok repülnek át az ég
közepén és hirdetik Isten ellenségeinek romlását szóval és
sarlósuhintással.

2. MÁSODIK JEL AZ ÉGEN (15.—16.). Hét angyal jelenik
meg az égen, kezében hét aranycsészével, melyeket sorban
ki kell öntenie. Mindegyik csésze után nagy csapások
következnek, melyek azokat sujtják, akik a vadállatot
imádják.

1. *haragcsésze*: fekélyek támadnak az embereken.

2. *haragcsésze*: a tenger vérré válik.

3. *haragcsésze*: a folyók vérré válnak.

4. *haragcsésze*: a Nap hősséggel és tűzzel kínozza az
embereket.

5. *haragcsésze*: a vadállat trónusára ömlik, országa el-
sötétedik.

6. *haragcsésze*: az Eufrates folyóba ömlik, az kiszárad.

Közzjáték (16, 13—16). A sárkány, a vadállat és a hamis
próféta szájából három tisztátalan lélek jön ki, akik
egybegyűjtik a föld királyait az utolsó viadalra Isten-
nel szemben ; a hely neve Harmagedon. — Ez már elő-
játéka a következő nagy ítéleteknek, melyeknek csak
bevezetése a

7. *haragcsésze*: a levegőbe ömlik ; villámlás, csattogás,
mennydörgés, földindulás keletkezik. — Következik :

3. AZ ÍTÉLET ÉS A GYŐZELEM (17—19), amely három
részre tagozódik :

a) A «nagy parázna» nő leírása (17.). Bíborban és bársony-
ban ül, fölékesítve arannyal, drágakővel és gyöngyökkel,
kezében egy aranyserleget tart, telve az ő paráznaságának
tisztátalanságával. A nő egy vadállaton ül ; a föld királyai
paráználnak vele ; másik szimbolikus neve «Babilon».

Az asszony és Babilon a nagy város, mely a föld királyain uralkodik, azaz Róma, az egyházellenes világhatalom képviselője.

b) Babilon elbukik (18, 1—8). A látnok erre gúnyos *elégiát* zeng bukása miatt (18, 9—24), «amely szépségre és drámai erőre nézve Shakespeare-nek is becsületére válnék» (Székely).

c) A látnok erre meghallja a mennyei győzelmi éneket. Krisztus, mint diadalmas király, a mennyei seregek élén legyőzi ellenségeit. A vadállatot és a hamis prófétát a kénkövel égő tüzes tóba vetik.

HARMADIK RÉSZ.

1. AZ EZERÉVES ORSZÁG (20, 1—6). A sárkányt (= az ördög) ezer esztendőre: azaz hosszú ideig, a világ végéig megláncolják. Akik a vadállatot nem imádták, részesek «az első feltámadásban»: lelkük a megszentelő kegyelem által természetfölötti életre kel, nincs részük «a második halálban»: nem kárhoznak el. A vértanúk Krisztussal ezer esztendeig dicsőségesen uralkodnak.

2. A VILÁG VÉGE (20, 7—15). Mikor az ezer esztendő, azaz az Egyháznak földi élete letelik, rövid időre feloldják a sárkányt. Az a nemzeteket, Gogot és Magogot összegyűjti viadalra; szörnyű dolgok történnek a világ végén. De Krisztus eljön, mindenkit megítél; a halottak feltámadnak, aki közülük nincsen beírva az élet könyvébe, azt a tüzes tóba vetik (a pokolba), amely a második halál.

3. A MENNYEI JERUZSÁLEM (21, 1—22, 5). A próféta «új eget és új földet» lát, amelyre az égből az új Jeruzsálem száll le. Ez a szimbolikus látomás az örök mennyei boldogságnak képe az utolsó ítélet után és a Jel. látomásait lezárja. A jók itt lesznek, ahol «Isten minden könnyet letöröl szemükről, és halál többé nem lesz; sem sírás, sem jajgatás, sem fájdalom nem lesz többé, mert az első elmúlt» (21, 4).

c) *A Jelenések nyelve és stílusa.*

1. A kompozícióban istenadta művészetet árul el a Jel. szerzője. Nyelve a legkülönösebb az újszövetségben, sőt

az egész Szentírásban. Ez a nyelv «déconcertante»: szinte magán kívül van, aki görögül olvassa a könyvet. (E. B. Allo, S. Jean, L'Apocalypse. Paris, 1921. CXXIX—CLIV, kinek kutatásait összefoglaljuk). Sem a LXX, sem az ószövetségnek más görög fordítása, sem Mk. evangéliuma, sem a görög apokryphiratok, sem a hellenista papyrusoknak nincsen olyan bizzar nyelve, mint a Jel. könyvének.

A *szókincset* tekintve 871 szava közül 108 az újszövetség többi könyveiben nem fordul elő (12,5%). A kereskedelem szavaiban is jártas, amint a Babilont sirató elégiából látni lehet.

Nyelvtani sajátosságai feltűnőek. Némelyik csak a köznapiasabb görögséghez, a koinéhez való alkalmazkodás, mint pl. *διδωμι* (adok) helyett *δίδω*; vagy *ἀφίημι* (elküld) helyett *ἀφίω*. Sok más ellenben szinte az ő különlegessége. Így az *esetek* használata sokszor különös; itt lehet leginkább megütközni, mikor pl. *ἀπὸ*-t nominativussal használja: *ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (1, 4 «attól, aki van, aki volt és aki lesz»). Úgy látszik, mint isteni jelzõt, ezt nem akarja ragozni. Megjegyzendõ, hogy egy határozott idejű ige előtt (*ἦν*) a névelõt (*ὁ*) használni szintén teljesen különleges. Vocativus helyett rendesen a névelõvel ellátott nominativust használja; pl.: *ὁ κύριος ὁ θεός* (4, 11 «Uram Istenem!»). — *Igevonzatai* is sokszor furcsák, pl. *προσκυνέω* (valaki előtt leborulok) accus. helyett dativussal, *ἐρχομαι* (jönni, érkezni) *πρὸς* és helyett *σὺν*-al, *λαλεῖν* (beszélni valakivel) nála *μετὰ* és gen. vonzattal használatos. — A névelõt sokszor feleslegesen ismétli; máskor viszont, ha kellene, sem teszi ki. Nincs nála genit. absolutus, pedig a hellenista nyelv és az újszövetség is gyakran használja. — Vannak mondatai (92), ahol az állítmány teljesen hiányzik; a legtöbb a 21. fejezetben akad, ahol 24-szer találjuk meg ezt az esetet.

Ezek a nyelvtani bizzarságok azonban az egész könyvnek sajátosságai, amint a szókincs is az. Kétségtelen, hogy sok sajáttság szemitizmus, sok pedig a korabeli vulgáris

görögségben is megvan. A különös nyelvhasználat úgy magyarázható meg legjobban, hogy a szerző anyanyelvén, vagyis arámul gondolkodik és kétségtelenül a vízióknak auditív részét is ezen a nyelven hallotta és hogy ilyen rendkívüli, amúgy is nehezen közölhető képeket, szavakat kellett közölnie, hozzá még más nyelven.

2. *Stílusának* egyik főtulajdonsága, hogy sokat ismétel. Kedves kifejezéseit sokszor szereti használni, mint pl. «bizonyosságot tenni az Isten Igéjéről és Jézus Krisztusról», «minden nemzetség, nyelv, nép és nemzet», «a parázñaság haragborával itatni» stb. (I, 2 ; 5, 9 ; 14, 8). Rendkívül kevés nála az egyik gondolatból, látomásból a másikra átvezető áthidaló kifejezés ; ezt a keveset ellenben sűrűn használja ; ilyen pl. «ezután néztem és íme !» (4, 1). A sorozatoknak egyes tagjai (a hét levél, a pecsét-, harsona-, haragcsészevízió) mind azonos formulákkal kezdődnek (a levelek végződnek is) : «És mikor a . . . pecsétet felnyitotta, hallottam a második élőlényt, amint így szólt : Jöjj és lásd !» «És az első stb. angyal megfujta a harsonát . . .»

Szelleme élénkségét mutatja, a víziókat mozgalmassá teszi néha az igeidők folytonos váltakozása. Jellemző példa II, 2—13 : a két tanuról szóló látomás (pl. 2. v. : «A tornácot azonban, mely a templomon kívül van, *hagyd* ki és nem *fogod* megnézni, mert az a pogányoknak *adatott*, kik a szent várost 42 hónapig *fogják* taposni»). Másik jellemző tulajdonsága : amit el akar mondani, azt sokszor röviden, szinte csak egy szempillantásra tárja fel előttünk és azután részletezi. A Jel. stílusa sohasem fárasztó, hosszadalmas, untató, mint az apokryph apokalyptika sok képviselőjéé. Megtalálható a gondolatokban a parallelizmus, néha a kifejezésekben is, ami jellemző szemita tulajdonság.

Mindaz azonban, amit bizarrnak találunk a nyelvben s a stílusban észlelt tulajdonságok : a parallelizmus, a

kifejezések ismétlése, az egyformán szerkesztett formulák, az igeidők változása, a pompás diszlethalmazás «megkapja szellemünket és képzeletünket, mint az ércet formáló kalapács, mely eltörölhetetlenül ott hagyja nyomát: Sz. János tolla is ekként vés emlékezetünkbe rettenetesen fenséges képeket, de csak azért, mert elő akar készíteni bennünket, hogy még jobban élvezhesük édes ígéreiteit, ragyogó jövődöléseit». (E. B. Allo CLIV. p.)

d) *A Jelenések jellege.*

I. Mi volt a szerzőnek *közelebbi célja*, mikor művét írta, hogyan határozta meg ez a cél a műnek jellegét? A Jel. célja kétségtelenül *a lelkek megerősítése*. Isten fenséges látomásokkal megmutatta a prófétának a jövődőt: bár emberi számítás szerint nem fog véget érni az üldözés; bár a mindenható caesar, a világ ura, éppen legújabb időben «a mi urunk és istenünk» címet követelő Domitianus is elhatározta a kereszténység kiirtását; bár a «szentek» vére bőven folyt Rómában (18, 24) és Kisázsziában, úgyhogy már nagy tömegek haltak meg mint Jézus tanúi (6, 9—11); bár a művelt világnak éppen Kisázsziában, ahol az uralkodóimádás bölcsője ringott, szúrt legjobban szemet a kereszténység uralkodó és szerintük következképpen államellenes volta, mégis az Egyház fog győztesen kikerülni. Az Egyháznak egyelőre a pusztában kell tartózkodnia, mint az őt jelképező Napba öltözött nőnek, de a pokoli sárkányt és a vadállatot, a pogány államhatalmat mégis le fogja Krisztus mennyei seregeivel győzni.

Sok hívő az I. században azt hitte, hogy nemsokára, eljön az ő korokban még az Úr az ég felhőin; hiszen az evangéliumot — hitük szerint — már az egész világ hallotta, Nyugat határától a szélső Keletig, Hispaniától Rómán, Afrikán és Egyiptomon át Ázsiáig; hiszen a

nagy üldözés már Nero alatt elkezdődött, antikrisztusa «a gonoszság fia», az üldöző caesar; hiszen a jeruzsálemi templom is elpusztult, amelynek pusztulását — igaz, hogy prófétai távlatos képben, nem az idők folyásában — egybekapcsolta Krisztus a világ végével. És most Domitianus alatt íme már a második üldözést szenvedik és Krisztus még mindig nem jött el! Talán egyáltalán nem jó, hogy megszabadítson minket, talán az új vallás megtévesztett bennünket — kérdezhették sokan. Sz. Jánosnak meg kellett mutatnia, hogy Isten kinyilatkoztatása szerint lesznek még nagyobb üldözések is: a kísértés órái még az egész világra be fognak következni (3, 10). Jézus mindazonáltal közel van, íme, hamar el fog jönni, mert az ezer éven át, amely az Egyház földi élete, már eljön mindenkiért, aki az ő nevét vallotta és nem imádta a vadállatot.

«Ez a könyv a keresztény és pogány világ közti nagy ellentét vulkáni kitörése, az első véres üldözésektől megriadt kereszténység jajkiáltása, a Colosseum vértanuinak, Nero élő fáklyáinak reménye és vigasztalása, a szenteknek az önistenítő és sátáni hatalommal dühöngő vadállatra... mondott átka» (Székely: Sz. János apokalypsisa és a világtörténet, Bpest, 1917, 4).

2. A mű első olvasói, akiknek a próféta művét szánta, 1, 4 szerint a «hét egyház Ázsiában». Ez a hét egyház kap egyenként levelet is az írótól, mint Jézusnak üzenetét. A hét egyház: Ephesos, Smyrna, Pergamon, Thyateira, Sardeis, Philadelphia, Laodikia.

Ezek a Kisázsia nyugati partvidékén fekvő városok Sz. János világa (Allo XIII—XVII és 15—16). A régi ón civilizáció gócpontjai voltak csaknem mind. Ephesos, Smyrna, Pergamon 150.000—200.000 lakosú nagy városok voltak, legtöbbjének dicső mult volt a háta mögött. Augustus óta sokkal jobb soruk volt, mint mikor a római köztársaság uralkodott még rajtuk; a folytonos polgár-

háborúknak vége szakadt, a kiszípolozások csökkentek ; a kereskedelem fellendült és a városokban virágzó jólét uralkodott. Szellemi téren a nyugati partvidéki városok vezettek Ázsiában, ők voltak a hellénség igazi képviselői. Mily büszke volt Smyrna Homerosára, Ephesos Herakleitosára, Pergamon az Attalos-dinasztiabeli királyaira, akik a hellén műveltség zászlóvivői voltak Ázsiában ! Vallási szempontból Kisázsia a valláskeverésnek klasszikus földje ; ez a szinkretizmus rejtette magában a kereszténység számára a legnagyobb veszedelmeket, egyrészt, mert az új hívők körében is az új vallást más elemekkel vegyítették, másrészt, mert a kereszténység meg nem alkuvása előbb-utóbb kellett, hogy provokálja a pogányok vallási érzését.

