

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A TARTALOM

NEMESHEGYI PÉTER

Krisztus a mi utunk

ROBERTO OSCULATI

Alszeghy Zoltán (1915–1991)
és a római teológia

RÓZSA HUBA

A messiási eszme kérdése a mai biblikus kutatásban

VANYÓ LÁSZLÓ

Szent Ágoston krisztológiájának
lehetséges forrásai (II. rész)

XERAVITS GÉZA

A $\mu\tau\tau$ fogalma és dualisztikus értelmezése
a qumrâni szövegekben

XXX. évf. 1996. 3-4. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXX. évfolyam
1996. 3-4. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter

Katolikus Egyetem Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Erdő Péter

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Boda László
Bolberitz Pál
Csanád Béla
Erdő Péter
Fila Béla

Kránitz Mihály
Lenhardt Vilmos
Rózsa Huba
Tarjányi Béla
Török József
Vanyó László

Felelős kiadó
Török József

Szerkesztőség
1053 Bp. Papnövelde u. 7.
Telefon: 117-37-01
(munkanapokon: 9-13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar
megbízásából a Jel Kiadó
Előfizetés a Jel Kiadón keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20711393 sz. csekkzámlára

Egy szám ára:
290 Ft.
Előfizetés egy évre:
580 Ft.

Felelős vezető
Györfly Andrea
Műszaki szerkesztő
Borbáth Gábor

Nyomás
Váci ÁFÉSZ Nyomda



TARTALOM

NEMESHEGYI PÉTER Krisztus a mi utunk.....	1
ROBERTO OSCULATI Alszeghy Zoltán (1915-1991) és a római teológia	9
RÓZSA HUBA A messiási eszme kérdése a mai biblikus kutatásban	17
VANYÓ LÁSZLÓ Szent Ágoston krisztológiájának lehetéges forrásai (II. rész)	37
XERAVITS GÉZA A תורה fogalma és dualisztikus értelmezése a qumráni szövegekben	61
KÖNYVSZEMLE	76

NEMESHEGYI PÉTER

Krisztus a mi utunk

1990-ben jelent meg az Ivanami Soten nevű legnevesebb japán kiadónál Kadovaki K. János, japán jezsuita *Micsi no keidzsidzsógaku (Az út teológiája)* című műve. 1995-ben már az ötödik kiadást nyomták, ami bizonyítja az e mű által kiváltott nagy érdeklődést, nemcsak a japán keresztények, hanem az ottani nagyközönség körében is.

Kadovaki életútja egyedülálló. 1926-ban született Hokkaidóban, Japán legészakibb szigetén. Kiváló tehetségű ifjú volt, és így sikerült bejutnia Japán legjobb egyetemére, az állami Tokió Egyetemre, ahol fizikát és mérnökséget tanult. Tanulmányai közben ismerkedett meg a kereszténységgel és vette fel a katolikus egyházban a keresztség szentségét. Maga írja le könyvében azt a nagy élményt, melyet számára a keresztség jelentett: „Testemet-lelkemet elárasztotta az öröm és a béke. Ez az érzés, mint érzélem, elmúlt ugyan, de mégsem tűnt el, hanem egész életemet mozgató alap-energia lett belőle. Ez az öröm és béke indította arra, hogy – minden nehézséget legyőzve – pappá legyek. Ez az öröm indít az evangélium hirdetésére. Ez az öröm számomra életető energia, egész életemnek alapja.”

Kadovaki a keresztségben a János nevet vette fel, és néhány évre rá, 24 éves korában belépett Jézus Társaságába. A két ujoncévet Hirosimában töltötte; azután a jezsuiták által vezetett tokiói Sophia Egyetem bölceleti és teológiai karán tanult és szerezte meg a bölceleti és teológiai licenciátus fokozatát. Pappászentelése után előljárói Rómába küldték, ahol a Gergely egyetemen bölceleti doktorátust szerzett. Tanulmányait tovább folytatta: a New York-i Fordham egyetemen pszichológiai tudását mélyítette el, a regensburgi egyetemen pedig Meister Eckhart műveit tanulmányozta. Tud latinul, olaszul, angolul, németül. Tanulmányainak befejezése után a tokiói Sophia egyetem bölceleti karának lett professzora és az egyetemen felállított Keleti Vallásokat Kutató Intézet igazgatója. Ilyen minőségben számos munkacsoportot és kongresszust szervezett és vezetett; közös tanulmányokat folytatott sintoistákkal, illetve buddhistákkal. Különös érdeklődéssel fordult a Zen-Buddhizmus felé; hosszú meditációs heteken vett részt egy Zen kolostorban, egy neves Zen-mester vezetése alatt. Egy ilyen alkalommal részesült „megvilágosodás” (szatori) élményében. Ennek valódiságáról, a Zen-felekezet szokása szerint, mestere írásos bizonyítványt állított ki számára.

Kadovaki ugyanakkor megmaradt mélyhitű, buzgó lelkes katolikus papnak. Nagy hatással terjeszti a keresztény hitet honfitársai között; több könyvet írt az imádságról; ke-

resztény témájú Nó-színdarabot is szerzett, melyet az állami Nó-színpadon adtak elő. Az *út teológiája* című könyvét – amint maga bevallja – ellenállhatatlan benső ösztönzésből írta.

A hármas háttér

Ennek a teológiának hármas háttere van. Az első: az *út*, mint a keleti vallások és lelkeségek alapvető fogalma. A kínai bölcs, Lao ce nevezte a végső, felfoghatatlan és kifejezhetetlen Ősvalóságot *Tao*-nak, vagyis *Útnak*. Ezért nevezik az őt alapítójának tekintő vallást Taoizmusnak.

Lao ce szerint a Tao minden létező gyökere, nem-szándékos jóság, teremtő spontaneitás. A Tao csendes és alázatos, olyan mint a víz. Keresi a legalacsonyabb helyet, és mindenkinek csak hasznára szolgál. A Tao ereje nőies erő: lágy, képlékeny, és ezért erős. A kemény és merev közel áll a pusztuláshoz. A Tao nem harcol és mégis győz; nem beszél, és mégis válaszol; jó a jókhoz, és jó a gonoszokhoz is.

Érdekes megjegyezni, hogy egy kínai katolikus tudós, Vu, több évtizeddel ezelőtt készített bibliafordításában a jánosi Logoszt a Tao-szóval fordította.

A Taoizmus mint vallás nem terjedt el Japánban, de felfogásmódja mégis nagy hatást gyakorolt a japánok gondolatvilágára, és így Kadovaki gondolkodásmódjára is.

A japán kultúra sajátossága az ott található „utak” sokasága. A kínai *tao* szó jövevény-szóként átkerült a japán nyelvbe, ahol *dó*-nak ejtik. Japánban van dzsúdó (a légység útja), aikidó (az érzés-egyezés útja), kendó (a kard útja; a fenti hármas Magyarországon az eredeti szándék és értelem félreértésével, „harcművészetek”-nek szokták nevezni); kadó (a virágdíszítés útja), csadó (a teaceremónia útja), sodó (a szépírás útja) stb. Mindezeket azért nevezik „út”-nak, mert testtel-lélekkel kell azokat gyakorolni. Az utat nem szemlélni, hanem járni kell. Az ilyen eljárásnak a célja a teljes egybeforradás az út lényegével. Nincs idő értelmi megfontolásra a dzsúdó, aikidó, kendó összecsapásoknál: villámgyors akcióval és reakcióval dől el a küzdelem, mely tiszteletteljes mély meghajlás rituális keretébe van foglalva. A sodó útját járó szépírók is, hosszú gyakorlás után, vehemens vonásokkal írják le egy pillanat alatt a szebbnél-szebb, lendületes írásjeleket. A csadó is akkor szép, ha művelője teljes benső elcsendesülésben azonosul a ceremónia minden mozdulatával.

Mindezeknél az utaknál lényeges a „mester” jelenléte. A mesternek engedelmességgel és őt követve érik a növendék, hosszú-hosszú gyakorlás árán, maga is mesterré.

Nem csoda tehát, hogy Kadovaki, mint japán keresztény, az út és vándorlás élményével igyekszik megközelíteni a kereszténységet.

Kadovaki teológiájának második forrása a Szentírás. Az *út*-szó igen sokszor fordul elő az ószövetségi Szentírásban. Ugyanígy sokszor fordul elő a *vándorolni, járni*-ige. Izrael népe az Úr színe előtt jár. Élni annyit jelent, mint járni, vándorolni. Az újszövetségi Szentírásban is lényeges szövegekben fordul elő – amint látni fogjuk – az *út*-szó és a *járni, menni, jönni*-ige.

Amint Kadovaki csodálkozva megjegyzi, mégsem fogalmazódott meg az európai kereszténységben az út teológiája. Sokat gondolkoztak és írtak teológusaink a Logoszról, az Igazságról, a Létről, de szinte semmit az Útról. Talán azért, mert teológiájukat túlsá-

gosan befolyásolta a görög intellektualista gondolkodásmód, mely a testi eseményeket, tetteket, tapasztalatokat elhanyagolja. Az európai teológiában a főnév részesül előnyben az igével szemben. Ezért lett belőle igen statikus teológia.

Kadovaki egyik ismerőse megkérdezte Karl Rahner: „Miért nem léteznek a kereszténységben az új teológiája?” Rahner ezt felelte: „Azt nektek japánoknak kell megírnotok.” Kadovaki arra vállalkozott, hogy belekezd ennek a teológiának a megírásába. Célja egyfelől az volt, hogy japán módon tudja megélni és átgondolni saját kereszténységét. Másfelől azt is reméli, hogy kísérlete kihívást fog jelenteni a nyugati teológusok számára. Minthogy könyve egyenlőre csak japán nyelven létezik, nyugati teológusok még nem vettek tudomást róla. Talán rövid előadásom közvetíteni tudja az általa óhajtott kihívást.

Van persze Kadovaki teológiájának egy harmadik indítóoka is. Ez a II. Vatikáni Zsinat által meghirdetett teológiai inkulturáció követelménye. Idézzük az Ad Gentes határozat idevágó szövegét (kissé javított fordításban):

„A Krisztusba gyökerezett és az apostolok alapjára épített fiatal egyházak a megtestesülés üdvrendjének mintájára csodálatos cserével átveszik a Krisztusnak örökségül adott nemzetek összes kincseit. Népük szokásaiból és hagyományaiból, bölcsességéből és tudásából, művészetéből és jártasságaiból felhasználják mindazt, ami képes megdicsőíteni a Teremtőt, szemléltetni az Üdvözítő kegyelmét és kialakítani a keresztény életet. Ennek a célnak eléréséhez szükséges, hogy minden egyes nagyobb kultúrkörben szorgalmazzanak olyan teológiai tanulmányokat, melyek az egyetemes egyház Hagyományának fényében újra megvizsgálják a Szentírásban feljegyzett és az egyházatyák és a tanítóhivatal által magyarázott isteni tetteket és szavakat. Így világosabbá lesz, hogy a népek bölcséletét és bölcsességét felhasználva milyen utakon keresheti a hit a megértést, és hogy miképpen lehet összeegyeztetni a szokásokat, az életfelfogást és a társadalmi rendet az isteni kinyilatkoztatásban feltárt erkölcsi követelményekkel” (22).

Az, amit a zsinat ebben a szövegben kíván, nem egyéb mint a kereszténység inkulturációja. Ez a szó a zsinat után született. Én először egy kínai szentírásstudóstól hallottam 1970 körül Hong Kongban. Magam voltam egyike az elsőeknek, aki azt Európában használta a Pápai Nemzetközi Teológiai Bizottság *Einheit des Glaubens und Pluralität der Theologien (A hit egysége és a teológiák pluralitása)* című nyilatkozatának német kiadásához csatolt tanulmányomban, melyben bemutattam Ázsiában a teológia inkulturációja terén történt néhány kísérletet. Ezekből megemlítek néhányat, melyek Kadovaki művét is jellemzik:

(1) Az ázsiai teológusok nem fogalomrendszer kidolgozására törekcsenek, hanem arra, hogy a konkrét embert elvezessék az evangélium egzisztenciális átgondolására, meg tapasztalására és megélésére.

(2) Az ázsiai teológusok a transzcendens Isten immanenciáját hangoztatják. Az Isten cselekvő, önmagát adó Isten. Az Isten „inhumanációja” vezet az ember „divinizációjához”. Az Isten önzetlen, önfeláldozó, önküiresítő szeretet.

(3) Isten szenved. Az Atyaisten mélységes fájdalommal adta oda szeretett Fiát a keresztthalálra. Az első teológus, aki az Atyaisten fájdalmaról írt, a japán Kitamori Kazoh volt.

(4) Az ázsiai teológusok számára a pusztá gondolkodásnál fontosabb a tett. Ezért fektetnek nagy hangsúlyt a hit egzisztenciális megélésére.

Az utóbbi évtizedekben az európai teológiában is hasonló hangokat hallunk. Elég megemlíteni Hans Urs von Balthasar, Klaus Hemmerle, Eberhard Jüngel, Jürgen

Moltmann nevét. Kadovaki teológiai irányvétele tehát megfelel egy most induló irányzatnak.

Kadovaki könyvének alaptétele

Kadovaki könyve három részből áll. Az első rész a Basó (1644–94) nevű japán haiku-költő alakját és gondolatvilágát mutatja be. Basó elhagyta békés otthonát; nagy szegénységben állandóan vándorló költő lett belőle. Halála is egyik vándorútján érte. Basó létének teljes bevetésével, gyermeki egyszerűséggel követte a mindenség benső, mozgató, éltető alapenergiáját. Barátjának tekintett mindent és mindenkit. Igyekezett a mindent mozgató Útnak, a mindent formáló ősenergiának működését és szépségét meglátni és megrendülten megénekelni.

A könyv második része a Dógen (1200–53) nevű neves Zen-mesterrel foglalkozik. Dógen, aki a japán vallási élet egyik legnagyobb személyisége, testi-lelki életét latba vetve igyekezett a Zen-meditáció által megtapasztalni a mindent egyesítő ősválóságot.

A könyv harmadik részé, mely oldalszámban a műnek több mint a felét teszi ki, Jézust mutatja be, mint az Utat. Nem egy racionális magyarázatot akar kifejteni, hanem vezetni szeretné olvasóit, hogy megtapasztalják Utunkat, Jézust, és testestül-lelkestül induljanak követésére.

Kadovaki könyvében hiányzik az úton-járás fenomenológiai leírása. Valószínűleg japán olvasói számára ez nem volt szükséges, de számunkra hasznos lesz néhány megjegyzés.

Az utat valaki készítette. Az útépítő nemcsak magának tört utat, hanem mások számára is. Járt rajta ő, hogy mások is járhassák. Az úton vándorló ember az útkészítőnek és az első vándornak nyomaiba lép.

Az út megbízható. Elvezet valahová.

Az utat nem nézzük, hanem járunk rajta... Az útról nem eszünkkel gondolkodunk, hanem testestül-lelkestül járjuk azt. Amint az úton előrehaladunk, új meg új perspektívák nyílnak meg előttünk. Amit a völgyben járva még nem láthattunk, azt meglátjuk, amikor az út a hegytetőre ér.

A vándorlásban vannak útítársainak. A vándorlás alatt találkozunk másokkal. Váratlan arcok tűnnek fel előttünk és megszólítanak.

Az úton járó nem állapodik meg szobájában. Előre néz, és halad. Nem egy helyben topogó ember ő, hanem utazó ember (Homo viator). Halad a cél felé, a cél elérésének reményében.

Ilyen út-fenomenológiát tételez fel Kadovaki, amikor Jézusról, az Útról beszél. Kiindulópontja a Szentírásnak hitt történet olvasása. Az egész Szentírás megértésének kulcsaként János evangéliumának prológosát (1,1–18) választja, melynek isteni üzenetét elfogadja keresztyén hittel. Ez a prológos vet fényt az „*En vagyok az út, az igazság és az élet*” (Jn 14,6) szavak értelmére. A teológusok a múltban ebben a három szóban crescendo-t láttak. Így például Ágoston szerint, a megtestesült ember-Jézus az út: elvezet önmagához, aki, mint Logosz, az örök igazság és az örök élet. Ezzel szemben Kadovaki, a mai egzegétákkal egyetértésben, úgy vélekedik, hogy a három szó közül az Út-szón van a hangsúly. Tamás az útról kérdezősködött (14,5); Jézus fenti válasza után pedig így folytatja: „*Senki sem mehet az Atyához, csak énáltalam*” (14,6b). Tehát megint egy úton

való menésről, járásról van szó. Az igazság és élet szavak azt alapozzák meg, hogy miért egyetlen út Jézus. Azért út ő, mert ő az Atyaisten szerető és üdvözítő akaratát egész lényével kinyilatkoztató Igazság (Ignace de la Potterie híres könyve, *La vérité ches Aint Jean* szerint ez a jánosi igazság-szó értelme), és az élő Atyától kapott élet közvetítője. Jézus tehát az Atyaisten által felülről nekünk adott Út, melyen járhatunk. Út ő és kapu, mely nem önmagához, hanem az Atyához vezet. Benne kell hinni, hozzá kell jönni, őt kell követni, hogy eljussunk az Atyához.

Az egész Jézus-esemény tehát leszállás és felszállás. A kiindulópont az Atyaisten dinamikus akarata, heves kívánsága, szeretet-teljessege, szeretet-magmája, mellyel az egész világ üdvösségét akarja. Isten nemcsak van, hanem cselekszik.

Már az ószövetségben a cselekvő Isten vezeti népét, és azzal együtt vándorol. Ez az Isten mindig kifürkészhetetlen titok marad, de ugyanakkor személyes kapcsolatokat terem. Bennünk lakik; legbensőbb a mi legbensőbbünkénél (intimior intimo meo, Ágoston); mint bölcsesség pedig meg is tapasztalható szívünkben. Ez az Isten az emberekkel együtt vándorló, őket mozgató energia, és ugyanakkor az egész vándorlás végső célja.

János prólógusa mondja erről az Istenről, hogy van egy Igéje. Az Ige nemcsak tudásközlés, hanem a személy benső energiájának kiáradása, önkifejezése. „*Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige*” (Jn 1,1). Az isteni élet tehát hatalmas energia, aktus. Az Isten él; szeret, ad, befogad. Az Ige léte: szeretet-közösség az Atyával.

Ez az Ige az Atya akaratából és a maga akaratából „testté lett” (1,14). A „test” szó az egész embert jelenti, de kidomborítja annak földiségét, halandóságát. Az Ige azáltal, hogy „testté lett”, teljes szolidaritást vállalt mivélünk, halandó emberekkel.

Az Ige az Atyaisten mindenkit üdvözíteni akaró irgalmas, jóságos akaratából lesz „testté”. Jézus testével is beszél: minden tette, gesztusa kinyilatkoztatás. Jézus minden működése a benne levő szeretet-teljesség túlcsoordulása.

A tevékenyen működő megtestesült Ige a Szentlélek energiájával belülről vonz és vezet bennünket. Az Atya szeretet-teljessege működteti. Ezt a szeretet-teljességet közli ő. Jézus útítársunk lesz, velünk együtt vándorol. Ennek a vándorlásnak végső célja az Atya házában ünnepelt lakoma: az Atyával, Fiúval és Szentlélekkel való boldog, tökéletes és örök életközösség.

Az Ige „*velünk együtt sátorozott*” (1,14) népével együtt vándorló Istenként. Az ő felszállása olyan, mint egy hatalmas folyam, mely visszavezet mindent az Atya szeretet-tengerébe. A leszálló és felszálló üdvösségtörténet látható főszereplője Jézus; de láthatatlan főszereplője az Atya. A jánosi dualizmust (fény-sötétség; igazság-hazugság, élet-halál, szabadság-szolgaság) tehát egy hatalmas drámai történetben legyőzi a fény, az igazság, az élet és a szabadság.

Néhány jelenet a szinoptikus evangéliumokból

Kadovaki ennek az alapfelfogásnak keretében emel ki és magyaráz néhány szöveget a szinoptikus evangéliumokból. Nem térhetünk ki valamennyi szövegre. Csak a legfontosabbakat említjük.