Miért épen ennek a hét egyháznak címezte a Jel.-t annak szerzője? Érthető, hogy mint nagyobb központokat, Ephesost, Smyrnát, Pergamont említi ; Laodikia is, mint a Lykos völgy centruma érthető. De már Thyateira és Philadelphia nem volt jelentősebb város. Hiszen voltak más városok is, amelyek már korán fogadták be a kereszténységet : Troas, Miletos, Kolossai, Hierapolis ; a «négy város» ; sőt Tralleis és Magnesia, ahova Ignatios már a II. század elején leveleket küldött.

A feleletet W. Ramsay adta meg (The Letters to the seven Churches, 1909, ch. XIV.). A városok oly utak mellett terülnek el, melyekből Kisázsia belsejébe is vezetnek utak. A küldöttnek, aki a Jel. könyvét hozta, Ephesos kikötőjében kellett partra szállania (Ephesos áll első helyen a címzettek között). Innen a rómaiaktól épített országúton haladt észak felé Smyrnába, majd tovább Pergamonba. Innen délkelet felé tovább mehetett: útján Thyateira, Sardeis, Philadelphia és Laodikia következett egymás után, Laodikiából egyenesen visszatérhetett Ephesosba. Ezek a városok úgy fekszenek, hogy mindegyike egy-egy postakerület középpontja lehetett. Ramsay ugyanis azt gondolja, hogy a hivatalos római postaszolgálat mintájára, amely csak a közigazgatást

szolgált, a nagy kisázsiai kereskedőcégek is úgy oldották meg postaszolgálatuk ellátását, hogy kerületekre osztották fel Kisáziát és azok központjaiban hagyták leveleiket, ahonnan azután könnyen szállították tovább. Ramsay azt gondolja, hogy ez a hét város ilyen posta-kerületi központ volt. Valóban pl. Pergamonból könnyen megkaphatta a könyvet Troas, Kolossai Laodikiából, Lydia és Észak-Phrygia Philadelphiából.

Megjegyzendő tehát, hogy a hét város Kisázsia képviselője. Egyúttal érdekes adat a Jel. könyvének közzétévése, hogy hogyan teheték közzé az evangéliumokat is.

3. A Jel. megírásának *helye* valószínűleg az a hely, ahol Sz. János látomásaiban részesült: Patmos szigete, ahová száműzetésbe került. Mivel nem volt a római államhatalom szemében előkelő ember, valószínűnek kell tartanunk, hogy Patmoson kényszermunkát is kellett végeznie, ha mindjárt Petaviói Victorinus (III. század) állítása, hogy «ad metalla», bányamunkára volt ítélve, aligha felel meg a valóságnak, mert a kis szigeten nem voltak bányák. Allo szerint (CCXII) épen ez a helyzet magyarázza meg, hogy miért van Jel.-nek különleges nyelve telve nyelvtani hibákkal, amelyet az iskolázatlanság maga — más művei mellett — nem magyaráz meg kellőképpen. A Jel. zseni munkája, akit a mostoha körülmények akadályoztak meg abban, hogy úgy adja ki művét, ahogyan maga is legjobban szeretne volna.

A megírás idejéről külső tanúságtételünk van. Irenaios szerint Domitianus caesar uralmának vége felé (81—96) írta a művet. Mivel Domitianus a keresztényeket 94-ben kezdte üldözni, a Jel. keletkezésének ideje 94—96.

e) *A Jelenések értelmezése.*

A Jel. értelmezésének kérdése olyan probléma, amely a gondolkodó kutatókat már a II. századtól fogva foglalkoztatta. Az értelmezés kérdését problémátörténeti szem-

pontból fogjuk megvilágítani. A vélemények, rendszerek és írók irdatlan erdejéből csak a legjellegzetesebbeket vonultatjuk fel és egy-egy rendszer felbukkanásánál azonnal rámutatunk annak továbbfejlesztőire is. A rendszerek nem zárják ki egymást és ezért legtöbb író nem követ tiszta rendszert, hanem egyes elemeket más szisztémákból is átvesz. Így azután néha ugyanazt az író különböző irányzatokba is szokták sorolni; mi felfogásának kiemelkedő, döntő jegyei szerint egy irányzatban tárgyaljuk az ilyeneket is.

1. A legrégebb magyarázók a BETŰSZERINTI MAGYARÁZAT hívei a II. és III. században: Papias, Justinos, Irenaios, Tertullianus, Hippolytos. Azt hitték, hogy Jel. jövődölései betűszerint fognak beteljesülni. *Módszerük* tehát rossz volt és így az természetszerűen hibás *rendszert* termelt ki. Elsősorban ugyanis a 20—21. fej.-tel foglalkoztak és az ezeréves országot betű szerint értve azt olvasták ki a könyvből, hogy az általános («második») feltámadás előtt az igazak fel fognak támadni («első feltámadás») és a földi Jeruzsálemben uralkodni fognak ezer esztendeig (CHILIASMUS); utána jön el a világ vége, amikor a «sárkánynak» szabad lesz rövid ideig dühöngenie, majd a világítélet és az általános feltámadás.

2. Egy újabb irányzat helyes *módszert* alkalmaz és így megértéséhez döntő mozzanattal járul hozzá a III. században. Ez az alexandreiai irány, mely kellően hangsúlyozta, hogy a Jel.-t szükségképen *allegorikusan kell magyarázni*. Ezentúl a chiliasmus elszigetelt jelenség marad, minden magyarázat alapját az a módszer alkotja, hogy allegorikusan kell Jel.-t érteni. Kezdetben azonban Alexandriai Kelemen, Origenes, majd Methodios († 311) és sok ó- és középkori követőjük tisztára allegorikusan értelmeztek mindent és a *módszert* egyoldalúan alkalmazva minden, esetleg csak díszletként szereplő szimbolumnak tulajdonítottak valamilyen jelentést, nem

ügyelve arra, hogy az egésznek kompozíciójával a ki-
ragadott magyarázat megegyezik-e. Nevezhetjük ezt a
tisztá allegorikus módszerrel kifejlesztett *rendszert*
SPIRITUALIZÁLÓ IRÁNYNAK.

Kelemen szerint pl. a 24 vén a zsidóknak és keresztények-
nek egyenjogúságát fejezi ki ; a mennyei Jeruzsálem külön-
böző színű drágakövei az apostoli igehirdetésnek sokféle-
ségét jelentik. *Origenes* szerint a hétpecsétés könyv a Szent-
írás, melyet szintén egyedül Krisztus tud feltárni. *Methodios*
szerint pl. a 144.000 választott az aszkéták (öskeresztény
szerzetesek) serege ; a csillagok = eretnek tanítók ; a
sárkánynak hét feje = a hét főbűn ; tíz szarva = a tíz-
parancsolat ellentéte stb.

3. Új szempontot hoz *Victorinus*, Petavio püspöke
(† 303), a latin egyház első exegetája, kitől az első ránk
maradt Jel.-kommentár való. A Jel. szerinte a *világ végére*
vonatkozó jövendöléseket tartalmaz nagyjából s az
utolsó dolgokról (eschatológia) szól ; ez az ESCHATO-
LOGIKUS MAGYARÁZAT. Kénytelen egy külön, ugyancsak
általa először alkalmazott módszert használni ; a *rekapi-
tulációt*. (Megjegyzendő, hogy ez nem tekinthető magyará-
zati *rendszernek*, mint sok szerző ezt teszi, hanem ez
módszer, amellyel rendszert lehet alkotni, de tetszés
szerintit). Szerinte ugyanis a Jel.-ben nincsen sorrend,
hanem ugyanazon eseményeket többféle szimbolum és
szimbolumsorozat szemlélteti. Így pl. a pecsétvízió ugyan-
azt mondja, amit a harsona-, illetve haragcsészvizó
rekapitulál. A *módszert* igen sokan átvették ; mérsékelt
formában pedig azt mondhatjuk, hogy mindenki követi.
Kétségtelennek kell tartanunk, hogy mérsékelt formában
igaz is : a Jel.-ben vannak ismétlések, egybefoglalások ;
így pl. a négy első harsona (8, 7—12) és a négy első
haragcsésze (16, 2—9) nyilvánvalóan ugyanazt mondja.

Victorinust azonban sokan követték és a rendszert to-
vább is fejlesztették. N. Sz. *Gergely* érdemel elsősorban

említést. A XVI. században tudományosan mélyítette ki *F. Ribeira* S. J. (1578), aki lélektanilag iparkodik a műbe behatolni, gondolatvilágát feltárni; szerinte János csak saját koráról és az utolsó korról szól; követték ezen az úton Bl. Viegas (1601), B. Pereyra (1606) rendtársai és sokan mások. Manap a katolikusok nagyobb része ezen rendszert követi. Kétséggkívül eschatológikusan kell magyarázni a 20—21. fejezetet, amint azt kivonatossan megtettük (l. fönt 260. l.).

4. A IV. században új rendszer keletkezik. *Tyconius*, afrikai donatista a Jel.-ben az Egyháznak történetéről szóló jövődőlést lát, mégpedig a maga korára alkalmazva. Az igaz Egyház szerinte a donatista Egyház; a Jel.-ből kiolvasható, hogy eddig mi történt vele. Ekként *Tyconius* az EGYHÁZTÖRTÉNETI MAGYARÁZAT megalapítója lett. Így pl. a 3½ esztendőt (42 hónap 13, 5), amelyben az Antikrisztus hatalma tart, korára érti: az Egyház 350 esztendeig már prédikált és így a világ vége nem-sokára el fog jönni. *Tyconius* rendszerét *szektárius egyház-történeti* magyarázatnak nevezzük el, mert a Jel.-ben az Egyház történetét látta ugyan, de úgy, hogy az saját szektájának kedvezzen.

Mások átvéve *Tyconius* rendszerének alapgondolatát, a katolikus egyház történetét látták a Jel.-ben megírva, szektárius hátsó gondolatok nélkül: Sz. Ágoston, *Primasius* (VI. század), *Cassiodorus*, *Ambrosius Ansbertus* és sokan mások. Ezt az irányt *orthodox egyház-történeti* magyarázatnak nevezhetjük.

A rendszernek mindkét irányban akadt továbbfejlesztője. A *szektárius egyház-történeti* magyarázatnak új fejlődési irányt adott *Joachim a S. Floris* apát († 1202).

Nagy hatással volt műveiben kifejtji, hogy a világnak három kora van. Az 1. kor az Atyaisten kora (őszövetség); uralkodnak benne a nős papok. A 2. kor a Fiú kora (új-szövetség); uralkodnak benne a nőtlen papok. A 3. kor lesz a Szentlélek kora (örök szövetség); uralkodni fog benne egy új, kontemplatív életet élő szerzetesrend. A Jel.

könyve a 2. és 3. korról jövőndől; a 2. kort egészen megjövőndölte, a 3. az ezeréves országban fog bekövetkezni.

A *protestantizmus* előfutárai magukévá tették Joachim apát elveit; nevezetesen először a szektárius ferencrendiek (XIII—XIV. század). Ennek a rendnek ugyanis volt egy entuziasztikus, túlzó szigorúságot követelő töredéke, az ú. n. spiritualisták, akik, mivel a pápa nem fogta pártjukat, csakhamar nyílt ellenzékbe mentek át a Szentszékkal szemben, a német államhatalom szárnyai alatt bujtak meg és az Egyház reformálását sürgették. Ezek a spiritualisták a Joachim apáttól megjövőndölt rendnek önmagukat tekintették és mindenben követték. A szektárius magyarázatot jelentős lépéssel fejlesztették tovább: ők voltak az elsők, akik az antikrisztust a pápával azonosították, a római kúriát az apokalyptikus paráznaszeméllyel (Fr. Gerardus, Ubertino de Casale). Ezt a véleményt követte többek közt Wycliffe és Husz János.

Az *orthodox* egyháztörténeti magyarázatot teljes részletekben építette ki *Nicolaus Lyranus* (1329), akinek kommentárja igen nagy hatással volt, bár igazán szertelen. Így pl. a pecsétjóslatig bezáróan szerinte a Domitianusig tartó kort találjuk meg. A hét harsona az eretnekek kora Ariustól Anthemos patriárkáig, a 12. fej. Heraklios bizánci császár és Chosroa perzsa király küzdelmeit jövőndöli meg. A hét haragcsésze a keresztes háborúkat jelenti. Még a 20. fej.-ben is ilyen magyarázatot talál: az V. Henrik és Calixtus pápa közti harcot jelenti; a sátán megláncolása = a dominikánusrend megalapítása.

Lyranust sokan követték, elsősorban a XVI. század reformátorainak jórésze az ő nyomdokain halad. *Luthert* követve azzal kapcsolódtak a szektárius irányzatba, hogy az Antikrisztusnak ők is a pápát mondták. Ennek a kevésbbé tudományos irányzatnak még a XVII. században is voltak követői; sőt egyes modern szekták, mint pl. «a hetedik nap adventistái», részben ma is ezt tartják.

5. Tyconius után újabb rendszert alkotott *Berengaudus* (IX. század), aki az egész emberiség történetét (Ádámtól a világ végéig) vélte a Jel.-ben felfedezni: ez a VILÁG-

TÖRTÉNETI MAGYARÁZAT. Rendszerének nem volt nagyobb hatása.