(1) Kadovaki szépen magyarázza a tanítványok meghívásának értelmét. A tanítványok nem utánozzák, hanem követik Jézust. Vele együtt élnek; az ő Lelke vezeti őket. A tanítványok Jézussal és Jézus erejével hirdetik az evangéliumot. Jézus őket teszi vándor-

társaivá az Atya felé való vándorlásában. Mindez persze nemcsak az első tanítványokra áll, hanem minden kor minden emberére, aki Jézus tanítványává szegődik.

(2) Jézus példabeszédekben tanít. Nem elméleti igazságokból vezeti le tanítását, hanem az életútjukat járó emberek életéből veszi hasonlatait. Minden példabeszédeiben mint szereplő ott van maga Jézus. Ő a magvető, ő a házigazda.

A példabeszédek elején vagy végén Jézus gyakran mondja: „Hallgassátok!” Jézus szavait nem úgy kell hallgatnunk, mint egy iskolai előadást. Nem unottan, félfüllel. Hiszen életünk múlik azon, hogy hallgatunk-e rá vagy sem. Egész testünknek füllé kell lennie. Hallgassuk őt, fogadjuk be szavait, váltsuk tette azokat! Tudnunk kell, hogy Jézus sohasem hagy egyedül. Ő mint útítárs mindig velünk van. Kettesben vagyunk.

(3) Az apostolok küldetésekor Jézus tőlük teljes nincstelenséget követel. A nincstelen nem tölti be semmi; ezért befogadóképessége tökéletes. Együtt tud örülni az emberszerető Isten üdvözítő működésének megtapasztalásakor. Jézus akkor is boldog, amikor az történik, amit az Atya akar, vagyis amikor az emberek eljutnak az üdvösségre.

Az út az apostoli levelekben

Kadovaki út-teológiáját kiegészíthetjük és alátámaszthatjuk néhány fontos szöveggel, melyeket az apostoli levelekben találunk. Így Pálnak a korintusaikhoz írt első levele szerint a „szeretet” „mindent felülmúló út” (1 Kor 12,31). A szeretet tehát nem a karizmák egyike, nem is a legkiválóbb karizma, hanem más kategóriába tartozik. A karizmák nem szükségesek az üdvösséghez, de a szeretet-út nélkül járni nem lehet, célba érni nem lehet. A 13. fejezet szerint enélkül az út nélkül a karizmák „semmit sem érnek”, sőt károsak.

A szeretet sokkal több, mint egy erkölcsi norma. A szeretet a Szentlélek gyümölcse (Gal 5,22; egyesszám!). Ez a szeretet a megelevenítő Lélek-Krisztustól (1 Kor 15,45) belénk áramló „élet Lelkének törvénye” (Róm 8,2), mely belülről mozgat és vezet. Mi a „Lélek szerint járunk” (Róm 8,4; Gal 5,25).

Az Efezusiakhoz írt levél ezért így tudja tömören összefoglalni az egész keresztény életet: „Mint Isten szeretett gyermekei, legyünk utánozói az Istennek, járjunk a szeretetben, ahogy Krisztus szeretett minket és önmagát adta értünk áldozati ajándéknak Istennek” (5,1–2). János evangéliumában mondja Jézus: „Elhagynom a világot és az Atyához megyek” (16,28). Ezzel a Jézussal járjuk mi is a szeretet útját az Istenhez.

Ugyanezt a gondolatot fejezi ki más szavakkal a Zsidókhoz írt levél: „Teljes bizalmunk van a szentélybe való bemenetelhez Jézus vére által, azon az új és élő úton, amelyet ő nyitott meg előttünk a kárpiton keresztül, vagyis az ő testén keresztül” (10,20). A meghalt és feltámadt Krisztus teste élő és új út számunkra. Ez az út megnyílt: „Krisztus által van szabad odajárulásunk egy Lélekben az Atyához” (Ef 2,18).

Összefoglalás

Jézus útja halálával és feltámadásával jut el betetőződéséhez. A megtestesült Ige az összemberiség üdvét akaró Atyaisten kívánságát megvalósítandó, leszálló és felszálló mozgásával az összemberiséget az Atya szeretet-teljességébe vezeti. A feltámadt Jézus

azt az örömet adja a tanítványoknak, mely egész életüket ihleti és vezeti. Jézus isteni erővel tölti be őket, és így ők is úgy tudnak működni, mint ő: hirdetik és terjesztik az Isten országát. Mindig együttműködik velük Jézus. Ez a működés biztonságosan halad előre a történelmen keresztül az eszkatologikus beteljesedés felé. Azt, aki Jézus hívását követi, átöleli az Út-Jézus útítársi működése. Az ilyen ember megtagadja önmagát, követi Jézust, belép az Atya szeretetébe, együtt dolgozik Jézussal, hogy minden embert elvezessen az Atya, Fiú és Szentlélek szeretet-közösségébe.

„Az út, mint benső megtartó erő, útítársunkként folytatja vándorlását, élteti tetteinket. Az útnak, mint a mindenséget átható alapnak méltóságteljes éltető működése függőleges és vízszintes irányban végtelenül kiterelbelyesedik, minden létezőt betölt, megjeleníti és kinyilatkoztatja az Atyaisten szeretet-teljességét. Ez egyben az Atya, a Fiú és a Szentlélek szeretetének hatalmas drámája, egy szeretet-himnusz, mely az eget és a földet betöltő méltóságteljes szimfónia. A barátaiért életét feláldozó szeretetet kinyilatkoztató Krisztus életműve beborítja a mindenséget és átöleli az emberiség egész történelmét. Ennek következtében az emberiség minden egyes tagja és a mindenség minden létezője a Szeretet függőleges éltető működése révén egymással kommunikál, egymáshoz kapcsolódik, szeretet-himnuszokként lángol fel, eget és földet és az emberi történelmet áthatva visszhangzik a végtelen szuperkozmoszban.”

Ezek Kadovaki könyvének zárószavai. Könyvét érdekes, értékes műnek tartom. Eltúlozza ugyan a héber és a görög gondolkodásmód ellentétét, és ez utóbbinak értékét nem veszi eléggé figyelembe. De művének nagy értéke, hogy követi azt az ideált, melyet egy mai német teológus így fogalmazott meg: „A Szentírás szövegei olyanok, mint a hamu, mely megmaradt annak az istenélménynek hatalmas tűzből, hogy ezt a hamut szortírozzák. Pedig az eredeti lángot kellene felélesztetniök! Ehhez persze új tűzelőre van szükség. Ez a tűzelő pedig nem lehet más, mint a Szentírás-magyarázó istenélménye.”

Kadovaki egész könyve hatalmas istenélményből fakadt. Ez teszi értékessé. Ezért ad jó teológiát. A teológia célja ugyanis, Szent Bonaventura szerint nem más mint az, hogy „jók legyünk” (ut boni fiamus).

Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter.

Eddigi kötetek:

- Millner, Anton – *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990 300 Ft.
- Kuhn, Christian – *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991. 290 Ft.
- Bauer, Johannes B. – *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991. 190 Ft.
- Reisner Ferenc – *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991. (elfogyott)
- Marton József – *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft.
- Erdő Péter – *Latin-magyar egyházbizományi kasszótár*, Bp. 1993. 205 Ft.
- Muzslay István – *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993. 440 Ft.
- Czopf Tamás – *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994. 400 Ft.
- Somorjai Ádám – *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993. 410 Ft.

Doctor et apostol.

Szent István-tanulmányok, Szerk. Török József, Pf. 1994.

A családok lelki gondozása

Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása, Bp. 1994.

Teológus az Egyházban

Emlékkönyv Gál Ferenc 80. Születésnapja alkalmából.

Szerk. Fila Béla – Erdő Péter.

Mindszenty emlékezete

Tanulmányok. Szerk. Török József

Kapható és megrendelhető:

Márton Áron Kiadó

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (1) 168-9527, Fax: (1) 168-9869

ROBERTO OSCULATI

Alszeghy Zoltán (1915-1991) és a római teológia

1. A KÖZÉPKORI TEOLÓGIAI MÓDSZER FEJLŐDÉSE

1961 májusában, kevéssel a II.Vatikáni Zsinat megnyitása előtt, a római Gregoriana Egyetem dogmatika és teológiatörténet professzora befejezte a középkori teológiai módszer fejlődéséről szóló előadását. Spekulatív éleslátással és széles ismeretanyaggal mutatta be a nyugati teológiai gondolkodás alakulását és fejlődését a püspökök ókori teológiájától, a kolostoriskolákig, a kolduló rendek értelmi és missziós töprengéséig és az egyetemi karok megalapításáig, egészen a nemzeti reformok által kiváltott, a vallási egységben végbement bomlási tünetekig.

A középkori teológia azonban, mely általában az arisztotelészi filozófiától áthatott tomista rendszer öltözetében jelent meg, a feszültségekben, a különféle elméleti és egzisztenciális lehetőségekben gazdag, sokszereű történelmi külső megnyilvánulását vette magára. A tomista optimizmus, - élve ezzel a találó kifejezéssel - nem tudott e fejlődés élére állni. Inkább azon számos rendszerek egyike volt, amelyben a buzgó vallásos tapasztalat megtalálta a maga ésszerű helyét. Az értelem erejébe és a természet és a kegyelem hasonlóságába vetett bizalom - melyek a tomizmusra jellemzőek -, ellenére, Alszeghy nem titkolta érdeklődését a szerzetesi teológia iránt, valamint annak tudományos, tapasztalati jellegét és a ferences teológiát illető odaadó vonzódását. A tomizmus történelmi elhelyezése a lehetséges és a valóban létező teológiák sokféleségében magával hozza a neotomizmusról szóló történelmi ítéletet. A XIX. sz. végétől a római teológiák között meghatározó szerepet játszó neotomizmusnak szüksége is volt a történelmi elemzés vizsgálatára, sokkal jobban mint a réginek, melynek megújítását kívánta elérni. Ám ezt a kritikai tapasztalatot kiegészítette egy erőteljesebb másik, amely az egész vizsgált időre vonatkozott. Az előadások végső megállapításai alapján a középkori teológia sokoldalú nagysága, mely alapvetően kötődött a kor egyházi világának egész szervezetéhez, márcsak a történészek fejében létezett és nem volt többé valóság. Az előadás olyannak tűnt, mintha egy gyönyörű múzeumban járnánk, de, tette hozzá a professzor, múzeumban nem lehet élni. A középkori teológia és annak tanulmányozása jó példa a jelenre, hogy a keresztény gondolkodásnak mit kellett volna tennie. Amint akkor az egyénileg és közösségben megélt hit folyamatos kihívások sorozatát gyűjtötte egybe az új összefüggésekből, amelyben működött, ugyanúgy egy mai hiteles teológiának meg kellene tanulnia az érintkezést a modern világ kulturális for-

mái és az értelmi és erkölcsi igények alapján. A középkori rendszerek nem szolgálhatnak ürügyül, hogy a jelen kihívásait és feladatait elkerülve idealizáljunk egy nem létező múltat, ezek inkább minták, amelyből táplálkozhat a katolicizmus fogalmi felépítésének gyökeres megújítása.