6. A Jel. könyvének újabb magyarázata a XVII. században keletkezett. Salmeron nyomán a nagy erudícióval író *L. ab Alcazar* (1614) a műben az Egyháznak a világon aratott diadalát látta megjövendőlvé és így az egyházdiadalmi, TRIUMPHALIS MAGYARÁZAT rendszerének atyja lett. Szerinte az 1. rész (4—11) az Egyháznak a zsidóságon aratott győzelmét, a 2. rész (12—19) a kereszténységnek a pogányok fölötti diadalát, a 3. rész (20—22) az Egyháznak jelen hatalmát és dicsőségét jövendőli. Ez az *elvont egyházdiadalmi* magyarázat. A rendszerbe azonban más elemeket is szoktak felvenni. Amennyiben az egyháztörténelmi rendszerből kölcsönöznek, azt tartják, hogy az Egyház győzelmét a Jel.-ek részletesen megjövendőlik és így az egyes történelmi eseményeket, egyéniségeket szimbolikus képekben szintén megjövendőlik. (Bossuet, Calmet). Székely (31—34) ezt a rendszert *konkrét triumphalis* magyarázatnak nevezi. — Ha az utolsó részt (20—22) a világ végére értjük, aminthogy nem is igen lehet másképen megérteni, szóval az eschatológikus rendszerből kölcsönzünk és konkrét vonásokat nem keresünk, továbbá Alcazar magyarázatában a zsidóság és pogányság kettéválasztását nem erőltetjük, talán a legelfogadhatóbb rendszert kapjuk (*eschatológikus egyházdiadalmi magyarázat*). Székely éleslátása vette ezt észre és mi ebben teljesen igazat adunk neki. A Jel. természetének ez a rendszer felel meg legjobban, így tudott igazán vigasztalni. A mű zöme (2. és 3. rész) az Egyháznak a világon aratandó győzelmét jövendőli: ez a vigasztalás benne. Ez a győzelem azonban még nem befejezett, hisz csak első állomása volt a pogány római birodalom meggyőzése, hanem a világ végéig tart és így az Egyház fiai mindig erőt meríthetnek a könyvből azon hit által, hogy a pokol kapui sem fognak erőt venni az Egyházon.

7. A racionalizmus két új magyarázati rendszert szült, amelyek azonban teljes merevségükben a könyvnek sugalmazottságával korántsem egyeztethetők össze. Az előbb keletkezett rendszer a KORTÖRTÉNETI MAGYARÁZAT (E. Vischer, 1886, Beyschlag 1888; F. Spitta, 1889 és sok modern prot. követőjük). Szerintük a Jel. könyve vagy annak alapirata arról a korról szól, melyet a szerző már átélt. A vadállat (17, 11) Nero, akiről állítólag a Jel. könyve azt jövendőli meg, hogy vissza fog térni és ezzel a régi egykori legendát (Nero redivivus, már Suetonius említi) dolgozta fel. A könyvnek így legalább az alapirata valószínűleg Nero halála után (68) keletkezett, de Jeruzsálem pusztulása előtt (70), mert a templom 11, 1 k. szerint még áll. (Megjegyzendő, hogy ez tévedés, mert itt csak szimbolikus látomásról van szó.)

A másik rendszer a VALLÁSTÖRTÉNETI MAGYARÁZAT, amelyet H. Gunkel alapított meg (1895). Újabban H. Charles (1920) és A. Loisy (1923) is ezt vallja. Jel. szerzője nem tett mást, mint hogy a zsidó és más népek (babiloni, perzsa, hellenista) eschatologiai mythosait összeszedte, Krisztusra vonatkoztatta és így a keresztény eschatológiának, apokalyptikának mintegy kézikönyvét megalakította. Ilyen merev formában természetesen nem lehet elfogadni ezt a rendszert, mert a sugalmazással ellenkezik.

Elvileg azonban magunkévá tehetjük Székely állásfoglalását (35): ha a képeket nem kell betűszerinti értelmükben venni, mellékes, honnan vannak kölcsönözve. Keresztény költők, sőt hitszónokok is — különösen a XVII—XVIII. században — szoktak keresztény gondolatok, igazságok szemléltetésére mythológiai történeteket, alakokat felvonultatni. Ha tehát a Jel. szerzője meg is tenné azt, hogy pogány mythosok képeit használja fel, mint szimbolikus anyagot, nem tenne tulajdonképpen mást, mint mikor a régi pogány templomot ókeresztény bazilikává alakították át vagy pogány templomkövek-

ből keresztény templomot építettek. Nem szabad azonban felednünk, hogy János főleg az ószövetségből kölcsönöz, ami pedig az előázsiai mythológikus folklórebán is megtalálható, nála tisztán szimbolum. Isten nem akart teljesen új képeket felvonultatni látnoka szeme előtt, hanem olyanokat, melyek részben ismeretesek voltak, hogy így könnyebben érthetővé tegye a Jel. könyvét (a folklóre-jellegű szimbolikus anyagot l. Allo XXXI—XLVII).

A rendszereket a következő családfa szemlélteti:

I. Betűszerinti CHILIASMUS.
módszer:

II. Allegorikus módszer:	}	SPIRITUALI- ZÁLÓ R.	}	ESCHATOLO- GIKUS R.	}	Szektárius irány
	}	összefüggést szem előtt tartó rend- szerek	}	EGYHÁZTÖR- TÉNETI R.	}	Orthodox irány
	}		}	VILÁGTÖR- TÉNETI R.	}	
	}		}	TRIUM- PHALIS R.	}	elvont konkrét eschatoló- gikus
	}	KORTÖRTÉ- NETI R.	}			
	}	VALLÁSTÖR- TÉNETI R.	}			

f) *A Jelenések hitelessége.*

A Jel. könyvének szerzője Sz. János apostol, az evangéliumnak szerzője. Kétségtelenné teszi ezt az állítást a külső, történeti tanuskodás. A mű vizsgálata (belső érvek) ezt a tanuskodást megerősíti, bár kétségtelen, hogy a Jel. és az ev. között eltérések is vannak.

A Jel. szerzője önmagát többszörösen Jánosnak nevezi. Ezt csak akkor tehetette meg, ha tudta, hogy pusztán abból a névből már megismerik, nem cserélik össze mással. Amellett oly tekintéllyel lép fel, hogy szintén csak a kisázsiai János apostolra lehet gondolnunk. A könyv írója Kisázsia hét egyházának ír, amelyek, mint láttuk, tulajdonképpen Kisázsia képviselői. Az I. század végén pedig senkiről sem tudunk, aki ilyen tekintéllyel írhatott volna Kisázsia keresztényeinek, csak János apostolról. A könyv szerzője Patmoson volt (1, 9) száműzetésben ; már pedig ugyancsak egyedül János apostolról mondja ezt a II. századi történeti hagyomány.

Azoknak az érveit, akik Sz. János szerzőségét tagadják, lényegében már a III. században felhozta Dionysios alexandreiai püspök. Három csoportra oszthatjuk ezeket ezeket az érveket.

A Jel. szerzője nevét megnevezi, az evangélium írója ellenben elhallgatja azt. Míg az evangélium írója nyilván annak a tanítványnak állítja magát, akit Jézus szeretett, aki Jézus keblén pihent, a Jel. könyve ezt nem teszi.

A két mű szerzője emiatt még lehet ugyanaz, hiszen nem tett egyebet, mint az ószövetség műfajainak egyik szabályát követte : az ószövetségi történeti könyv mindig anonym ; a szerző sohasem mondja ki nevét. Az újszövetség történeti könyvei, az evangéliumok és az Apcs. is követték ezt a szabályt, tehát Sz. János is az evangélium megírásánál. Viszont ugyancsak másik ószövetségi műfajszabály : a prófétának, az apokalyptikusnak mindig ki kell tennie

a nevét. Hozzávehetjük még azt is, hogy a Jel. egyúttal körlevéljellegű mű is, s mint ilyennek is az újszövetségi levelek példája szerint nevét ki kellett írnia. — Az evangéliumban elárulja, hogy ő a tanítvány, akit Jézus szeretett, mert ez az elbeszélés folyamatába beletartozik, viszont nevét nem említi. A Jel.-ben ellenben, ahol nevét kiteszi, már pusztán szerénységből is elhallgat ilyet, eltekintve attól, hogy semmi oka sem volt erről beszélnie.

Más ellenvetés: Az evangélium és a Jel. *tanítás, feljegyzés* dolgában is erősen eltérnek egymástól. A Jel. az újszövetség legzsidósabb könyve, még a «zsidó» név sem megszégyenítő név (v. ö. 2, 9); feltételezi, hogy Izrael 12 törzse megmarad (7, 4—8; 21, 12); a templomnak, a frigyszekrénynek szimbólumait használja; a mennyei boldogságot is Jeruzsálemnek képe alatt írja le. Az evangélium ellenben zsidóellenes irányzatú. — Mennyire más továbbá az evangélium élő Krisztusa és a Jel. apokalyptikus Emberfia, a fehér lovon harcra vágató király, akinek szájából kard jó ki; vagy a Jel. hétszarvú és hét szemű Báránya!

Ez a szembeállítás erős túlzás, bár tagadhatatlanul van neki némi alapja. A Jel. könyve valóban az összes újszövetségi iratok között leggyökeresebben töltelkezett az ószövetség szellemével, amelyet ugyan alig idéz, de annál több szimbólumát, kifejezését, gondolatát veszi át. Erre csak azzal felelhetünk, hogy a Jel. más műfaj, mint az evangélium. Ennél már voltak elődei, amannál az újszövetségben nem. Nem tett tehát egyebet, mint hogy némileg alkalmazkodott az apokalyptikus műfajhoz, amely az ószövetségre szokott támaszkodni. — Egyébként a Jel.-ben is szerepelnek zsidók, mint Krisztus ellenségei (2, 9 és 3, 9 épen ezt bizonyítja), viszont az evangélium is hoz a zsidókról megtisztelő nyilatkozatokat (pl. 4, 22; 8, 37).

Nem szabad azonban felednünk, hogy a Jel. és az evangélium között feltűnő megegyezések is vannak tanaik tekintetében, ami a nagy műfaji különbség mellett annál nagyobb súllyal esik a latba. Így pl. az újszövetségben

csak az evangélium és a Jel. könyve mondja Krisztust Logosnak (Jel. 19, 13), Báránynak (ev. 1, 29, 36), királynak (ev. 1, 49; 18, 37); Jézus legyőzi a világot, az élet vizét adja; a bűnösök az ördög fiai stb.

Manap leginkább a nyelvi érvet szokták legerősebben felhasználni a Jel. hitelessége ellen. Valóban igen nagyok az eltérések. Ez azonban maga még nem jogosít fel arra, hogy kétségbe vonjuk az egyöntetű történeti hagyománynak szavát, mert jó feltevással megérthetjük, miért másnyelvű a Jel. könyve (l. fent 262 és 266 l.).

Egyébiránt a nyelvben is jellemző megegyezéseket találhatunk. Vannak szavak, melyeket az egész újszövetségben hiába keresünk, az evangéliumban és a Jel.-ben ellenben megtaláljuk őket. Ilyenek ἑβραϊστί (héberül Jel. 9, 11; az ev.-ban 5-ször); σιγήσῃν (sátrat ütni ev. 1, 14; a Jel.-ben 4-szer); σφαττεῖν (feláldozni I. Ján. 3, 12; a Jel.-ben 8-szor) stb.

Igy tehát a belső érvelés a Jel. könyvénel is megerősíti a történeti hagyományt.

IV. A SZENT KÖNYVEK ÖSSZEGYÜJTÉSE.

1. Az ószövetségi szent könyvek kánonja.

a) *A szent könyvek összegyűjtése az ószövetségi időkben.*



TÖRTÉNETI TÉNY, hogy már az ószövetségi időkben különbséget tettek a profán könyvek és a szent könyvek közt ; és hogy az utóbbiakat egy gyűjteménybe sorozták. Az ószövetségi kánon ekkénti kialakulását pontosan lépésről-lépésre követni nem tudjuk ; az az egy azonban bizonyos, hogy nem a talmudzsidóság állapította meg legelőször az ószövetségi szent könyvek gyűjteményét, amint ezt a prot. C. H. Cornill állítja (Einltg. 311). A következő adatok rávilágítanak arra a történeti tényre, hogy az ószövetségi kánon kezdeti ószövetségi időkbe nyulnak vissza.

A Kr. e. XV—XIII. századból a Deuteronomium könyve bizonyítja már, hogy Mózes a «törvényt», «ezen törvény szavait» leírta egy könyvtekercsbe, hogy azt a frigyszekrény mellé helyezték el tanubizonyáságul (Deut. 31, 9—13. 24—26). Ez nyilvánvalóan kezdete a kánonnak ; más könyvektől megkülönbözteti a szent könyvet és a szentek-szentjében őrizteti, ahol a frigyszekrény állott.

A XIV—XII. században az ószövetségi szentírás következő könyve, József műve, szintén ennek a gyakorlatnak folytatását tanúsítja. A könyv végén ugyanis olvasható (24, 25), hogy József «mindeme szavakat az Úr törvényé-

nek tekercsében leírta». Ha ugyanezt tételezzük fel az ószövetség többi könyvéről is, akkor ez az első adat arra, hogy maguk a szerzők csatolták könyvüket az előző szent könyvekhez. Nemi megerősítést nyer ez a feltevés abból a tényből, hogy az ószövetség történeti könyvei a *ve* = és partikulával kezdődnek (Józs. 1, 1; Bír. 1, 1; Ruth 1, 1; 1 Sam. 1, 1; 1 Kir. 1, 1); ezzel mintegy az előzőhöz akarták kapcsolni művüket a történetírók; ki akarták ezzel is fejezni azt, hogy folytatják a szent történetet. Kétségtelen, hogy ebben a tényben a gyűjtemény gondolata benne él.

A *XI. században* Sámuel, az utolsó bíró, a «királyság törvényét beírta a könyvbe és az Úr előtt elhelyezte» (1 Sám. 10, 25). Hasonló az eljárás a József eljárásához, bár ebben az esetben nem állapítható meg, hogy mi az a királyság törvénye.

A *VIII. században* Ezechiás király gyűjtette össze a Példabeszédek egy részét, amint erről a 25, 1-ben olvasható felírás tanuskodik: «Ezek is Salamon közmondásai, amelyeket Hizkijja (Ezechiás) Juda királyának fiaiai összegyűjtöttek». Ugyancsak a *VIII. században* Izajás próféta negyven év folyamán elmondott beszédeit és jóvendöléseit gyűjtötte össze egy műben, amelyet «az Úr könyvének» nevezett (Iz. 34, 16).

Egy századdal később Jeremiás próféta írta össze beszédeit egy könyvbe (Jer. 36, 4. 28. 32).