Alszeghy pályafutását mint középkorszakértő kezdte. Doktori értekezésében Isten szeretetéről tárgyalt Szent Bonaventura teológiájában,¹ és már ebben az első műben megjelenik vallási gondolkodásának és módszertani látásmódjának a sajátossága. A kereszténység jobban, mint a metafizika és a logika, az érzékelés szintjén helyezkedik el, mely biztosítja a közvetett tapasztalatok vagy a módszeres elemzés számára a keresztény hit tulajdonságainak a legmegfelelőbb és legalkalmasabb megnyilvánulási területet. A teológia egy élő és teljes tapasztalat értelmi elemzése, mely az egész fogalmi készleten túl helyezkedik el. Ez másodlagos, egy értelmi, összevető, közvetítő eszköz egy személyes valóság előtt, mely egészében jelen van minden dialektikus kutatás előtt. A fiatal római professzor egy művelt budapesti családból származik, mely szorosan kötődött a XX. sz. első évtizedeiben a Közép-európai intellektuális fejlődéshez. Birtokában vannak a történeti, fenomenológiai és egzisztenciális eredmények, melyek Európában is megjelentek a tudomány természeti eszményeinek hanyatlása után. A személyes én, és az élő, alkotó, értelmező egyének közössége alkotja a jelenlegi Európa öntudatát. Az emberi személynek alapvetően érzelmi, intuitív, költői és szimbolikus karkere van; felölti nyelvi tapasztalatait, melyek elhelyezhetők és értelmezhetők, de nem fordíthatók le mozdíthatatlan esszenciává vagy szubsztanciává. Vajon véletlen, hogy a hallgatóság előtt először megjelenő teológus egy filológus fia? Ehhez a döntően érzelmi és hermeneutikai érzékenységhez társul egy erőteljes protestáns jámborság, melyek az európai modern kultúrterületen együtt jelennek meg. És itt található annak a családi és baráti körnek az öröksége, melyre sokszor utalt későbbi, érett éveiben. Középkori ferences teológia, református jámborság és a tapasztalati, kérdésfeltevő gondolkodási minták az a három tényező, mely állandóan jelen van a kereszténységet értékelő szellemében.

A következő években Alszeghy Szent Pál középkori magyarázóinak hosszas kutatására szánta el magát. Ebből született a középkori páli exegézis kegyelem fogalmáról szóló műve.² A kutatások gyümölcse, hogy a kor és az irodalmi műfajok teológiájában a kegyelem két megkülönböztetett fogalma jelenik meg. Az egyik alapvetően dinamikus, pszichológiai és erkölcsi, a másik pedig mindenekelőtt statikus, objektív és ontológiai. Nagy vonalakban - erősíti meg a történetész - az első ágostoni ihletésű, a második pedig az arisztotelészi metafizikára épül fel. A Tridenti Zsinat után az utóbbi érvényesül, de az első is megőrzi jogait.

Érzékelhetően ennek a történetírásnak a kimenetele a teológiai fogalmak dialektikus felfogása felé hajlik: „Végülis ezek a kutatások a kortárs teológia legelevenebb kérdései közé illeszkednek. A teológiai antropológia jelentős fejlődése a XIII. sz.-ban akkor vált lehetővé, amikor a teológusok koruk értelmi nyelvén tudták megfogalmazni a hagyományos tanítást”.³

¹ ALSZEGHY, Z., Grundformen der Lieben. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura, Roma, 1964. A következő években egészen a zsinatig, a középkori teológia történetéről szóló kutatásai a „Gregorianum”-ban jelentek meg. Nemzetközi síkon a fiatal professzor igéretes medievistának számított.

² Uő., Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo, Roma, 1956.

³ Uo. 265.

Végül eljött az idő, a jelen számára kimerített történelem meghaladására, és ha Alszeghy több évtizedet tanított is középkori teológiát a Gregoriánán, most világosan kibontakozott előtte az a terület, amelynek elkötelezhette magát.

2. A TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA

A jelenbe való bekapcsolódás Maurizio Flick-kel (1909–1979) való közös munka révén ment végbe, aki mint a dogmatika docense alapvetően antropológiai témákkal foglalkozott: a skolasztikus szóhasználat szerint fő területe a *De Deo creante et elevante* és a *De gratia* volt. Ezek a témakörök a világ teremtésére, az első emberre, a bűnre és a kegyelemből való megigazulásra vonatkoztak. Ezek a középkori és tridenti teológiától örökölt kérdések lesznek az a terület, mely próbára teszi kedves munkatársával a történész képességeit egy olyan teológia megalkotására, mely képes nyelvhasználatával felhagyni, a régi, legfőképp neotomista formulákkal. Ez a nagy óvatossággal, de tetterővel és bátorsággal megtett út párhuzamosan futott XII. Piusz utolsó éveivel, XXIII. János és a Zsinat által keltett lelkesedéssel, VI. Pál termékeny és bonyolultan gyötrelmes időszakával. A pápai tanítóhivatalhoz szorosan kapcsolódó és a modern kultúrával bizalmatlan fenntartás első előreható felülmúlása a teremtésről, a természetfeletti rendbe való emelésről és az eredeti bűnről szóló teológiai kézikönyv megjelenésekor mutatkozott meg.⁴

Egy olyan műben, ahol a két szerző saját eredményei nem különböztethetők meg, nem könnyű elválasztani Alszeghy és Flick gondolatmenetét. Ám ismerve mindkettő sajátos felfogását, kultúráját és stílusát, nem nehéz feltételezni, hogy a hagyományos skolasztikus felépítés az olasz teológus tanítói munkájának eredménye, míg a jegyzetek és magyarázatok a magyar tudóstól származnak. Főleg itt érezhető az egzisztenciális fogalmazás nagyobb súlya, túl a Szentírásra, az Atyákra, az egyházi tanítóhivatal állításaira való alapvető hivatkozásokon. Együttműködésük első szakaszában a két munkatárs eljárása a neoskolasztikában érvényes feltételek szerint mindenre kiterjedő, általános információkat szolgáltatott, kiegészítve új meglátásokkal a teológiatörténetből, a modern kultúrával való kapcsolatokról, a jelen egyházi és erkölcsi életéből. Ez az eljárás, ahol a régi és az új - ami néha régiebb annál, mint ami hagyományosnak tűnik -, összeillik, a következő tanulmányban éri el leghatásosabb kifejeződését.⁵ Itt a neoskolasztikából jól ismert a kegyelemről szóló és kétségbe nem vont kifejezések és vitapontok egy olyan összefüggésben helyezkednek el, ahol a biblikus képek az elsődlegesek, személyes és egzisztenciális erejükkel, a teremtmény megistenüléséről szóló görög patrisztika és a Szentháromsággal való személyes kapcsolat szempontjaival, az ókori és a modern aszketika és misztika, a missziós kereszténység kérdésével, a keresztény egyházakkal való megbékélés szükségességével a protestáns érvelés sajátos megértésével. A terjedelmes kötet az újszövetségi kegyelemtan jelenkori, a II. Vatikáni Zsinat izzó Rómájában feltűnő és a modern egyházak szempontjából megélt és át tanulmányozott *summájaként* áll előttünk. Hasonlóképpen mentes minden vitakozástól, mely századokon át megmérgezte a nyugati kereszténységet, s jól lehet ismer-

⁴ FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Il creatore. L'inizio della salvezza*, Firenze, 1959. 1964-ben jelent meg a harmadik kiadás.

⁵ FLICK, M.-ALSZEGHY, Z. *Il vangelo della grazia*, Firenze, 1964.

rik a teljes utat és megértik az érveket, a szerzők a kegyelmet, mint személyes megtérést, mint emberi és egyházi közösséget, mint erkölcsi értéket, mint a világ és az élet értelmét, mint a minden emberhez, a maga nyomorúságában de a maga méltóságában és szabadságában szóló felhívást mutatják be. Itt természetes, hogy a merev, ontológiai, vitatkozó kegyelem fogalmat háttérbe szorítja az újszövetségi teológia megújult ismeretének, a katolikus teológiatörténet széles elismerésének, és a többi keresztény egyházak gondolkodás és életstílusának alapos vizsgálatának, dinamikus, személyes, etikai és párbeszédre kész ösztönzései. Ezek között azonban úgy tűnik első helyen szerepel a keresztény teológia és élet alapvető követelményének az Újszövetségnek aktuális újraolvasása. A szerzők elgondolása szerint a keresztény gyökerek mintaszerű tapasztalatának kell valóságosan visszahangozni a fogalmak erdeje és az alapvető íge köré gyűlt tapasztalatok fölött. Ez a kegyelemről szóló teológia, a maga hatalmas ismeretanyagával gyakran kifejezetten ferences és szentignáci hangsúllyal jelenik meg, mely felszólítás a közvetlen tapasztalatra, az összetartásra és a megélt gyakorlatra.

Ezekben az években Alszeghy -az általános teológiai studiumok utolsó éveként -, a szentségtan egy részét tanította, különös tekintettel a bűbánat szentségére.⁶ Az utóbbi századok teológiájában ez a téma különlegesen is kényes volt, s a protestáns reformok által felhozott tiltakozások miatt, az egyik vagy a másik fél gyakorlatáról feltételezett egyházi és szentségi felfogások, és végül a modern bizalmatlanság miatt az egyházi szervezet részéről megnyilvánuló önkényes eljárásként a lelkek felett. A csekély érvelés, éppen a számos történeti, egyházi és kulturális utalás miatt alkalmasabb volt a magyar teológus érzékenységének és érdeklődésének felkeltésére. Sőt itt nyílt lehetőség arra, hogy történeti, rendszerezett és aktuális területen kifejtse a kereszténységről vallott felfogását. Először a bűn és a vallástörténetben megnyilvánuló megbocsátás általános problematikájából kiindulva az újszövetség horizontjára veti a tekintetét és a benne rejlő erkölcsi élet közösségi jellegére. Ezen a területen az egyházi élet ideális tanúságtévőire: Órigenészre, Tertullianuszra és Szent Cipriánuszra vezeti sajátos érdeklődése, akik más, kialakult gyakorlatok miatt feledésbe merültek, ahol a jogi szemlélet és a konvencionálizmus győzedelmeskedett a bűnös egyén tartós erkölcsi problémájával szemben, aki segítséget kért a közösségtől. Pontosan a személyes kapcsolatok, az együttműködés és a nevelés figyelembe vételével lép előtérbe még jobban az újszövetségi kegyelem tulajdonsága, mint részesedés egy közösségi és szerves valóságban. A szentségi rítus igazi tartalma ekkor, a kiengesztelődés, az egyházi közösség, a fáradtságos, együttes úton elnyert erkölcsi megújulás érzelmi megtapasztalása. Itt is, a keresztény tapasztalatot érthetővé és közölhetővé tévő kategóriáknak és tapasztalatoknak kell változniuk a személyek saját tapasztalatának fejlődése és nem a fogalmak segítségével, ahol az ontológia általános megegyezései jutnak érvényre vagy éppen a rituális vagy jogi formalizmus. Ebben az egyházi életről és teológiai gondolkodásról szóló különleges látásmódban Alszeghy nagyon érzékeny volt a gyakran protestáns és katolikus részről érkező, a mágiáról vagy a szentségek eldologiasításáról szóló vádakkal szemben, és hangsúlyozta, hogy a keresztény bűnbánati gyakorlat hiteles valóságának az evangélium élő és konkrét hirdetésének kell lennie, a személyes élet sajátos adottságaiban.

⁶ Lásd a *De paenitentia christiana*, Romae, 1962. c. jegyzetet. Olasz nyelven évekkel később egyszerűsített változatban jelent meg: *Il sacramento della riconciliazione*, Torino, 1975. A *Gregorianum* és a *Civiltà Cattolica* folyóiratokban, és gyűjteményes kötetekben Alszeghy számos megnyilatkozása található e fontos egyházi, erkölcsi és ökumenikus témával kapcsolatban. Lásd pl.: *Tre crisi nella penitenziale cristiana*, in *Ortodossia e revisionismo*, Roma, 1974.

3. A TEOLÓGIA IGAZSÁGA

Az objektív, személytelen és önkényes gondolkodási formáról való átmenet az egzisztenciális, tevékeny, kifejező formára, a teológiai módszer számára magával hozta a problémafelvetés szükségességét a teológiai hermeneutikával, valamint a bibliai elbeszélések és az önkényes tanbeli formulák kritikai értelmezésének kapcsolatában, ahonnan a múlt teológiája alapvető állításait merítette.

A keresztény dogma személyes szempontjai, amennyire ez kitűnik mindenekelőtt a monasztikus és ferences teológiából, az aszketikából és a misztikából, szintén mindig a Bibliából naív módon kölcsönzött világképre utalnak. Sem a legutóbbi, főleg protestáns szentírásmagyarázat, sem a modern kultúra nem fogadják el többé az egyfajta objektív, időbeli szint alá helyezett események sorozatát, melyen belül elhelyezkedik az emberi létezés és találja meg élete értelmét: a világ és az első emberpár kezdeti, teremtését, az isteni barátságra való felemelést és a bűnt, a törvényt, Krisztus megváltását, az egyházat és az eszkatológiát. Az üdvösségnek ez az objektív, történelmi képe szolgálhatott újabban egységes teológiai horizontként, a fogalmi és polémikus szárazságból való felemelkedésre, a teológia teljes panorámájának bemutatására. De szükséges előre lépni és a teológia irányát a hívó jelenlegi hitére irányítani mint a keresztény tapasztalat helyére és a teológiai állítások értelmezési kritériumára.

Ez nagyon lényeges kérdés, mert érinti a teológiai igazságot és azt a területet, amelyen ez az igazság alapul. Másrésztől itt a régi dilemma, vajon a keresztény hit mennyire van beírva legmélyebb tapasztalataiba? A páli és a jánosi misztika az üdvösség külső eseményeinek aktualizálásával és bensőségesítésével már azt az utat járja, mely Krisztus tárgyilagos életével, a benne és érte lévő isteni valósággal, a világ felépítésével kapcsolatos, hiteles hermeneutika. A keleti és a nyugati misztika ugyanezt az utat követte és a protestáns reformációban is megtalálhatók az ehhez hasonló hermeneutika számos szempontjai, mely a lelkiismeretben, az istenivel való találkozás igazi helyét látja. A kritikus, idealista, történelmi, egzisztenciális és pszichológiai modern kultúra hasonló pályán fut: az objektivitást, mint a szubjektivitás kifejeződését kell elismerni. Egy olyan állítás, melyet egy sajátos típusú kultúra tesz, egy metafizikai vagy egy objektív valóságként elképzelt történelem szintjén, leghitelesebb jelentését, mint a személyes élet aktuális feltételeként találja meg és az önismeret kifejezésével lehet megfogalmazni. Egy ilyen hermeneutikai folyamat, mely a kegyelemről szóló értekezésben megkezdődött, egy sajátos alkalmazási területet talál az emberiség úgynevezett őstörténetében. Kikerülhetetlen a teremtés és a bűn bibliai képének elfogadása mint a keresztény hithez szükséges történelmi esemény? Ha a bűn inkább, minden emberi létező közösségi feltétele, tekintettel a saját gyenge és problematikus valóságára, éppen ezért szükséges megmagyarázni, visszatérve ehhez a vélt történethez, amint tette ezt természetes módon az egész katolikus hagyomány? Vagy az igazi kérdés vajon nem inkább az emberi lét pszichológiai és etikai elemzésében vetődik fel, melyet a keresztény hit betölt eme kifejező eszközök felhasználásával?

„De te fabula narratur”, mondhatnánk, és egy olyan megokoló vagy példaszerű nyelvezetet, mely már jóideje a modern kultúrával szemben nehézséget okoz, elhagyható lenne, hogy a dogma lényegi jelentését, a mai kulturális kategóriákra jobban válaszoló nyelven lehetne kifejezni és együtt a nem elhanyagolható keresztény egyházak teológiai hagyományával. A teremtés, a kezdő kegyelem, a bűn és a megváltás dogmatikai fogalmainak időbeli és külső elrendezése egy didaktikus megoldás. Kiindulva a vallásos tapasztalat köz-

pontjából úgy, ahogy az újszövetség bemutatja, a teremtés egy dinamikus jelenség, esetlegesen a maga teljességében elhelyezhető a történelem végén, és a kegyelem isteni ember-szeretete egy egyetemes és eredeti jelenség, nem pedig egy olyan jogi elrendezés, mely csak egy adott pillanatban lesz érvényes.

A dogma jelentésének, - mint az egyház élő hitének tulajdonsága és a keresztny evangélium fényénél az emberi valóság tudata- sajátosan el kell szakadnia a világegyetem és az emberi tapasztalat képétől kölcsönzött kifejezési formáktól, melyek nem rendelkeznek többé olyan kifejező erővel, melyre más feltételek között is képesek lennének. Erre, a Zsinat utáni években nagyon vitatott hermeneutikai munkára a Gregorina Egyetem két tanára válallkozott.⁷ Eltekintve a szerzők által javasolt egyedi elemzésektől és megoldásoktól, hangsúlyozni kell értelmező törekvésüket. A keresztny teológia és tapasztalat középpontja az élő és aktuális hit az újszövetségi Krisztusban, mint szellemi és belső valóság, mely a hívő létét meghatározza. A kezdetek dogmájának kifejezési formáit, a másodlagos fontosságúakat alá kell rendelni ennek az alapvető dogmának. Különösen Ádám vétke jelzi az üdvösség, általános lehetetlenségét, a Krisztusban való hit, mint aktuális és megélt valóságtól függetlenül. Így fel sem merül a földi paradicsom történeti elhelyezésének, az ősszülők természetfeletti szintre való emelésének, majd váratlan elvesztésének, a keresztdozat pillanatáig elhúzódó tévelygő emberiség állapotának a kérdése. Az igazi történelem a hit jelenében áll: egy feltételezett múlt eseményei, valójában az aktuális hit belső feltételei. A hit több mint pontos meghatározásokkal körülírt magasztos tárgyak állítása, egy olyan összetett szellemi felépítésként érthető, ami önmagában áll, amennyire ez kívülről észlelhető, egy történeti, jogi vagy ontológiai típus objektív mintája szerint. Ugyanez a kritérium alkalmazható a szentháromságtanra és a krisztológiára, melyek gyakran ilyen mélységben adósk a múltban, a világegyetem metafizikai bemutatásával. És amíg az antropológiai és a kifejezetten teológiai dogmák a már meghaladott gondolkodási formáktól megszabadulnak a megvilágosodás, a megtérés, a kegyelem, az egyházi és a világi életben való erkölcsi elkötelezettség személyes tapasztalati középpontja kéré rendeződnek.⁸

4. A KERESZT TITKA

Ám itt az idő, hogy a tomista neokolasztika és a dinamikus, egzisztenciális, hermeneutikus és ökumenikus új irányzatok közötti folyamatos, bonyolult, közvetítői munkájából való kiemelkedésre. Egy egységes szempont szerint kell újra gondolni az egész teológiát, melyben egyesülnek a Zsinat utáni korszak új törekvései a korábbi változást

⁷ FLICK, M.-ALSZEGHY, Z. Il peccato originale, Brescia, 1972. Ez a katolikus teológiának történeti, hermeneutikai és egzisztenciális forradalma gondos kidolgozást nyert a következő metodológiai kézikönyvben: Alszeghy, Z.-Flick, M., Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della dogmatica, Alba, 1974. A mű folyamatos kiadásokat élt meg és a katolikus Zsinat utáni teológia kritikai fejlődésének legmegbízhatóbb tanúja. Ez a megélt hit autoimplikatív tapasztalatán és a kulturális nyelvek megkülönböztetésén alapul, amelyben kifejeződik, érzékelhető és összemérhető más tapasztalatokkal. A közvetlen tapasztalat közvetlen és intuitív központi magja és kulturális közvetítői között szükséges egy élő, folyamatos dialektika. Tapasztalatnak és értelemnek egymást kell éltetnie, megakadályozva a szétesést, az abszolutizációt és a formalizmust.