Hogy az addig író próféták könyveit is gyűjteménybe sorolták, azt a *VI. században* Dániel próféta bizonyítja, amikor Jeremiás jóslatát a babiloni fogság időtartamáról így idézi (9, 2): «Én, Dániel, megértettem a könyvekből». Jeremiás összegyűjtött beszédeinek könyve tehát már gyűjteménybe volt illesztve, különben Dániel nem beszélhetne «könyvekről». Ugyanerről tanuskodik a fogság után a *VI. század* második felében működő Zakariás próféta is, aki hivatali elődjének, mint Izajás-

nak, Jeremiásnak, Ezekielnek, Ozeásnak gondolatait idézi és «az előbbi próféták» gyűjtő nevével illeti őket (Zak. 1, 4 ; 7, 7. 12.).

Az V. század derekán Ezdrás és Nehemiás könyvei beszélnek el ezen két férfiúnak visszatérését Perzsiából Jeruzsálembe és a szent könyvek körül Ezdrás papnak tagadhatatlanul bizonyos érdemet tulajdonítanak. Ezdrás «Mózes törvényének ügyes írója» (Ezd. 7, 6), «az Úr beszédeiben, parancsaiban és szertartásaiban járatos írástudó» (7, 11). A két férfiú a mózesi törvényt a nép előtt felolvasta és megtartását újból megfogadtatta vele (Neh. 8, 1—9, 5). Többet maga a Szentírás Ezdrás pap szerepéről nem szól.

Annál inkább beszél Ezdrásról és Nehemiásról a hagyomány, amely szerint a szent könyveket összegyűjtötték ; a régi kánaáni írásból az újra átírták a «nagy zsinagóga férfiai» által, azután lezárták a kánont, úgy hogy az ő koruk után más könyv már nem kerülhetett a sugalmazott könyvek gyűjteményébe. Első halvány nyomát a hagyománynak már a Makk. II. könyve mutatja. Az illető hely (II. Makk. 2, 13) a jeruzsálemi zsidóknak az egyiptomi hitsorsosokhoz írt leveléből való és azért ez nem a Szentírásnak magának a véleménye, hanem csupán a II. századbéli zsidó hagyományt tükrözi vissza. Eszerint Nehemiás összegyűjtötte a vidéken szétszórt «könyveket, a próféták könyveit, Dávidét és a királyok leveleit az adományokról». (Ezzel talán Ezdrás és Nehemiás könyveire céloz, amelyekben a perzsa királyok adománylevelei foglaltatnak). Ezt a hagyományt nyugodtan elfogadhatjuk : Ezdrás és Nehemiás a szent könyveket ismét összegyűjtötte és lemásoltatta. A hagyomány azon része azonban, amely szerint Ezdrás a kánont először alkotta volna meg és egyúttal lezárta volna, továbbá a nagy «zsinagóga» létezése valótlan. A Talmudban már megvan a vélemény, hogy Ezdrással

és a «nagy zsinagógával» a zsidó kánon lezáródott, egy-két szentatya is tartotta ezt a tételt ; erősebben azonban ez a nézet a XVI. század óta terjedt el (Elias Levita : Masōreth hammasōreth, 1549). A «nagy zsinagóga» a Talmudnak Neh. 8—10 alapjára épített történeti fikciója. A kánon lezárása Ezdrás részéről ugyanilyen fikció, mert ha ez tényleg megtörtént volna, a Kr. u. I. és II. század rabbinusai nem vitatkoztak volna egyes könyvek sugalmazottsága felől. Ha Ezdrás tényleg lezárta volna az ószövetségi kánont, érthetetlen, hogy a Kr. e. II. század végén a jeruzsálemi zsidók felszólították az egyiptomiakat, hogy a szent könyvek közül azokat, amelyek még nincsenek birtokukban, szerezzék meg tőlük (II. Makk. 2, 15). Különben is a Talmud állítja először ezt a vélelényt, amely pedig századokkal Ezdrás kora után keletkezett és így a benne feltalálható hagyomány hiteléhez, mivel más hathatós érvek ellene szólnak, sok szó fér.

A II. században az addig megírt szentírási könyvek összegyűjtése már befejezett tény. Látjuk ezt Makk. I, 12, 9-ből, mikor a sugalmazott könyvekről a mű szerzője mint «szent könyvekről» beszél, amelyeknek összegyűjtése körül állítólag Makkabeus Judásnak is voltak érdemei (a jeruzsálemi zsidók levele II. Makk. 2, 14), de különösen látni a Sirák fia könyvének prologusából. A szerző egyik utóda lefordította őse művét görögre és előszót írt hozzá a II. sz. közepe táján és ebben az előszóban megemlékezik a «törvényről, a prófétákról és más könyvekről, amelyeket őseink reánk hagyományoztak». Világos jele ez a beszéd nemcsak annak, hogy a szent könyvek gyűjteménybe voltak szedve, hanem annak is, hogy már a Kr. e. II. században megvolt zsidóság a szentírásfelosztása. (Lásd I, 22. l.)

A történeti tény tehát, hogy a Kr. e. II. század végéig a szent könyvek kánonja kialakult, tagadhatatlan. Ha már most kérdezzük, *mily kritériumok szerint* történt az ószövetségi kánon kialakulása, *milyen testület* végezte

az összegyűjtés munkáját, nem oly egyszerű a felelet. Ha a sugalmazás tényét elfogadjuk, akkor azt is fel kell tételeznünk, hogy Isten megadta a kellő felvilágosítást arról is, hogyan különböztethetők meg a profán könyvektől a sugalmazott könyvek. Más szavakkal: Isten gondoskodott arról, hogy a zsidóságban arra hivatott férfiaknak meglegyenek a szükséges kritériumaik az említett szétválasztás elvégzésére. Ilyen testület Ezechiás király idejében (VIII. század) létezett (II. Krón. 29, 30); a késői rabbinisztikus hagyomány szerint (J. Nikel: Einleitung, 313) ez az Ezechiás-féle testület az V. századig fennállott, ami természetesen nem bizonyítható. A szent könyveket valószínűleg mindig *a templomban őrizték*, amint ezt Mózes és József könyveiről láttuk. Josias király korában (VII. század) Mózes törvénykönyvét vagy valószínűleg annak kéziratát a templomban találta meg Helkias főpap. A Kr. u. I. század gyakorlata tényleg ez volt, amint azt Flavius Josephus írja; sőt feljegyzi azt is, hogy Jeruzsálem bevétele után Titus a szent könyveket a templomban zsákmányul ejtette és magával vitte Rómába (Bell. Jud. VII, 5, 5).

Hogy a szent könyveket tényleg összegyűjtötték és megkülönböztették más könyvektől, azt abból is láthatjuk, hogy a zsidóság *profán könyveit* nem vették be a szent iratok közé. Egy-két szóval megemlékezünk az ószövetségi, manap egy szálig elveszett, nem sugalmazott irodalomról is. Ilyen nem sugalmazott könyvek voltak: «Jahve háborúinak könyve», amelyet Num 21, 14 idéz; «Az igaznak könyve» (Józs. 10, 13); «Salamon tetteinek könyve» (1 Kir. 11, 41); «Dávid napjainak történetkönyve» (I. Krón. 27, 24); «Sámuelnek, a Látónak tettei». — «Nathan próféta tettei» és «Gadnak, a Látónak tettei» (I. Krón. 29, 29); «Jehu, Hanani fiának történetkönyve, amelyet Izrael királyainak könyvébe beleillesztettek» (II. Krón. 20, 34); «A méd és perzsa királyok történetkönyve» (Eszt. 10, 2); «Juda királyai korának történetkönyve» (1 Kir. 14, 29); «Izrael királyai korának

történetkönyve» (1 Kir. 15, 31); «Johanan főpapságának történetkönyve» (I. Makk. 16, 23); Kyrenei Jason öt könyve a makkabeusi szabadságharcról (II. Makk. 2, 23). Vannak egyes tudósok, akik ezen elveszett könyvek némelyikét sugalmazottnak tartják. Bár magában véve lehetséges, hogy egy sugalmazott könyv elveszen vagy lappangjon, mégis a felsorolt könyvekről nem bizonyítható a sugalmazottság és ezért helyesebb, ha a profán irodalomba soroljuk őket.

A profán őszövétségi irodalom másik csoportját azon könyvek alkotják, amelyeket senki sem tart sugalmazottnak; ezek nagy részben meg is vannak, de viszont magukról azt állítják, hogy sugalmazottak. Ezek az úgynevezett *apokryph* könyvek. Az apokryph könyv az antik szóhasználat szerint (H. Höpfl: *Introd.* I, 69) oly titkos tanokat tartalmazó könyv, amelyeket csak a mysterionba beavatott ember (mystes) ismerhet. Az egyházi (katholikus) szóhasználat szerint az apokryph könyv olyan hamisítvány, melyben a szerző szent eredetet és más szerzőt tulajdonít művének. Az őszövétségi apokryphekkel alaposan foglalkozott Székely István (*Bibliotheca apocrypha*. Friburgi Brisg., 1913). Az apokryph őszövétségi irodalom apokalypsisekre, történeti és erkölcsi irányzatú könyvekre oszlik fel. A *Kr. e. V—IV. században* keletkezett Ahikar története és bölcsesége (ERK.). A *Kr. e. II. századból* valók: Henoch könyve (APOKAL.), a Sibyllinák III. könyve (97—828 v.) (APOKAL.), a Jubileumok könyve (TÖRT.), Salamon három levele (TÖRT.). A *Kr. e. I. században* készült Ezdrás III. könyve (TÖRT.), a Makkabeusok III. könyve (TÖRT.); a 18 Salamonnak tulajdonított zsoltár (ERK.), a Tizenkét Pátriárka végrendelete (ERK.). A *Kr. u. I. században* íródtak: Mózes mennybevétele (APOKAL.), Baruch szír apokalypsise, Ezdrás IV. könyve (APOKAL.); a tévesen Philonnak tulajdonított «Bibliai régiségek könyve», amely a Krón. könyvét akarja kiegészíteni (TÖRT. kiadta M. R. James: *The bibl. antiquities of Philo*, London, 1917); «Ábrahám végrendelete» (TÖRT.). a Makkabeusok IV. könyve (ERK.), Manasses király imádsága (ERK.). Az őszövétségi apokryph irodalomnak az újszövétségi szentírástudományban van szerepe, mert a Krisztus

korabeli idők gondolatvilágára vet fényt. Minthogy azonban nem tartoznak a sugalmazott szent könyvek közé, bővebben nem foglalkozunk velük.

b) *Az ószövetségi kánon kialakulása a zsidóknál.*

A mostani zsidóság a Talmud óta a kereszténységtől elfogadott ószövetségi kánonból egyes könyveket ki-rekeszt. A Kr. utáni VI. században befejezést nyert babiloni Talmud egy részlete ugyanis (Baba bathra 14 b, 15 a), mely a Kr. u. II. században élt Jehudā Hakkādōš rabbit vallja szerzőjéül, a következő könyveket zárja ki a kánonból:

Baruch, Tóbiás, Judith, Makkabeusok I. és II. könyve, Sirák fia könyve, a Bölcsesség könyve, továbbá Eszter és Dániel könyveinek egyes részei:

Eszter 10, 4—16, 24 és Dániel 3, 24—90; 13; 14.

Ezeket a szentírási könyveket és részleteket a XVI. század óta *deuterokanonikusoknak* nevezik (Sixtus Senensis dominikánus kezdeményezésére), a többi ószövetségi szent könyvet pedig *protokanonikusoknak*.

Ez az elnevezés már magában hordja a problémát, amely elénk tárul: volt-e *protokanon* = első kánon, amely magában foglalta a Talmud és a mostani zsidóság szent könyveit, és *deuterokanon* = második kánon, amely az összes szent könyveket, tehát a fent felsorolt hét könyvet és részleteket is tartalmazta. Más szavakkal: *eredeti-e* a Talmud megcsonkított kánonja, mert mégis csak a zsidóság volt Krisztusig a szent könyvek őre. Ha ez az utóbbi bebizonyosodnék, akkor a keresztény kánon tévedésen alapulna: volnának benne olyan könyvek is, amelyek nem sugalmazottak.

A kétségtelenül súlyos problémára a választ a szentírástudósok háromféle módon adták meg:

1. Voltak, akik azt tartották, hogy az Egyház tényleg

tévedett, mikor az ú. n. protokanonikus könyvek közé az ú. n. deuterokanonikus, azaz, szerintük valójában apokryph könyveket felvette. Ez a zsidóság és a protestantizmus véleménye.

2. Mások úgy vélekednek, hogy az egyiptomi, hellenista zsidóságnak más kánonja volt, mint a palesztinai zsidóságnak: az egyiptomi zsidóság a teljes kánont fogadta el, a palesztinai a talmudista, megcsonkított kánont. Az Egyház az egyiptomi kánont fogadta el, mivel a deuterokanonikus könyvek inspiráltságát tartotta.

3. A legvalószínűbb vélemény szerint a Kr. u. I. század második feléig, szóval a Krisztus kora utáni időkig, a palesztinai és a hellenista zsidóságnak *egy kánonja volt: a teljes*. De mivel szorosan mai értelemben vett kánont kötelező határozattal aligha hirdetett ki a zsidó egyházi hatóság, a vitatkozások befejezésére a Kr. u. I—II. században a megcsonkított kánont hozta létre a farizeus párt közfelfogása.

Hogy nem ez a vélemény a mindenkitől elfogadott, annak egyik oka az, hogy Ezdrás és Nehemiás szerepét sokan úgy képzelik, mintha a szent könyvek kánonját lezárták volna és ezért már az V. század után nem kerülhetett más könyv a kánonba. Tény azonban, hogy Ezdrásnak és Nehemiásnak ilyen szerepe a kánon körül nem volt (l. 280 l.).

Az egyetlen pozitív bizonyíték a Krisztus előtti korból viszont azt mutatja, hogy a zsidóság egységes volt a deuterokanonikus könyvek elfogadásában is: és ez a Kr. e. III. században keletkezett görög szentírásfordítás, a *Septuaginta* (LXX). A LXX ugyanis a deuterokanonikus könyveket is tartalmazza, mégpedig a protokanonikusokkal vegyest. Ebből azt látni, hogy a LXX zsidó fordítóinak még eszében sem volt különbséget tenni a szent könyvek között. A palesztinai zsidóságnak sem volt a Kr. e. korban más kánonja, mert

semmiféle történeti adat sem található arra nézve, hogy más lett volna a kánonról való felfogása, mint az egyiptomi zsidóságnak, amely a LXX-t létrehozta.

A Kr. u. I. század második felében már nyomát találjuk a kánon terjedelme körüli kételyeknek. A kételkedők a farizeuspárti zsidó theológusok közül kerültek ki, akiket túlzó orthodoxiájuk befolyásolt abban, hogy az egyes szent könyveket szigorú vizsgálatnak vessék alá. Így vitatkoztak pl. arról, hogy szent könyv-e Ezechiél könyve, mert az látszólag a mózesi istentisztelet ellen van; vitáztak továbbá Eszter, a Példabeszédek, a Prédikátor könyvéről is. Mivel mindezeket a Talmud mégis a szent könyvek közé sorolja (= *proto-kanonikusok*), nyilvánvaló, hogy az I. században még nem volt a *deuterokanonikus* könyvek kirekesztéséről általánosan kialakult vélemény; ezekről nem is vitatkoztak.

A Kr. u. I. század végén a farizeusi felfogású hellenista zsidó író, Flavius Josephus az első, aki megemlíti, hogy a zsidóság feltétlenül szentnek 22 könyvet tart csupán, a többi szerinte nem érdemel akkora hitelt, mint ezek. Körülbelül bizonyos, hogy a deuterokanonikus könyveket hagyja ki, mint kevesebb hitelt érdemlőket (Contra Apionem I, 8; a művet 94 után írta). Lehetséges, hogy a jamniai farizeusi irányzatú zsidó főiskola, amely Jeruzsálem pusztulása után a szellemi élet középpontja volt Palesztinában, állapította meg az I. vagy II. században Krisztus után a Talmud megcsonkított kánonját.

A zsidók a deuterokanonikus könyveket kezdetben még használták. Így pl. Baruch könyvét még a Kr. u. IV. században is olvasták a zsinagógákban; Sirák fia könyvét a IV. századig sokan a ketubim (a szentiratok harmadik osztálya) csoportba sorolták; még maga a Talmud is sokszor idézi. Talán a keresztényekkel való kontroverziák hatása is látszik azon, hogy a zsidóság a

IV. század után még jobban elfordult a deuterokanonikus könyvektől.

Mindenesetre tény, hogy Krisztus koráig a zsidóság egységesen elismerte a teljes s megcsonkítatlan ószövetségi kánont és így hivatalát, hogy «reá voltak bízva az Isten igéi» (Róm. 3, 2), Krisztus koráig híven teljesítette, amikor ezen hivatala is átszállott örökösére, az Egyházra.

c) *Az ószövetségi kánon megőrzése az Egyházban.*

A Szentlélektől vezetett Egyháznak lett feladatává az újszövetség hajnalhasadásakor, hogy átvegye a zsidóságtól az addig teljesen megtartott kánont és azt teljes csonkítatlanságában megőrizze az idők végezetéig.

A történelem tanubizonysága szerint az Egyház ennek a feladatnak meg is felelt.

1. *Az első három század* ebben a kérdésben is döntő fontosságú, hiszen azt mutatja meg, hogy épen az ősegyháznak mi volt a hite. Nos és épen a katakombák egyháza tesz fényes tanuságot nem a talmudista zsidóság megcsonkított, hanem az ószövetségi zsidóság teljes kánonja mellett.

Az apostolok gyakorlata mutatja, hogy a teljes kánont fogadták el. Mert bár nem idézik a deuterokanonikus könyveket, mint több protokanonikust sem, a LXX-t használják, amely, mint tudjuk, a teljes kánont tartalmazta. Ha tehát nem tartották volna ezt az igazinak, a híveket figyelmeztették volna arra, hogy a deuterokanonikus könyvek nem sugalmazottak. Ezt ellenben egyikük sem tette meg.

Az ősegyházhoz tartozó legfontosabb egyházak egyaránt szentnek ismerik a deuterokanonikus könyveket és épúgy idézik őket, mint a protokanonikusokat: Szentírás gyanánt.

A keleti egyházban tanu erre az I. századból származó Didache, amely Tób., Bölcs., Sir. könyvét idézi, mint szent

iratot; továbbá Polykarpos smyrnai püspök († 152), Sz. János evangélista tanítványa. A III. századi alexandriai nagy hittudósok: Kelemen, Origenes, Dionysios nyíltan is kimondják, hogy a LXX-ban tartalmazott könyveket mind el kell fogadni. — *Africa proconsularis* egyházában tanuskodik a régi latin fordítás (II. század), amely a deuterokanonikus könyveket tartalmazza; a III. században Tertullianus és Cyprianus. — *Galliában* Irenaios Lyon püspöke (II. század), Sz. Polykarpos tanítványa koronatanu a kánon teljessége mellett. — A római egyház hitét a deuterokanonikus könyvek szent volta mellett mutatják római Sz. Kelemen pápa (I. század), a II.-ban Hermas, a III.-ban Hippolytos művei.

Nagyon tanulságosak a katakombák freskói az első három századból, amelyek szentírási jeleneteket ábrázolnak az ószövetségi s a proto- és deuterokanonikus könyvekből egyaránt, sőt az utóbbiakból bizonyos előszeretettel válogatják ki témáikat. Apokryph könyvekből az V. század előtt alig merítenek ábrázolásra művészi inspirációt. Ha tehát a katakombák egyháza a deuterokanonikus könyveket apokrypheknek tartotta volna, nem találánánk annyi belőlük vett jelenetet a Roma sotteranea falain.

Csak egy-két példát legyen szabad felhozni. Praetextatus katakombájában egy, a III. század közepéről származó freskó Dánielt az oroszlánok vermében mutatja (Carvilia Lucina arcosoliuma), ez pedig deuterokanonikus részlet (Dán. 14, 27—42). (H. Leclercq: Manuel d'arch. chrét. Paris, 1907. I, 543). Sőt már a II. század végén látható Dániel két oroszlán között a Domitilla-katakombában (F. Burger: Handb. d. Kunstwissensch. Berlin, 1914. 68). A Priscilla-katakomba egyik termében, a Capella Graecában, II. századi falfestmények ábrázolják a három ifjút az égő kemencében, továbbá az ártatlan Zsuzsannát; mindkettő deuterokanonikus szövegekben fordul elő (Dán. 3, 24—90 és 13. fejj.) (Burger, 68.) A III. századtól kezdve

általánosan előforduló kép Tóbiás a hallal (Burger, 76.) Măripedig Tóbiás könyve is deuterokanonikus.

2. A IV—V. század a szentatyák aranykora volt. A felvirágzó theológiai irodalom idején természetesnek találjuk, ha a hagyomány elvét mindenben annyira sürgető egyházi tudományosság ebben a kérdésben is az első három század nyomdokaiba lépett. Mindenek előtt le kell szögezni azt a tényt, hogy kivétel nélkül minden kath. író idézi ebben a korban a deuterokanonikus könyveket is, mégpedig mint isteni könyveket, mint Szentírást. Gyakorlatilag tehát valamennyien a teljes kánon alapján állanak. Amennyiben elméletileg felvetik a kérdést, szintén megvan az egybehangzás az előző kor véleményével, azonban a IV—V. században egyeseknél némi kételkedés merül fel a deuterokanonikus könyvek körül. Nem sorolják az apokryph könyvek közé a deuterokanonikus iratokat, de viszont nem merik őket a kanonikus művek közé sem iktatni, és így mintegy középosztályt alkotnak az apokryph és kanonikus művek között.

Ezt az elméleti kételyt főleg a következő egyházi írók vetik fel: Sz. Athanasios († 373) alexandrieai pátriárka, nazianzosi Sz. Gergely († 390), ikonioni Amphilochios († 394 után), Rufinus († 410). Leghatározottabban Sz. Jeromos beszél. Amíg Nyugaton volt, nem voltak kételyei a deuterokanonikus könyvek kánoni voltáról, mikor azonban 390 után Keletre költözött és behatóan foglalkozott a zsidó nyelvvel, régészettel, a zsidó kánont fogadta el. A deuterokanonikus könyveket apokrypheknek nevezi és azt mondja róluk, hogy nincsenek a kánonban (Prol. galeatus). Azonban Sz. Jeromos sem következetes ezen véleménye megtartásában, mert élete végéig mégis idézte a tőle elvetett deuterokanonikus iratokat is, mint a többi szent könyvet. Sőt némely munkájában nem nyilatkozik olyan kategorikusan, mint a Prol. galeatusban és épen ezzel a habozásával árulja el, hogy nézete eltért az általános katolikus véleménytől.

A zsidókkal való polémiákban a deuterokanonikus iratokat nem használhatták fel a keresztény írók és másrészt a IV. századig nagyon elterjedtek a zsidóktól, eretnekektől és keresztényektől írt apokryph könyvek. Ezek a tények teszik érthetővé, hogy a IV—V. század folyamán elvértve tapasztalható volt bizonyos elméleti ingadozás a kánon kérdésében. Annál is inkább érthető ez, mert az Egyház hivatalosan nem foglalt eddig állást a deuterokanonikus művek ügyében. A IV. században szükségessé vált azután az állásfoglalás és ez meg is történt, bár nem egyetemes zsinat útján. Valószínűleg már Damasus pápa alatt (366—384) egy római zsinat megállapította a kánont és ez a deuterokanonikus könyveket is tartalmazta («Decr. Gelasii de recipiendis et non recipiendis libris»). Így jött létre a hippói zsinat (393), két karthagói zsinat (397 és 419) és I. Innocentius pápa (ad Exsuperium Tolosanum, 405) kánonkatalógusa, amely teljes terjedelmében megegyezik a trienti zsinatával.

3. A VI—XV. század. Ezen korszak folyamán Keleten egyöntetűvé vált a deuterokanonikus könyvek elfogadása. Hogy a keleti egyház már az V. századtól kezdve habozás nélkül fogadja el őket, azt az a körülmény is tanúsítja, hogy az V—VI. században az Egyháztól elpártolt keleti eretnek szekták kivétel nélkül a teljes kánont tartották meg. Mert ha tekintetbe vesszük, hogy az elszakadás után már semmiféle irányítást sem fogadtak el a kath. Egyháztól, ezt a tényt csak azzal lehet magyarázni, hogy a teljes kánont magukkal hozták az elhagyott Egyházból. (Ezt látjuk a chald nestorianusoknál, a szír jakobitáknál, a monophysita kopt és etióp egyháznál, a szakadár örményeknél.) Mikor Keleten a trullai zsinat (692) az első keleti szentírási kánont létrehozta, a deuterokanonikus könyveket is felvette bele.

Nyugaton a XII. századig, a theologiai irodalom virágkoráig, szintén majdnem teljes egyöntetűséggel fogadja

el az Egyház a teljes kánont. Csak N. Sz. Gergely pápa († 604) és Alkuin († 804) alkotnak kivételt. Alkuin ugyan közli a teljes kánont, de Sirák fia könyvét az apokryph, azaz szerinte «kétes» könyvek közé sorolja (adv. Elipand. I, 18, 19). — Junilius Africanus a VI. század közepén szintén kihagy a kánonból egyes könyveket, de nem a deuterokanonikusokat; követője is akadt Notker Balbulus (†.912) személyében. Természetesen semmiféle irányzatot sem képviseltek, hanem egyéni önkény szerint állapították meg a kánon terjedelmét.

A XII. századtól a XVI. század közepéig ismét gyakoriak az elméleti kételyek a kánon terjedelme körül. Ez a tény abban az egyoldalú tiszteletben leli magyarázatát, amelyben Sz. Jeromos és művei a középkorban részesültek. Nála volt olvasható, hogy a deuterokanonikus könyvek apokryphek és sokan ezt minden további kutatás nélkül elfogadták; voltak, akik még a műszó értelmével sem voltak tisztában. Akárhányan azonban csupán némi kételkedést fejeznek ki — egyszer-kétszer maga Aqu. Sz. Tamás is — valójában azonban mind egyformán használják a teljes Szentírást a theológiai summákban, kommentárokbán. Gyakorlatilag tényleg senki sem vonta kétségbe a deuterokanonikus könyvek tekintélyét, mint ezt különben a bibliakódexekből is látni lehet, amelyekben a másodkánon könyvei mindenütt megtalálhatók.

Az Egyház viszont most már szükségét látta, hogy a fel-felmerült kételyeknek végét vesse. Így jött létre a firenzei egyetemes zsinaton a szír jakobiták számára kiadott dekrétumban (1441) közölt szentírási kánon, amely a kezdettől fogva használt teljes kánont definiálta. (Denz.¹³ 706.)

4. A XVI. századtól napjainkig. A firenzei zsinat dekrétuma megszüntette a katolikusok közti bizonytalanságot (Tostatus, Antoninus, Caietanus további kételkedése már nem talált követőkre). Hogy mégis

szükség volt újabb határozathozatalra, azt a hitújítók felfogása okozta.

Három évvel Luther első fellépése után Karlstadt már megjelentet egy könyvet, amelyben Sz. Jeromos tekintélyét és a talmudista hagyományt vakon követve a deuterokanonikus könyveket a kánonból kizárja. Mivel Luthernek is ez volt a felfogása, az 1529-es és 1530-as protestáns bibliakiadások már a függelékbe utalták a deuterokanonikus könyveket, mint amelyeket «sem a régiek nem számlálnak a szent iratok közé, sem a zsidóknál nem találhatunk fel». Luther pedig az 1534-es német bibliafordításában szintén a függelékben hozta a deuterokanonikus könyveket a következő felírással: «Apokrypha, das sind Bücher, so nicht der h. Schrift gleichgehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind».