⁸ A teológiai antropológia újragondolása a kifejezetten teológiai dogmákkal - mely már megjelent a teremtésről és a kegyelemről szóló értekezésben -, most tematikus módon jelenik meg az új szintézisben: Fondamenti di una antropologia teologica, Firenze, 1969. Az új mű a II. Vatikáni Zsinatban egy hiteles párhuzamot találhatott és hivatalos elismerését az immár évtizedek óta folyamatos újragondolásnak.

igénylő várakozásokkal, elhagyva a skolasztikus és a zsinati optimizmus túlsúlyban lévő értékezési mintáit is: Egy régi és új szempont lép a teológia előterébe: a kereszt, és 1978-ban megjelenik egy új *summa*, mely együtt a kegyelem evangéliumával, a legjobbat szolgáltatja, melyre a Gregoriána Egytem két dogmatika professzorának együttműködése csak létrehozott.⁹

A keresztény tapasztalat igazi kérdését az üdvösség paradoxonában a kereszt segítségével lehet meghatározni. A kereszt feltárja az ellentétet, a megtérés és megtisztulás szükségességét, a rajongó és végső szeretetet, egy hosszú és akadályokkal teljes életpályát, melyen végig kell haladni. Ez az újszövetségi téma, mely ily hangsúlyos a ferences és evangélikus teológiában, sőt jelen van a jezsuita lelkiségben, az elemzés kritériuma lesz a Zsinat utáni egyház keresztény tapasztalata számára. A platóni vagy arisztotelészi metafizika szempontjairól való lemondással, a keresztény élet és teológia tekintélyelvű és jogi felfogásának félretételével, radikális módon felszínre került az egyházban és a világban a szeretet által tevékeny hit kérdése. A teológusnak az első sorba kell állnia egy élő és feszültségekkel teljes egyházban, egy változó világban.

Amint Alszeghy gyakran megjegyezte, a hivatalos, hierarchikus és klerikális, egy kulturális gettóban, az ellenségtől ostromlott erődben kidolgozott teológia véget ért. Nem lehet többé egy intézményes piramis csúcsán lévő egy kizárólagos és specializált fogalmak örökségét kezelni, mely a keresztény életet érintő valamennyi kérdésben mindig az utolsó szót kimondta. Megváltozott az emberi életfelfogás, megváltozott az egyházi élet értelme, megváltoztak a teológia értemi formái, megváltozott magának a teológusnak az élete, egészen a katolikus hierarchia csúcsához kötődő, az addig legfelkészültebb és hozzáértőbb kulturális szentély vezetőjéig. A kereszt teológiájának a kultúrában és a létezésben kell kifejezésre juttatnia a mindenki világában a mester követésének ferences és jezsuita ideálját, a teológia apostoli és missziós látásával és egy egyetemes világban tevékeny egyház bensejében vállalt feladataival. Az evangéliumi üzenethez való élő és nehéz hűségnek kell az egyházi élet kritériumának lennie, melynek a legfelsőbb szintjein kell az arisztokrata és nagypolgári szempontok alapján felépített élet és -kultúrástílus csigaházából kilépni. A maguk idejében, Szent Ferenc és Szent Ignác ezt megértették és most újra el kell indulni. Az evangéliumi stílus szerinti egyházreform elgondolása és megvalósítása visszahódította a maga részét a gyámság, a diplomácia, az óvatosság köréből. A katolikus egyház nehéz megújulása az önkiüresítés, a hűség és a fáradozás kritériuma szerint, gyökereinek és legjobb pillanatainak természetes erejét adta. Sokkal egységesebbé, erősebbé, hatásosabbá tette. Nagy, elsorvasztott szellemi erőket szított fel, mindenekelőtt a laikusokét, akiket szá-

⁹ FLICK, M.-ALSZEGHY, Z. Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica, Brescia, 1978. A módszer és a meglehetősen bonyolult stílus alkalmasabb a megbeszélésre és a megújult tanításra, mint a folyamatos olvasásra. Nyilvánvaló, hogy a kötet szerkesztése alapvetően Alszeghynek köszönhető, de mindig szoros párbeszédben az idősebb munkatárssal. A ferences teológia témáinak visszatérésével nem szabad szem elől téveszteni ebben az összefoglaló műben, a protestáns, főleg evangélikus teológiával való közös alap keresésének törekvését. Alszeghynek a legszemélyesebb, a műben megjelenő eredménye, Flick együttműködésével, az állandó és pozitív utalás az exegezisre, a dogmatörténetre és az evangélikus dogmatikára. Alszeghy mindezeknek jó ismerője, túl az úgynevezett dialektikus teológia leegyszerűsített példáin. Az olyan művek, mint Osculati, R., Schleiernacher. L'uomo, il pensatore e il cristiano, Brescia, 1980., és a Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano, Roma-Bari, 1990., a magyar teológus ösztönzése alapján készültek. Szerinte ez a protestáns gondolkodás és egyházi életirány a leghatásosabb és termékenyebb volt a modern világban újra átélt és újra gondolt újszövetségi kereszténység igazságával kapcsolatban.

zadokon át elárasztott a klerikális ügyintézés túlsúlya. Folyamatosan a keleti ortodoxia egyházaival és a protestantizmussal való kiengesztelődéshez vezette. Képesé tette az igazság és szolidaritás ideáljai iránti hűségre, egy közös világban. A Zsinat utáni egyház sorsdöntő kegyelmének ennek kellett lennie. A gyűjteményes kötetek szerkesztői tevékenységét elhagyó teológus minden energiájával a tanításnak szentelte magát, beleértve a laikus hallgatóságot is, és egy tágasabb tevékenységet a keresztény hit eme egzisztenciális és apostoli látomásának szóbeli terjesztését a modern világban, mely egy pozitív és termékeny kihívást jelentett. Szövegkönyve gyakran az Újszövetség lett, melyet mindig nagy tudományos felkészültséggel, de élénk realizmussal alkalmazott: Jézus és az apostolok szava itt és most igaz számodra. Mit akarsz tenni? Ez a legnehezebb, legigényesebb és legátfogóbb teológia. Ez nem a kereszt által kidolgozott teológia, hanem egy súlyos, gyötrelmes, nyugtalanító feladat. Alszeghy szóhasználatával élve, itt egy olyn teljes valóságban való életről van szó, amely az ember minden energiáját felemészti és önmagán túlra vezeti.

Az idős teológus egy 1989 június 7-én írt levelében önmagáról beszél és felidézi szülőföldjének képeit.¹⁰ Brederode utolsó grófja menekül a török börtön elől, lovát ösztökélve, hogy vele együtt a folyóba vesse magát:

„A folyó természetesen a Duna. Egyszer egészen közlelről kell megnézni ezt a hatalmas, ellenállhatatlan, szürke és bölcs, agyagtól illatozó tömeget. Az az, a metaforán túl, a szolgálatot.

„Immer sterben zum Ganzen, und kannst du selber

Kein Ganzes werden, als dienendes

Glied schliess an ein Ganzes dich an...”.

Ami mindig lehetséges, egy huszárszázadban lovagolni az esős ég alatt, követve egy szakadt zászlót, melyről gyanítható, hogy rossz irányba halad... Ám ez a lovaglás egy üdvözítő folyó”.

Azt gondolhatnánk, hogy a keresztnek ez a modern teológiája, amint ez megtörtént Szent Ferencel és Szent Ignáccal, olyan rokonságot mutat fel a lovagi ideállal, mely éppen csak megcélozza a bölcséleti és adminisztratív struktúrákat, feltárja gyenge pontjait és a hivatalos lelkesedésen túl, feltűnnek az éj és egy mindig befejezetlen valóság árnyai.

Fordította: Kránitz Mihály

Forrás: Cristianesimo nella storia,16(1995) 127-139.

¹⁰ Nagyjából ötven római év után Alszeghy kész volt visszatérni Budapestre. Az utolsó években élénk kapcsolatai voltak a magyar katolicizmussal, készülve egy sor magyar publikációra is. Másfél évvel később, romló egészségi állapota Rómába való visszatérésre kényszerítette, ahol néhány hónap után meghalt.

RÓZSA HUBA

A messiási eszme kérdése a mai biblikus kutatásban

Az egyház az Ószövetség Bibliáját mindig úgy tekintette mint egyetlen nagy próféciát, amely a Krisztusban létrejött üdvrendi valóságot előre hirdeti, azt megvilágítja és magyarázza.¹ Ezért az apostoli igehirdetés az Ószövetség könyveit minden részletükben alkalmasak tartotta arra, hogy szövegüket felhasználva Krisztusról beszéljen. Erre a legjobb példát az Újszövetség írásai szolgáltatják, amelyeknek szerzői az Ószövetség szinte valamennyi könyvét közvetlen idézetek vagy közvetett utalások formájában használják.²

Ebben a tekintetben az Ószövetség Bibliájából különösen azok a szakaszok emelkednek ki, amelyek végidő üdvösséggközvetítőjének és a végidőbeli isteni uralomnak eljövetelét hirdetik. Gyakran bizonyos általánosítással valamennyi a végidőbeli beteljesedést hirdető jövendölést messiásinak neveznek, és háttérükben beszélnek ószövetségi messiásvárásról. Ez a meghatározás azonban pontosításra szorul, mert a végidőbeli üdvösséget hirdető szövegeknek ill. a szövegek háttérében álló hagyományok tágabb körét öleli fel, mint amelyekkel a „Messiás, messiási” terminológia kapcsolatba hozható. Szóhasználatunkból ismert Messiás kifejezés a héber masiah (מָשִׁיחַ = „felkent”) szó alapjelentéséből kiindulva „a Felkentet”, azaz a végidő Dávid házából való királyát jelenti, s így a messiási szövegek is azokat a jövendöléseket vagy szakaszokat ölelik fel, amelyek ezzel a királlyal és uralmával összefüggésbe hozhatók. A messiási eszme és szövegek kérdésével a továbbiakban az utóbbi értelemben foglalkozunk. Izrael vallási hagyományában a királyi közvetítő mellett az üdvösséggközvetítő más lehetősége is felmerült (pl. JHWH szenvedő Szolgája, Emberfia), sőt a végidőbeli üdvösséggközvetítő nélkül,

¹ A Dei Verbum hittani rendelkezés erre vonatkozóan a következőket mondja: „Az ószövetségi üdvrend főfeladata volt, hogy előkészítse és prófétailag hirdesse (vö. Lk 24,44; Jn 5,39; 1 Pét 1,10), különböző előképekben jelezze (1 Kor 10,11) mindenek megváltójának, Krisztusnak és messiási országának eljövetelét” (Dei Verbum 15.), „...az Ószövetség könyvei...az Újszövetséget viszont megvilágítják és magyarázzák” (Dei Verbum 16.).