A példa azután a hitújítók minden árnyalatánál követőkre talált; a hivatalos hitvallások sorban kihagyták a deuterokanonikus könyveket az ószövetségi kánonból (Confessio Gallicana, 1559; Conf. Anglic., 1562; Conf. Belgica, 1562; Conf. Helv. 1564). A trienti zsinatnak épen az újítókra való tekintettel hozott határozata, amely a firenzei zsinat kánonját újra leközi (l. I, 21. l.), a protestáns táborban még inkább fokozta az ellen-szenvet a deuterokanonikus könyvekkel szemben.

Ez a katolikusellenes irányzat nyilatkozott meg a dordrechtli kálvinista zsinaton (1618) és az 1648-iki westminsteri anglikán (presbyteriánus) zsinaton, ahol erősen hangsúlyozták az «apokrypheknek» tisztára emberi jellegét és a sok tévedést, amely állítólag bennük található. A XIX. század első felében nagy vita is volt a protestáns teológusok között arról, hogy egyáltalán helyes-e használni és a népnek kezébe adni az «apokrypheket». A kálvinista irányzat győzött a londoni biblia-társulatnál, amelynek 1826 óta sok nyelven megjelenő bibliafordításai a deuterokanonikus könyveket egyáltalán

nem tartalmazzák. Csupán a lutheránus bibliavállalatok közlik az «apokrypheket» függelékben. *Avatikáni egyetemes zsinat* újra megismételte (1870) a trienti szentírási kánont (Denz.¹³ 1809 nr.).

A protestáns hatás érezhető lett a *keleti szakadár egyházaknál* is. Kyrillosz Lukaris, a protestáns szellemtől érintett konstantinápolyi patriárka javasolta először a deuterokanonikus könyveknek a kánonból való törlését. Az 1672-iki jeruzsálemi (szakadár) zsinat azonban elítélte ezt a törekvést. De amióta (a XVIII. századtól fogva) Oroszország sok orthodox teológusa a protestáns racionalizmus befolyása alá került, a deuterokanonikus könyveket sokan támadták az oroszok között és az ő nyomukon a többi szakadár egyház írói is, bár hivatalos egyházi határozatot a kihagyásra nézve nem hoztak.

2. Az újszövetségi szent könyvek kánonja.

Ha összevetjük az ószövetségi kánont az újszövetségi szent könyvek kánonjával, azonnal szemünkbe ötlük, mekkora különbség van a két kánon kialakulása között. Hiszen amíg az ószövetségi szent könyvek tizenegy-tizenhárom évszázad alatt íródtak meg, az újszövetségi szent iratok keletkezése mindössze öt-hat évtizedet vett igénybe.

a) *Az újszövetségi kánon kialakulásának kezdete a II. század közepéig.*

Az újszövetségi kánon létrejötté két pillérre támaszkodik: arra a tényre, hogy az ószövetséggel egyenrangúnak tartották az újat; és hogy az újszövetségi szent iratokat is olvasták a keresztény gyülekezetekben. Az apostoloknak ígehirdetése elsősorban szóbeli volt. A kerygma, ígehirdetés természete szerint egyes testületeknek szólt: zsidóknak Palesztinában, helléneknek és

barbároknak az antik földkerekség egyes városaiban. Az apostoloknak istenadta nagy tekintélye természetessé tette, hogy amikor a szóbeli hirdetés kiegészítése, rendesen alkalmilag, írtak is az Isten országának terjesztése végett, az írásnak ugyanaz volt az egyes testületek előtt a tekintélye, mint az apostolnak magának (Márk és Lukács evangéliuma mögött mesterük, Sz. Péter, illetve Sz. Pál apostoli tekintélye állott). A magában teljesen természetes tény mellett azonban azt látjuk, hogy az őskereszténység az *őszövetségi szent könyvek sugalmazottságáról vallott hitét az apostoli iratokra is kiterjesztette*. Ez a meggyőződés a dolgok valóságán alapszik, hiszen az újszövetség épen úgy inspirált, mint az őszövetség. Ez a meggyőződés viszont az újszövetségi kánon szükségszerű kialakulásának egyik pillére.

Az őskereszténység ezen meggyőződését csak a legszembetűnőbb példákkal illusztráljuk. A *Didaché* (I. század vége) újszövetségi idézeteket őszövetségeikkel együtt hoz fel és az «élet útjának» nevezi megtartásukat (1, 2). Sz. Ignatios, Antiocheia püspöke († 107), már ismeri a keresztény ókor szokásos újszövetség-felosztását: evangélium (mind a négyet együtt érti) és az apostolok. Azt mondja róluk, hogy úgy kell őket szeretni, mint a prófétákat, akik bizonyos értelemben szintén az örömhírt hirdették és hittek Krisztusban (ad Philad. 5, 1. 2) Sz. Polykarpus egy nem sokkal 107 után írt levelében (Phil. 12) idézi Sz. Pál egy mondatát (Eph. 4, 26) és egy zsoltárverset (4, 5) és hozzáfűzi: «Amint ezek a szent iratok mondják». Az úgynevezett *Barnabás-levél* (130 körül) az újszövetség egy helyét (Mt. 22, 14) ugyanazzal a formulával idézi, mint az ismeretlen szerző az őszövetségi helyeket szokta: «Miként írva van» (4, 14). Egy, a II. század közepe táján keletkezett mű, a legrégebbi keresztény *prédikáció* (S. Clemens II. Cor. 2) e szóval idézi Máté 9, 13-at, miután őszövetségi helyeket sorolt el: «Egy más írás mondja». Sz. Justinos filozófus 155 körül írt Apológiájában (I. 33) az Úr szüztől való születését bizo-

nyítja első helyen az evangéliumból (Luk. 1, 31) és ehhez mint másodrangú bizonyítékot Izajás prófétát csatolja hozzá (Iz. 7, 14).

Amint mondtuk, az újszövetségi szent iratok eredetileg egyes testületeknek vagy akár személyeknek készültek, nem mint az ószövetségiek, az egész nép számára. Az egyes testületekben az ószövetséggel egyenrangú vagy nagyobb tekintélye volt ezeknek az írásoknak. Ez az újszövetségi iratok sugalmazottságára támaszkodó tekintély hamarosan átlépte az egyes egyházak határát, mert a szent iratban részesülő egyházak a többiekkel is *rögtön közölték irataikat*, hogy azokat másutt is olvashassák. Ez a tény az újszövetségi kánon szükség-szerű kialakulásának másik pillére.

Igy már Sz. Pál intia Kolossai-belieket (4, 16) «ha a levelet nálatok felolvasták, gondoskodjatok róla, hogy a laodikiái gyülekezetben is felolvassák és a laodikiait olvassátok ti». Sz. Pál leveleiről már mint valami gyűjteményről írja Sz. Péter (II. Pét. 3, 16): «Amint minden levélben, beszél . . .» Tehát az apostolfejedelem már tudja Sz. Pál különböző egyházakhoz írt leveleiről, hogy nemcsak a címzetteknek, hanem más egyházaknak is birtokában vannak. Ez természetes is, ha figyelembe vesszük, hogy az apostoloknál kisebb, de különben nagytekintélyű férfiak leveleit is kicserélték az egyházak egymás között és vasárnapon felolvastatták. Ha pl. a Philippoi-beliek Makedóniában Sz. Ignatios vértanu minden levelét megszerezték (Polyc. ad Phil. 13, 2), mennyivel inkább az apostoli iratokat! Nem csodálkozunk tehát azon, hogy Justinos a II. század közepén, mint magától értetődő dolgot mondja, hogy istentisztelet alkalmával, «a Napról elnevezett napon (= vasárnap) az apostolok emlékiratait (= evangéliumok)» olvassák (Apol. I, 67).

Az őskeresztény egyházból a II. század közepéig nem maradt fenn kimondott jegyzék, kánon. Azonban bizonyos, hogy azon kevés írónál, akiknek iratai ebből

a korból ránkmaradtak, valamennyi kanonikus szent iratot idézve találjuk (II. Pét. és II. Ján. alluziók formájában). Csupán a három egészen apró levélkét: Philemon, III. Ján. és Jud. nem említi senki. Ez azonban rövidségük, kisebb tartalmi jelentőségük miatt könnyen érthető.

b) *A II. század közepétől a IV. század közepéig.*

Az ősegyház kezdettől fogva tisztelte az ószövetségi szent iratokkal egyenlően inspiráltnak tartott újszövetségi iratokat. Az apostoli szent iratokat mindenféle olvasták. Ez a két tény szükségszerűen hozta létre a kánon kialakulását. Ha mármost kérdezzük, mely *testület* állapította meg a kánon terjedelmét, azaz melyik volt az a *tekintély*, amely egyes könyveket a kánonba sorolt, másokat kirekesztett, azt felelhetjük: a kánon megállapítását minden egyes egyházban az illetékes tényező, a *püspök* végezte. Amennyiben egyes egyházaknak nagyobb tekintélye volt, mint pl. a patriarchális egyházaknak, az ő véleményüket a környező, hozzájuk tartozó egyházak is átvették. Ezzel is úgy voltak, mint a többi katolikus tannal; csak akkor emelte föl a püspök a maga szavát, ha az addig kétségtelen tant eretnek oldalról támadni kezdték. Az újszövetségi apokryphek szaporodása és a kanonikus iratok körül emiatt támadt bizonytalanság tette szükségessé az újszövetségi kánon meghatározását. A kánoni és apokryph könyvek szétválasztásának *kritériuma* itt is a hagyomány volt, mint egyéb hitbeli kérdéseknél.

Mivel azonban a kánonról csak az egyes, helyi egyházak és ezek is inkább csak gyakorlati szempontból nyilatkoztak (hogyan t. i. milyen könyveket olvassanak náluk a liturgiában), a IV. század közepéig bizonyos újszövetségi iratok közül ingadozás észlelhető. Az ószövetségi könyveknél egy *meghatározott csoportról* — a

deuterokanonikus művekről — volt mindig szó, az újszövetségi könyvek közül egyes egyházak más-más szent iratokat hagytak ki vagy más-más apokryphet csatoltak a kanonikus könyvekhez.

A római egyházban adták ki az első (nem pápai) kánon-jegyzéket: ez az úgynevezett Muratori-féle töredék a II. század közepe utáni időből. A 27 újszövetségi könyv közül hiányzik benne Jak. és I. II. Pét. *Galliában* Irenaios († 202) az ószövetséggel egyenrangúnak mondja az apostoli iratokat; egyformán lehet mindkét szövetségből bizonyítékokat meríteni, egyformán sugalmazottak (Rev. bibl. 1917, 489—507). Kánont nem állít fel; úgy látszik, az összes újszövetségi szent könyveket elfogadja. *Alexandriában* Kelemen az összes újszövetségi iratokat elfogadta (a hét katolikus levelet is, amelyekhez Euseb. E. H. VI, 14, 1 szerint kommentárt is írt), hasonlóképen nagynevű tanítványa, Origenes is, aki az apostoli eredetet és az egyházi hagyományt mondja kánonkritériumnak. Sz. Athanasios 367-ben kiadott húsvéti körlevelében az összes újszövetségi iratokat felsorolja, de míg Kelemen és Origenes egy-két apokryphet is hozzávettek a kanonikus művekhez, ő minden más művet kizár. A jeruzsálemi kánon terjedelméről Sz. Kyrillos jeruzsálemi pátriárka tájékoztat: az Apokalypsis kivételével az összes újszövetségi könyveket elfogadja (348 körül). Eusebios Caesarea püspöke (324 k.) összeállítja az újszövetségi kánont, mégpedig úgy, hogy abban fel legyen tüntetve, milyen egyes könyveket akarnak némelyek a kánonból kirekeszteni. Ennek megfelelően három osztályt állít fel (E. H. III, 25): az első csoport a *h o m o l o g u m e n a* (mindenkitől elismert könyvek): 4 evangélium, Ap. csel., Sz. Pál 14 levele, I. Ján., I. Pét. és «ha úgy látszik jónak», az Apokalypsis. A második az *a n t i l e g o m e n a* (ellentmondásra találó könyvek), amelyeket azonban szintén sokan elfogadnak: Jak., Jud., II. Pét., II. III. Ján. A harmadik csoport a *n o t h a* (hamisítványok): az apokryph könyvek és «ha úgy látszik jónak», az Apoc. Valószínűleg Afrikából származik a *Canon Mommsenianus* (a Codex Claromontanusban) a IV. század közepe tájából, amelynek kánonjá-

ban Zsid., Jak. és Jud. nincsen felvéve. Nyugaton a IV. század végéig általában gyakran kételkednek a Zsid. kánonicitásáról, mert a novatianus eretnység visszaélt vele.

Ez a tagadhatatlan bizonytalanság és az egyidejű kétkedések az ószövetségi kánon terjedelméről annál is inkább arra késztették az Egyházat, hogy az újszövetségi kánon terjedelmét a hagyomány szerint megállapítsa. Azok a kánonjegyzékek, amelyek az ószövetségi katalógust megállapították (l. 289. l.), tartalmazzák egyúttal az újszövetségnek mind a 27 könyvét.

c) *A IV. század közepétől a XVI. századig.*

A IV—V. században még csak egyes utórezgései tapasztalhatók *Keleten* az újszövetségi kánonterjedelem körüli némi bizonytalanságnak.

Antiocheiában Sz. Chrysostomos még nem ismeri el a Jel., Jud., II. Pét., II. III. Ján.-iratokat. *Palesztinában* a Jel. könyvét zárják még ki a kánonból. A *szír egyház* a katolikus leveleket és a Jel.-t nem fogadta el: Aphrates, a legrégibb szír egyházatya († 367), Doctrina Addaei (400).

Nyugaton ellenben a IV. század második felétől kezdve egyöntetű az újszövetségi kánon elfogadása. Mivel Sz. Jeromos mind a 27 újszövetségi könyvet elfogadta, a középkorban élvezett nagy tekintélye következtében, egyes elszórt kivételeket leszámítva, senki sem támadta az újszövetségi könyvek áthagyományozott kánonját. A trullai zsinat (692) és a firenzei egyetemes zsinat (1441) kánonjegyzékei az ószövetségi könyvek után az újszövetségi 27 szent irat hagyományos katalógusát is közzölték.

d) *A XVI. századtól napjainkig.*

Más lett a helyzet a XVI. század elején a hitújítók fellépésekor. *Luther* ugyanis, miként az ószövetségben a

deuterokanonikus könyveket vélte a kánonból kizárandóknak, az újszövetségi szent iratok közül sem adta meg a teljes elismerést mindegyik műnek. Amíg az Egyház minden írója Lutherig főképen az apostoli eredetben és a hagyományban látta a kanonicitás kritériumát, addig Luther szubjektívizmusának megfelelően új kánonkritériumot állít fel: «Heilige Schrift ist, was Christum treibt».

Teljesen önkényesen járt el, aszerint, amint egy-egy könyv a Werkheiligkeitről és az egyedül üdvözítő hitről szóló tanainak látszólag megfelelt vagy ellentmondott. Leginkább a jócselekedetek szükségességét hangoztató Jak.-levél hitelességét támadta: «Darumb ist Sankt Jakobs Epistel ein recht strohern Epistel gegen sie (a többi újszövetségi könyvet érti), denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat». A Zsid. és Jud.-levelek apostoli voltát tagadta és leszólta őket. A Jel.-ről úgy vélte, hogy sem nem apostoli, sem nem prófétai (H. Grisar: Luther. Freiburg i. B. 1912. III, 441—4.) Ezen négy könyvet bibliafordításában szintén függelékbe tette: «Diese 4 haben vor Zeytten ein ander (rosszabb) Ansehn gehabt».

Luther minden tudományos kritikát nélkülöző szubjektívizmusa nagy zavart kelthetett volna, ha követik. Azonban a reformátorok közül már Karlstadt, Luther egykori tanártársa, megtámadta szubjektív ítélete miatt. Oecolampadius, Kálvin, Bucer az összes újszövetségi könyveket elfogadják, Zwingli csak a Jel.-t zárja ki a bibliai könyvek sorából. A francia, helvét, német-alföldi és angol protestánsok hitvallásai (Conf. Gall., Helv., Belg., Anglic.) mind a 27 könyvet felsorolják (E. Reuss: Gesch. d. hl. Schriften N. T. 65—7). A lutheránusoknál megmaradt Luther eljárása: függelékben adták ki a négy, Luthertől nem kedvelt könyvet; tekintélyük kisebb volt a többinél; a XVI. században szórványosan még újszövetségi apokrypheknek is nevezték őket. Ezen

törekvésekkel szemben a trienti, majd a vatikáni zsinat az újszövetségi könyvek kánonját újra definiálta.

Amióta a XVIII. században a racionalizmus a tudományokba behatolt, a modern protestáns teológusok között sokan akadtak, akik ennek következtében az inspirációnak addig náluk is általánosan vallott fogalmát tagadták és ennek következtében a kánon fogalma is automatikusan megszűnik náluk.

RÖVIDÍTÉSEK.

- Adv. Haer.* Adversus Haereses (Irenaiosnak az eretnekek ellen írt főműve)
Apcs Az Apostolok Cselekedeteinek könyve
Bibl Biblica, folyóirat (Róma)
BSt Biblische Studien (Freiburg i. B.)
BZfr Biblische Zeitfragen u. o.)
BZschr Biblische Zeitschrift (u. o.)
E. H. Ekklesiastiké Historia (Eusebiosnak egyháztörténeti főműve)
Eph az ephesosi levél
Gal a galatákhoz írt levél
H. F. Hittudományi Folyóirat (Budapest)
Jak Sz. Jakab levele
Ján Sz. János evangéliuma
Ján I. II. III. Sz. János I. II. III. levele
Jel a Titkos Jelenések könyve
Jud Sz. Júdás levele
Kol a Kolossai-beliekhez írt levél
Kor I. II. a korinthusiakhoz írt I. II. levél
Lk Sz. Lukács evangéliuma,
LXX a Septuaginta, az ószövetség görög fordítása
N. T. Újszövetség
Mk Sz. Márk evangéliuma
Mt Sz. Máté evangéliuma
Pét I. II. Sz. Péter I. II. levele
Phil a Philippoi-beliekhez írt levél
Phm a Philemonhoz írt levél
R Religió, folyóirat (Budapest)
Róm a római hívekhez írt levél
Thess I. II. a Thessalonikébeliekhez írt levél
Th Sz Theologiai Szemle* (Debrecen)
Tim I. II. a Timotheoszhoz írt I. II. levél
Tit a Titushoz írt levél
TQS Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ZkTh Zeitschrift für kath. Theologie (Innsbruck)
ZnW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (Giessen)
Zsid a zsidókhoz írt levél

KÖNYVÉSZET.

A szakirodalom felsorolásánál elsősorban az újabb és egyes alapvető munkákra hívjuk fel a figyelmet. A magyar nyelvű közleményekben relatív teljességre törekedtünk. Az I. k.-ben (271. l.) felsorolt ó- és újszövetséget együtt tárgyaló művekre legyen szabad az olvasó figyelmét felhívni. * = prot. szerző, rac. = racionalista, konz. = konzervatív.

A) Az egész anyagot felölelő összefoglaló művek.

Székelly, A szentírás apológiája, Nagyvárad 1891. — *F. H. A. Scrivener**, A plain Introd. to the criticism of the N. T. 4, London 1894. — *Th. Zahn** (konz.), Einleitung in d. N. T. Leipzig I. 1897, II. 1899. — *J. Ev. Belser*, Einl. N. T.², Freiburg i. B. 1905. — *C. R. Gregory**, Einl. N. T., Leipzig 1909. — *E. Jacquier*, Histoire des livres du N. T. Paris, I^s 1908, II^e 1910, III^e 1912, IV^s 1908. *Babura*, Introd. in sacros libros N. T., Esztergom in Hungaria, 1910. — *Erdős** (konz.), Újszövetségi bevezetés, Pápa 1911. — *A. Schäfer*—*M. Meinertz*, Einl. N. T.³, Paderborn 1921. — Die h. Schrift des N. T.³, (8 kt.) Bonn 1921 (az újszövetség minden könyvéhez szól). — *H. L. Strack**—*P. Billerbeck**, Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch, München, I 1922, II 1924, III 1926. — *P. Feine** (konz.), Einl. N. T.³, Leipzig 1923. — *M. Goguel* (rac.), Introduction au N. T., Paris, I. II. 1923; III 1922; IV, 1 1925; IV, 2 1927. — *G. W. Wade** (konz.), N. T. history, London 1923. — *A. Meyenberg*, Einl. N. T., Luzern 1924. — *U. Holzmeister*, Summa introd. in N. T., Oeniponte 1924. — *H. Simon*, Praelectiones biblicae, N. T. I², Torino 1924. —

J. Sickenberger, Kurzgefasste Einl. N. T. ³—⁴, Freib. i. B. 1925. — *E. Ruffini*, Introductio N. T. I, Roma 1925. — *H. J. Vogels*, Grundriss der Einl. N. T., Münster i. W. 1925. — *M. Dibelius**, Geschichte der urchr. Literatur, Leipzig 1926. — *Musnai**, Az újszövetség, Kolozsvár 1926. — *A. H. Mc. Neile**, An Introduction to the study of the N. T., Oxford 1927.

B) A mű egyes fejezeteihez szóló közlemények.

I. A SYNOPTIKUSOK MŰVEI.

1. *Az evangéliumokat együtt tárgyaló művek.* — *E. Levesque*, Nos quatre évangiles, Paris 1917. — *H. J. Cladder*, Unsere Evangelien. Zur Literaturgeschichte der Ev., Freib. i. B. 1919. — *Ed. Meyer**, Ursprung und Anfänge des Christentums, I. Die Evang., Stuttgart 1921. — *V. H. Stanton**, The Gospels as historical documents, I² Cambridge 1923. — *K. L. Schmidt**, Die Stellung der Evang. in der allgemeinen Literaturgeschichte (Eucharisterion. Festschrift H. Gunkel, II, 50—134 S.), Göttingen 1923. — *B. H. Streeter**, The four Gospels. A Study of origins², London 1926. — *C. G. Montefiore**, The synoptic Gospels (2 kt.), London 1927. — *W. Lockton**, The three traditions in the gospels, London 1927.

2. *A három evangélium.* — MT. — *Huber*, A napkeleti bölcsek, Bp. 1908. — *Székely*, A hegyi beszéd magyarázata, Bp. 1913. — *Pataky*, Néhány szó Jézus nemzetség-táblájához (R 1914). — *Zámboy*, A hegyi beszédéről (R 1915). — *A. Durand*, L'évangile selon S. Matthieu, Paris 1924. — *M. J. Lagrange*, Évangile selon S. Matthieu³, Paris 1927. — *E. Klostermann**, Das Matthäus ev.², Tübingen 1927.

MK. — *Hadzsega*, Sz. Márk evangéliumának magyarázata, Ungvár 1915. — *M. J. Lagrange*, Évangile selon S. Marc², Paris 1920. — *B. W. Bacon**, The Gospel of Mark. Its composition and date, New Haven 1925. — *A. E. J. Rawlinson**, St. Mark, London 1925. — *E. Klostermann**, Das Markus-ev.², Tübingen 1926.

Lk. — *H. J. Cadbury**, The style and literary methode of Luke, Cambridge 1920. — *Mc. Lachlan**, St. Luke, the man and his work, Manchester 1920. — *A. Loisy* (rac.), L'évangile selon S. Luc, Paris 1924. — *V. Taylor**, Behind the third gospel, Oxford 1924. — *M. J. Lagrange*, Évangile selon S. Luc³, Paris 1927.

APCS. — *Tóth*, Simon mágus (R 1915). — *A. v. Harnack**, Neue Untersuchungen zur Apostelgesch., Leipzig 1911. — *F. Jackson**—*K. Lake**, The Acts of the apostels (2 kt.), London 1920 és 1922. — *A. Wikenhauser*, Die Apostelgesch. u. ihr Geschichtswert, Münster i. W. 1921. — *J. A. van Steenkiste*, Commentarius in Actus Apostolorum⁷, Brugis 1923. — *A. Loisy* (rac.), Les Actes des apôtres, Paris 1925. — *E. Jacquier*, Les Actes des apôtres, Paris 1926. — *R. J. Hardy**, The text of Acts, London 1926. — *Th. Zahn** (konz.), Die Apostelgesch. des Lukas, Leipzig 1927.

3. *A synoptikus kérdés.* — *J. Hawkins**, Horae synopticae, Oxford 1909. — *P. Dausch*, Die synoptische Frage (BZfr VII, 4) 1914. — *U. az*, Die Zweiquellentheorie, und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Ev. (BZfr VII, 9) 1915. — *U. az*, Der Wunderzyklus Mt 8—9. und die synoptische Frage (BZfr X, 9—10) 1923. — *Th. Soiron*, Die Logia Jesu, Münster i. W. 1916. — *P. Vannutelli*, De evangeliorum origine, Roma 1923. — *H. G. Jameson**, The origin of the synoptic Gospels, Oxford 1922. — *J. Donovan*, The Logia in ancient and recent Literature, Cambridge 1924. — *E. Fascher**, Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung u. Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Gesch. d. synopt. Problems, Giessen 1924. — *L. Köhler**, Das formgeschichtliche Problem des N. T., Tübingen 1927.

II. AZ ÚJSZÖVETSÉG LEVÉLIRODALMA.

1. *Sz. Pál.* — *F. X. Pölzl*, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905. — *U. az*, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, 1911. — *Martin*, Sz. Pál, Bp. 1913. — *Vásárhelyi**, Pál apostol, Kolozsvár 1916. — *F. Prat*, La théologie de S. Paul, Paris, I⁸ 1920, II⁷ 1923. — *Tóth*,

- Sz. Pál apostoli működése, Esztergom 1922. — *Kiss Jenő** (konz.), Pál apostol theológiája, Debrecen 1925. — *E. Baumann*, Saint Paul, Paris 1925. — *A. Deissmann**, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze,² Tübingen 1925. — *C. T. Wood**, The life, letters and religion of St. Paul, Edinburg 1925. — *T. R. Glover**, Paulus of Tarsus, London 1925. — *L. Murillo*, Paulus et Pauli scripta, I. Paulus, Roma 1926. — *K. Pieper*, Paulus, Münster i. W. 1926. — *Máthé**, Pál apostol és a misztériumvallások (*Th Sz* 1926). — *Karner**, Pál apostol világnézete, 1927.
2. Sz. Pál levelei. — THESS. *J. Wrzol*, Die Echtheit des II. Thess. (*BSt* XIX, 4) 1916. — *M. Dibelius**, An die Thess. I. II. An die Philipp.², Tübingen 1925. — — GAL. *Tóth Lajos*, Sz. Pál apostol levele a galatákhoz, Nagyvárad 1905. — *Ph. Haeuser*, Anlass u. Zweck des Gal.-briefes, Münster i. W. 1925. — *H. Lietzmann**, D. Brief an die Gal. erklärt², Tübingen 1923. — *M. J. Lagrange*, Épître aux Galates², Paris 1926. — — KOR. *H. Windisch**, Der II. Kor. brief⁹, Göttingen 1924. — *E. Golla*, Zwischenreise u. Zwischenbrief (*BSt* XX, 4), 1922. — *M. Rauer*, Die Schwachen in Korinth u. Rom nach den Paulusbriefen (*BSt* XXI, 2—3) 1923. — — RÓM. *O. Bardenhewer* Der Römerbrief des h. Paulus, Freiburg i. B. 1926. — *Th. Zahn** (konz.), Der Brief d. Paulus an die Römer³, Leipzig 1925. — *M. J. Lagrange*, Épître aux Romains², Paris 1922. — — KOL. *D. D. Walker*, The epistle to the Colossians and the ep. to Titus, London 1926. — — EPH. *Pongrácz** (konz.), Az efezusi levél, Pápa 1911. — *J. Schmid*, Der Epheserbrief des h. Paulus (*BSt* XXII, 3—4) 1928. — — PHIL. *R. Ramy**, The Epistle to the Philippians², London 1917. *P. Ewald**, Der Brief an die Phil. ausgelegt³, Leipzig 1923. — — ZSID. *J. Nikel*, Der Hebr.-brief, (BZfr VII, 6) 1914. *J. Graf*, Der Hebr.-brief, Freiburg i. B. 1918. — *E. Rignebach**, Der Brief an die Hebr. ausgelegt,²⁻³ Leipzig 1922. — *H. W. Boulton**, The Epistle to the Hebrews, London 1924. — — PÁSZT. *J. Belser*, Die Briefe des Apostels Paulus an Tim. u. Tit., Freiburg i. B. 1907. — *F. Maier*, Die Hauptprobleme der Past.-briefe Pauli (BZfr III, 12) 1910. — *W. Lock** (konz.), A critical and exegetical commentary

on the Pastoral Epistles, Edinburg 1924. — *Halmi** (konz.), A II. Timótheusi levél (*Th Sz* 1926).