² Az Újszövetség görög szövegének kritikai kiadásai külön indexben sorolják fel az ószövetségi könyvekből közvetlenül idézett vagy utalásszerűen használt szövegeket, az egyes újszövetségi írások görög szövegében pedig megkülönböztetett betűformával szedve találjuk a nevezett helyeket. Megjegyzendő, hogy az újszövetségi szerzők az idézés módjában általában a Szeptuaginta görög szövegét követik, sokszor szabadon, de előfordulnak olyan idézetek is, amelyek nem egyeznek sem a Szeptuagintával sem a maszoréta héber szöveggel.

egyedül isteni beavatkozás eredményeként is megvalósulhat. A királyi közvetítő tehát csak egy, jóllehet legjelentősebb és legősibb vonulata Izrael üdvösségváró hagyományának.

Mint fentebb említettük a messiási szövegek értelmezése az apostoli kortól kezdve a keresztény bibliamagyarázat és íghirdetés egyik fő témája volt, amelyet meghatározott az a szempont, hogy beteljesedésüket a kereszténység Jézus Krisztusban látta. A messiási szövegek jelentőségét, értelmét és Izrael vallásában elfoglalt helyzetét elsődlegesen ebből a tekintetből közelítették meg, és már az evangéliumi beteljesedés világos körvonalait keresték kiolvasni ezekből a próféciákból. Emellett a hagyományos bibliamagyarázat Izrael hitében a messiásvárás viszonylag korai megjelenésével számolt. A kutatás jelenlegi állása szerint az ún. messiási szövegek és messiási eszme kérdése jóval összetettebb, s az ó- és újszövetségi biblikusokat egyaránt az egész témakör újragondolására készíti.

Az elmúlt évtizedek kutatásában felmerült új szempontok röviden a következőkben összegezhetők:

- a messiási szövegek és eszme kérdését magából Izrael hittörténetéből kiindulva kell értelmezni, és a teljes ószövetségi bibliai hagyomány részeként kezelni,
- a prófétai gyűjteményekben található messiási szövegek jelenlegi kánoni formája hosszabb, a gyűjtemények egészét is kialakító újraértelmező folyamat (reinterpretáció, relecture) eredménye, amely a fogság után zárult le. Ezért ezek a jövődölések végső eszkatológikus irányultsága késői (fogsági, fogság utáni) eredetű, sőt a radikális biblikus értelmezés szerint teljes egészében a fogság alatt vagy után keletkeztek. Az újraértelmezés gondolata tehát felveti ezen szakaszok autenticitásának kérdését, azaz attól a prófétától erednek-e, akinek nevét viseli a próféciát tartalmazó írás (Izajás, Mikeás stb.). Ha igen, akkor a jövődölések már eredeti formájukban is „messiásinak” tekinthetők-e, vagy csak az értelmező folyamat következményeként lehet szó messiási jövődölésekről. Az újraértelmezéssel függ össze az a probléma, hogy a fogság előtt már beszélhetünk-e Izrael hitében valódi eszkatológiáról, vagyis az egyetemes és egyértelműen üdvösséget ígérő jövő reményéről,
- a messiási szövegek száma jóval kevesebb mint a hagyományos felfogás szerint,
- a messiási eszme szorosan összefügg a jeruzsálemi királyeszmével és lecsapódtak benne Izrael pozitív és negatív tapasztalatai a királyságról. Ha tehát ismerni akarjuk, hogy mit várt Izrael a Messiástól, ismernünk kell azt is, hogy mit gondolt a királyságról és mit várt a király személyétől. Ezzel előtérbe került a messiási eszme történelmi, társadalmi és szociológiai feltételeinek kutatása.

Az egész témakör tehát új megvilágításba és új módszertani alapokra helyeződött, amely irányt szab a további a kutatás számára. A szinte áttekinthetetlenül növekedett tudományos irodalomból ugyanakkor az is megállapítható, hogy a felvetett szempontokra az egyértelmű és megnyugtató megoldás még várat magára. Helyette akár a részletekben, akár az elvi szempontokban eltérő, sőt egymásnak ellentmondó megállapítások széles skáláját találjuk.

A továbbiakban első lépésként a terminológia tisztázásával foglalkozunk, azaz a „Messiás” fogalom és a messiási eszme szempontjából alapvető „masiah=felkent” kifejezés eredetével, jelentésével és előfordulásával a bibliai hagyományból ismert királyszövegekben. Ezzel összefüggésben kitérünk arra is, hogy melyek a messiási jövődölés néven ismert bibliai szövegszakaszok. Második lépésben vizsgáljuk meg azt, hogy az elmúlt

évtizedek kutatásában felvetett szempontok miként érvényesülnek a messiási eszme kialakulásának magyarázatában.

1. A „MASIAH - FELKENT” TERMINOLÓGIA HASZNÁLATA ÉS A KIRÁLYSZÖVEGEK AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

a.) A „masiah - felkent” terminológia használata az Ószövetségben

A teológiai szóhasználatból ismert Messiás kifejezés valójában kölcsönszó, az arám mesiha (משיח) szó hellenizált átírása (ο Μεσσίας) (az Újszövetségben Jn 1,41; 4,25), amely a héber מָשַׁח „kenni, megkenni, bekenni” ige szenvedő melléknévi igenevének megfelelője a qal ige-törzsben (מָשַׁח מִשְׁחָה), jelentése pedig „felkent”. Bár a masiah szenvedő forma, névszói használatban egy személy helyzetét vagy állapotát jelenti, annak tevékenységét is kifejezheti. A héber alapszó „felkent” (מָשַׁח, görög fordításban cristos,) az Ószövetségben 38 alkalommal (túlnyomó többségében, 28 alkalommal, a történeti hagyományhoz tartozó 1-2 Sámuel könyvében és a Zsoltárok könyvében) fordul elő. Használata sokrétű és egy-egy hivatalt viselő személy felkenttségének tényét fejezi ki. Jelölhet egy megnevezett uralkodót, így pl. Sault (1 Sám 12,3.5; 24,7.11 stb.), Dávidot (2 Sám 19,22; 23,1 stb.), vagy általánosságban megnevezés nélkül a Dávid házából származó uralkodót, a királyt (Zsolt 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 89,39.52; 132,10.17 stb.), a Leviták könyvében a főpapot is (Lev 4,3.5.16; 6,15), vagyis azokat a személyeket, akik az olajjal való felkenés által lépnek hivatalukba. A bibliai hagyomány ezenfelül masiahnak, azaz felkentnek nevezi a pátriárkákat (Zsolt 105,15), sőt még egy pogány uralkodót is, Kürosz perzsa királyt (Iz 45,1). A kifejezés királyokra vonatkoztatva sohasem szerepel egyedül vagy abszolút értelemben (mint „a masiah”, „a felkent”, ilyen szóhasználatban egyedül a Dán 9,25–26-ban található a főpapra vonatkoztatva), hanem mindig JHWH névvel összekapcsolt szó szerkezetben („JHWH felkentje”: מָשַׁח יְהוָה), vagy JHWH-ra vonatkozó suffixummal ellátva („én/te/ő felkentje”), kivéve a 2 Sám 23,1, ahol a „Jákob Istenének felkentje” összefüggésben található. Meglepő viszont, hogy a bibliai hagyománynak a messiási eszme szempontjából fontos szakaszaiban, a Nátán jövendölésként ismert történeti szövegben (2 Sám 7,1-17), vagy prófétai szövegekben a végidőbeli királyt a „felkent” helyett a „fejedelem” (נִידָד 2 Sám 7,8), „király” מֶלֶךְ Ez 37,22,24) vagy más különböző képi kifejezések jelölik, mint „vessző” (צֶמֶח Iz 11,1), „pecsétgyűrű” (חֶטְמָה Ag 2,23), „uralkodó” (מֶשֶׁל Mik 5,1), „igaz sarj” (צֶמַח צְדִיק Jer 23,5).³

A masiah fentebb bemutatott szóhasználatából megállapítható, hogy néhány kivételtől eltekintve, a kifejezés (JHWH felkentje) nyomatékkaal mindig a Dávidot ill. a Dávid házából származó királyt jelenti, és olyan hagyományhoz tartozó szövegek körében fordul elő, amelyek Dávid királyi házának uralmát teológiailag értelmezik. Ugyanakkor jelentős királyszövegekben a masiah nem fordul elő, hanem helyette más kifejezés jelöli meg az uralkodó személyét.⁴ Tegyük hozzá azt a fontos tény is, hogy a masiah kifejezés mint „terminus technicus” vagyis fenségcím fejlődése és fogalmi gazdagítása „a

³ vö. SEYBOLD, K.: ThWAT V, Art., מָשַׁח, *masiah*, col. 46-59.; - SOGGIN, J. A.: ThHAT I, Art., מֶלֶךְ, *König*, 3.c., col 912-914; - HESSE, F / VAN DER WOUDE, A. S. / DE JONGE, M.: ThWNT IX, מֶלֶךְ, 491-518.

⁴ Ez az oka annak, hogy egyes kutatók a végidő királyáról szóló prófétai szövegek (Iz 9,1-6; 11,1-9 stb) esetében kerülik a „messiási” jelző használatát, pl. SEEBASS, H., *Herrscherverheissungen im Alten Testament*, (BThSt 19), Neukirchen-Vluyn 1992, 2. 69–89.