3. *A «katholikus» levelek.* — *JAK. Erdős** (konz.), Jakab apostol theológiája és etikája, Pozsony 1915. — *M. Dibelius**, Der Brief des Jak., Göttingen 1921. — *J. Chaine*, Épitre de S. Jacques, Paris 1928. — *O. Bardenhewer*, Der Brief des h. Jakobus, Freiburg i. B. 1928. — — *PÉT. K. Henkel*, Der II. Brief des Apostelfürsten Petrus, geprüft auf seine Echtheit (*BSt IX*, 5) 1904. — — *JÚD. F. Maier*, Der Judasbrief (*BSt XI*, 1—2) 1906.

III. SZENT JÁNOS ÍRÁSAI.

1. *Általában.* — *Székely*, A kisázsiai János és művei, Bp. 1916. — *A. Bludau*, Die ersten Gegner der Johannes-schriften (*BSt XXII*, 1—2) 1925. — *J. E. Carpenter*, The Johannine writings, London 1927.

2. *Evangelium és levelek.* — *A. Loisy* (rac.), Le quatrième évangile², Paris 1921. — *C. F. Bourney**, The aramaic Origin of the fourth Gospel, Oxford 1922. — *J. Grill**, Untersuchungen über die Entstehung des IV. Evang., II. Tübingen 1923. — *Mátyás E.**, János evangéliuma főbb problémái (*Th Sz* 1926). — *R. H. Strachan**, The fourth evangelist, London 1926. — *H. Windisch**, Johannes u. die Synoptiker, Leipzig 1926. — *M. J. Lagrange*, Évangile selon S. Jean³, Paris 1927. — — *H. H. Wendt*, Die Johannes-briefe u. das johanneische Christentum, Halle a. S. 1925. — *A. Wurm*, Die Irrlehrer im ersten Joh.-brief (*BSt VIII*, 1).

3. *Jelenések.* — *W. Bousset**, Die Offenbarung Johannis,⁵ Göttingen 1906. — *Székely*, Sz. János apokalypsise és a világtörténet, Bp. 1917. — *U. az.* Az apokalyptika a világirodalomban, Bp. 1922. — *Tóth Kálmán*, A császárkultusz nyomai a Titkos Jelenésekben (*R* 1918). — *J. T. Beckwith**, The Apocalypse of John, New-York 1919. — *H. Charles**, A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St. John (2 kt.), Edinburg 1920. — *E.-B. Allo*, S. Jean, L'Apocalypse, Paris 1921. — *A. Loisy* (rac.), L'Apocalypse de Jean, Paris 1923. — *E. Lohmeyer*, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1926. — *Musnai** (konz.), János apoc. magyarázata, Torda, I. 1913, II. 1924.

IV. A SZENT KÖNYVEK ÖSSZEGYÜJTÉSE.

Pataky, Az újszövetségi kánon története az I. nicaei zsinat koráig, Bp. 1906. — *P. Dausch*, Der Kanon des N. T. (BZfr I, 5) 1908. — *A. v. Harnack**, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott,² Leipzig 1924. — *E. Hennecke**, Neutestamentliche Apokryphen², Tübingen 1924. — *M. R. James**, The apocryphal N. T., Oxford 1924.

TARTALOMJEGYZÉK.

I. A synoptikusok művei.

	Oldal
1. <i>Az evangélium-műfaj</i>	8
<i>a) A négyformájú evangélium</i> 8 <i>b) Az evangéliumok irodalomtörténeti helyzete</i> 12	
2. <i>Az első evangélium</i>	16
<i>a) Sz. Máté élete és környezete</i> 16 <i>b) Az első ev. anyagelrendezése</i> 24 <i>c) A Mt.-ev. nyelve és stílusa</i> 26 <i>d) A Mt.-ev. olvasói</i> 30 <i>e) A Mt.-ev. jellege</i> 32 — <i>f) Az első ev. hitelessége</i> 35	
3. <i>A második evangélium</i>	41
<i>a) Sz. Márk élete és környezete</i> 41 <i>b) A Mk.-ev. anyagelrendezése</i> 45 <i>c) A Mk.-ev. nyelve és stílusa</i> 47 <i>d) A Mk.-ev. jellege</i> 50 <i>e) A Mk.-ev. hitelessége</i> 54	
4. <i>A harmadik evangélium</i>	58
<i>a) Sz. Lukács élete és környezete</i> 58 <i>b) A Lk.-ev. anyagelrendezése</i> 64 <i>c) A Lk.-ev. nyelvezete</i> 65 <i>d) A Lk.-ev. olvasói</i> 66 <i>e) A Lk.-ev. jellege</i> 68 <i>f) A Lk.-ev. forrásai</i> 72 <i>g) A harmadik ev. irodalmi hitelessége</i> 77 <i>h) A Lk.-ev. történeti hitelessége</i> 81	
5. <i>Az Apostolok Cselekedeteinek könyve</i>	83
<i>a) Az Apcs. gondolatmenete</i> 83 <i>b) Az Apcs. nyelvezete</i> 84 <i>c) Az Apcs. jellege</i> 85 <i>d) Az Apcs. szövege</i> 88 <i>e) Az Apcs. forrásai</i> 89 <i>f) Az Apcs. irodalmi hitelessége</i> 92 <i>g) Az Apcs. történeti hitelessége</i> 93 <i>h) A synoptikus művek keletkezésének ideje</i> 96	
6. <i>A synoptikus kérdés</i>	98

a) A probléma lényege 98 b) A synoptikus kérdés megoldási kísérletei 103 c) A konzervatív felfogás irányelvei 108

II. Az újszövetség levéllirodalma.

1. *A nemzetek apostola* 112
a) Sz. Pál élete és világa 112 b) Sz. Pál egyénisége 124
2. *A fogság előtt írt levelek* 128
a) Sz. Pál levelei 128 b) A Thessaloniké-beliekhez írt két levél 130 c) A galatákhoz írt levél 136 d) A korinthusiakhoz írt két levél 141 e) A római hívekhez írt levél 153
3. *A fogságból írt levelek* 160
a) A Kolossai-beliekhez írt levél 161 b) A Philemonhoz írt levél 164 c) Az «ephesosi» levél 165 d) A Philippii-beliekhez írt levél 172
4. *A fogság után írt levelek* 175
a) A zsidókhoz írt levél 175 b) A Pásztorlevelek 182
c) A Titushoz és Timotheoszhoz (I.) írt levelek 187 d) A Timotheoszhoz írt II. levél 188
5. *«katholikus» levelek*... .. 190
a) Sz. Jakab levele 191 b) Sz. Péter I. levele 196 c) Sz. Péter II. levele 201 d) Sz. Júdás levele 205

III. Szent János írásai.

1. *A szeretett tanítvány* 210
a) Sz. János élete 210 b) Sz. János nemzedéke 212
2. *A szentjános-i kérdés* 217
a) A kisázsiai János presbyter 218 b) A János-iratok szerzője 220
3. *A negyedik evangélium* 225
a) Az evangélium gondolatmenete 225 b) Az ev. nyelve és stílusa 228 c) Az «új» ev. 234 d) Az ev. jellege 236 e) Az ev. hitelessége 241
4. *Sz. János levelei* 248
a) Az első levél 248 b) A II. és III. levél 250

5. <i>A Titkos Jelenések könyve</i>	253
<i>a) Az apokalyptikus műfaj</i> 253	
<i>b) A Jelenések kompozíciója</i> 256	
<i>c) A Jelenések nyelve és stílusa</i> 260	
<i>d) A Jelenések jellege</i> 263	
<i>e) A Jelenések értelmezése</i> 266	
<i>f) A Jelenések hitelessége</i> 274	

IV. A szent könyvek összegyűjtése.

1. <i>Az ószövetségi szent könyvek kánonja</i>	277
<i>a) A szent könyvek összegyűjtése az ószövetségi időkben</i> 277	
<i>b) Az ószövetségi kánon kialakulása a zsidóknál</i> 283	
<i>c) Az ószövetségi kánon megőrzése az Egyházban</i> 286	
2. <i>Az újszövetségi szent könyvek kánonja</i>	292
<i>a) Az újszövetségi kánon kialakulásának kezdete a II. sz. közepéig</i> 292	
<i>b) A II. sz. közepétől a IV. sz. közepéig</i> 295	
<i>c) A IV. sz. közepétől a XVI. sz.-ig</i> 297	
<i>d) A XVI. sz.-tól napjainkig</i> 297	
Rövidítések	300
Könyvészet	301

A Szent István Könyvek sorozatában eddig megjelentek:

1. Zubriczky Aladár dr.: Jézus élete és a vallástörténet. (Elfogyott.)
2. Wolkenberg Alajos dr.: A teozófia és antropológia ismertetése és bírálata.
- 3—4. Wolkenberg Alajos dr.: Az okkultizmus és spiritizmus multja és jelene. (Elfogyott.)
- 5—6. Balanyi György dr.: A szerzetesség története.
- 7—8. Alszegehy Zsolt dr.: A XIX. század magyar irodalma.
9. Miskolczy István dr.: Magyarország az Anjouk korában.
10. Palau-Timkó Jordán: Krisztus útján. A katolikus tevékenység főelvei.
11. Quadrupani-Babura László dr.: Útmutatás jámbor lelkek számára.
12. Prohászka Ottokár: Elbeszélések és utirajzok. (Elfogyott.)
13. Trikál József dr.: Természetbölcsélet.
14. Bognár Cecil dr.: Értékelmélet.
15. Prohászka Ottokár: A bűnbocsánat szentsége.
16. Babura László dr.: Szent Ágoston élete.
17. Lepold Antal dr.: Szalézi szent Ferenc válogatott levelei. (Elfogyott.)
18. Áldásy Antal dr.: A kereszteshadjáratok története.
19. Marosi Arnold dr.: Átörökés és nemzetvédelem.
20. Zoltány Irén dr.: Erotika és irodalom. (Elfogyott.)
21. Horváth Sándor dr.: Aquinói szent Tamás világnézete.
22. Balogh Albin dr.: Művelődés Magyarország földjén a magyar honfoglalás előtt.
23. Marczell Mihály dr.: A katolikus nevelés szelleme.
- 24—25. Molz Atanáz dr.: A német irodalom története.
26. Babura László dr.: Szent Ambrus élete.
27. Márki Sándor dr.: II. Rákóczi Ferenc élete.
28. Kiss Albin dr.: A magyar társadalomtan története.
29. Szabó Zoltán dr.: A növények életmódja.
30. Weszelszky Gyula dr.: A rádium és az atomelmélet.
31. Balanyi György: Assisi szent Ferenc élete.
32. Dávid Antal: Bábel és Assúr, I. Történet.
33. Fejér Adorján: Római régiségek.
34. Balogh József: Szent Ágoston, a levéltíró.
35. Babura László dr.: Szent Jeromos élete.
36. Karácsonyi János dr.: Szent László király élete.
37. Miskolczy István dr.: A középkori kereskedelem története.
38. Szémán István dr.: Az újabb orosz irodalom.
39. Bán Aladár: A finn nemzeti irodalom története.
40. Trikál József dr.: A gondolkodás művészete.
41. Kühár Flóris dr.: Bevezetés a vallás lélektanába.
42. Babura László dr.: Nagy szent Gergely élete.
- 43—44. Kühár Flóris dr.: A keresztény bölcsélet története.
45. Weszely Ödön dr.: Korszerű nevelési problémák.
46. Somogyi Antal dr.: Vallás és modern művészet.
47. Divald Kornél: Magyar művészettörténet.
- 48—49. Birkás Géza dr.: A francia irodalom története.
50. Wodetzky József dr.: A világegyetem szerkezete.
51. Záborszky István dr.: Rabindranath Tagore világnézete.
- 52—53. G. Kurth-Michel K.: A modern civilizáció kezdetei.
- 54—55. Dávid Antal: Bábel és Assúr, II. Művelődés.
56. Horváth Jenő dr.: A modern Amerika története.
57. Balogh Albin dr.: Ország és nyelv.
58. Meszlényi Antal dr.: A katolikus egyház és az állam 1848/49-ben.
- 59—60. Radó Polikárp dr.: A kereszténység szent könyvei. I. Ószövetség.
61. Kecskés Pál dr.: A házasság etikája.
62. Huszár Elemér: A katolikus házasságjog rendszere.
63. Petró József dr.: Az ősegyház élete.
- 64—65. Radó Polikárp dr.: A kereszténység szent könyvei. II. Újszövetség.
- 66—67. Trikál József dr.: A jelenségekből a valóságba.
68. Erdely Ferenc dr.: Kant valláserkölcsei világnézete.
- 69—71. Hartmann Grisar: Luther Márton élete. (Fordította Hoitsy Lajos Pál.)
72. Tóth Ágoston: Bevezetés a meteorológiába.
- 73—74. Bánhegyi Jób dr.: A magyar irodalom története.
75. Divald Kornél: A magyar iparművészet története.
77. Balanyi György: A római kérdés.