Messiás mint a végidőbeli üdvösség közvetítője” értelemben, nem a biblikus nyelvhasználatban, hanem a koraszidóság körében történik, amelynek tanúja a Kr. e. II. századtól a bibliánkívüli irodalom.

b.) Királysövegek az Ószövetségben

A „masiah-felkent” terminológia mint már láttuk, hogy a bibliai szövegek egy meghatározott körében fordul elő, amelyeket királysövegeknek nevezhetünk, mert bennük kijelentések egész sorát találjuk Dávidról és dinasztijáról, s ezzel összefüggésben a jeruzsálemi királyság üdvtörténeti jelentőségéről. Ezek részben történeti szövegek, mindenekelőtt azonban a zsoltárok és prófétai jóvendölések. Jelentéstartalmuk rendkívül sokrétű, mert közülük számos szöveg a történeti uralkodóra ill. uralkodóházra vonatkozik, s annak helyzetét, Istenhez és Izrael népéhez való kapcsolatát fejezi ki, ugyanakkor ebbe a körbe tartoznak a végidő, Dávid házából való királyáról szóló „messiásinak” nevezett prófétai jóvendölések is. Sokrétűségük ellenére mégis összekapcsolja őket a Dávid házához fűződő jeruzsálemi királyeszmé közös alap gondolata.

A „felkent” kifejezés a királlyal való összefüggésben mint „JHWH felkentje” vagy „én/te/ő (=JHWH) felkentje” számszerűleg korlátozottan fordul elő a királysövegekben (mindössze 28 alkalommal), tehát ezeknek a szakaszoknak köre jóval kiterjedtebb mint a terminológia használata, de a „felkent” kifejezés jelentéstartalma döntő jelentőségű a jeruzsálemi királyeszmé tekintetében, amely valamennyi királysöveg meghatározó eleme. Ezért joggal nevezhetjük a végidő királyát hirdető prófétai kijelentéseket a masiah szó alapjelentéséből eredő szóhasználatnál „messiási” jóvendöléseknek noha bennük ez a kifejezés nem fordul elő. Ugyanakkor fordítva is érvényes, a különböző királysövegek, függetlenül attól, hogy a kifejezés megtalálható-e bennük, meghatározzák „a felkent” jelentéstartalmát, és felvilágosítást nyújtanak arról, hogy mit várt Izrael a JHWH felkent királyától.

A messiási eszmé kialakulása szempontjából döntő jeruzsálemi királyeszmé elemei elsősorban a zsoltárokból találhatók, és összekapcsolódik bennük a Jeruzsálem/Sion hagyomány a Dávid hagyománnyal. A Zsoltárok könyvében szétszórtan több olyan zsoltár található, amelyeknek közös vonása, hogy a király (Dávid vagy királyi házában tagja, a jeruzsálemi király) személyével foglalkoznak (Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132, közülük a Zsolt 2; 18; 20; 89; 132, továbbá a 28; 84 használja a királlyal kapcsolatban a „felkent” kifejezést), és egészében arról a meggyőződésről tanúskodnak, hogy JHWH akarata érvényesül felkentjének, Dávid kiválasztásában és királyi házában uralmában, a királyság pedig JHWH üdvözítő tervének eszköze, amellyel népének javát munkálja. Mivel a bennük megénekelte király Dávid házában tagja, a dinasztia választottságát kijelentő ünnepélyes isteni ígéret (2 Sám 7) többszörösen visszhangot kap e zsoltárokból (Zsolt 2,6 köv.; 45,7; 89,4 köv. 20 köv.; 132 10 köv.). Dávidot JHWH választotta ki és „szövetséget” kötött vele, amelynek lényege, hogy dinasztija örökre fennmarad (Zsolt 89,4 köv.; 132,10 köv.). A trónra lépő utódainak az ígéretek egész sora szól, különleges előjogokat biztosít nekik: JHWH kente őket királlyá a Sionon, szent hegyén (Zsolt 2,6), így Isten közelségébe kerültek, „JHWH jobbja” (Zsolt 110,1), Izrael Istenének érinthetetlen felkentjei (Zsolt 2,2; 18,51; 20,7; 89,52; 132,10), prófétai kijelentés Isten fiának nevezi őket (Zsolt 2,2 vö. 89,27 köv.), személyüket Isten üdvözítő kegye, segítsége veszi körül (Zsolt 18,10 köv.; 20,7; 21,3,7). A királyok előjogai azonban kötele-

zettséget is jelentenek számukra. Izrael tőlük várja Isten törvényének fogatosítását (Zsolt 72,1; 122,5), jogot és igazságot a szegényeknek (Zsolt 72,4.12 köv.), békét és bőséget (Zsolt 72,3.6 köv.; 132,15), ennél fogva a király közvetítő, személye és tevékenysége az üdvösség biztosítója. JHWH általa kormányozza, segíti és áldásban részesíti választott népét.

A felsorolt adományok alapján a zsoltárokból egy olyan király képe rajzolódik ki, amely alakját a történelmi realitás fölé emeli. Egyrészt mint eszményi király, a mindenkori uralkodó hozzá mérhető, s a királyságról szerzett negatív történelmi tapasztalatok alapján a tényleges királyok ellenképe. Másrészt JHWH felkentje Isten választottja és világfeletti uralmának földi képviselője, ami egyedülálló fenséget biztosít számára. A Zsolt 2 különleges módon kidolgozza ezt a vonást az ellenséges uralkodók támadásától körülvett felkent király megingathatatlanságában. Mindez teológiailag az eszményi uralkodót annak a várakozásnak szintjére emeli, amelyet Izrael a jövőben JHWH adománya-ként remélhetett, s utat nyitott a további fejlődés, a messiási várakozás irányába. Isten megteheti, hogy ilyen uralkodót adjon népének, és remélni lehet az eszményi király eljövételét.

A Zsolt 89 és 132-ben viszont a „JHWH felkentje” fogalom Dávid kiválasztásának történelmi hagyományára támaszkodó tipizálása figyelhető meg.⁵ Ez a tipizálás egyúttal összekapcsolódik a Sion/Jeruzsálem hagyománnyal (Zsolt 132,2 köv.13 köv.). Dávid egykori kiválasztása JHWH felkentjévé (Zsolt 89,21) egyedülálló (Zsolt 89,28 köv.), és a Jeruzsálem/Sionon álló királyi trónnak is páratlan méltóságot kölcsönzött, amely kihat a jövőre vagyis utódaira, az ott uralkodó királyokra (Zsolt 89,29-38; 132,11 köv. 17), akik szintén JHWH felkentjei (Zsolt 89,39.52; 132,10.17). Ezért lehetett rá hivatkozással isteni kegyért könyörögni: „Szolgádnak Dávidnak kedvéért, ne vesd meg fölkened arcát!” (Zsolt 132,10 vö. 89,50-52). A felvázolt összefüggésben a masiah fogalom dávidizálódik, vagyis Dávid mint JHWH felkentje, a „felkent” prototípusává válik.⁶ Ez a jövő karakterű tipizálás döntő jelentőségű a végidőbeli felkent király alakjának megrajzolásában a fogság alatti és utáni időben.

A királyzsoltárok keletkezésének idejét nem lehet pontosan meghatározni. Egyedenként kell eldönteni, amelyre azonban nehéz biztos támpontot találni. Kánoni formájuk a fogság utáni időben alakulhatott ki, azonban kimutathatóan megtalálhatók bennük a királyhagyomány ősi elemei is, amelyek a fogság előtti időből, a királyság korából erednek, ezért a jeruzsálemi királyeszmé tanúinak tekinthetők.

A királyszövegek köréhez tartoznak azok a hagyományosan messiásinak nevezett próféta-i jövendölések is, amelyek a végidőbeli üdvösség hordozóját, a Dávid házából származó király eljövételét és uralmát hirdetik. Szoros kapcsolatban állnak a jeruzsálemi királyeszmével, s a dávidi királyság végidőbeli megújulását hirdetik. Messiási jövendöléseknek nevezik ezeket a szakaszokat, noha maga a „felkent” (jyvm) terminus nem fordul elő bennük, s az eljövendő királyt más jelzőkkel nevezik meg. Meghatározásuk te-

⁵ A Zsolt 89 és 132 kapcsolatát a Nátán jövendöléssel és a más történelmi hagyományokkal lásd 23. és 24. lábjegyzet

⁶ SAEBO, M., *Zum Verhältnis von >Messianismus< und >Eschatologie< im Alten Testament*. Ein Versuch terminologischer und sachlicher Klärung: Der Messias, Jahrbuch für Biblische Theologie 1993 Bd 8, Neukirchen-Vluyn 1993, 25-55, 48-49, - WERNER, W., *Eschatologische Texte in Jes 1-39. Messias, Heiliger Rest, Völker*, FzB 46, Würzburg 19862, 87-88

kintetében nincs egyetértés a kutatók között. Hagyományosan a szövegek nagyobb körét sorolják a messiási szakaszokhoz, de az elmúlt két évtizedben számukat redukálták, kritikusan értékelve azt kérdést, hogy közülük melyek rendelkeznek tényleges végidőbeli távlatlaltal. A vélemények átlagát figyelembe véve a következő próféciák tekinthetők messiásinak: Iz 9,1–6; 11,1–9; Mík 1,1–5; Agg 2,20–23; Zak 6,9–15; 4,1–6a.10b–14; 9,9–10; Jer 23,4 köv.=33,15 köv.; Ez 17,22–24=34,23 köv.⁷ A vitatott szakaszok közé tartozik mindenekelőtt az ún. Immanuel-jövendölés (Iz 7,10–17). Izajási autenticitását általánosan elfogadják és azt is, hogy jelenlegi formája és a végső szövegösszefüggésben elfoglalt helyzete alapján egyértelműen messiási-eszkatológikus. A kérdés a jövendölés eredeti formája körül forog, amelynek messiási-eszkatológikus jellegét a hagyományos véleménnyel szemben ma a kutatók jelentős része kétségbe vonja.⁸ Az azonban elismert, hogy az Immanuel-jövendölésnek döntő szerepe van a messiási eszme kibontakozásában.

Ezekkel a szövegekkel kapcsolatban ma autenticitásuk és eszkatológikus voltak foglalkoztatja kutatást. A két probléma vizsgálatának ma a próféta könyvek redakciótörténeti elemzése és ezzel kapcsolatban az újraértelmezés vagy reinterpretáció gondolata ad

⁷ Az egyes kutatók a próféciák messiási voltát és számukat attól függően határozzák meg, hogy mit tekintenek a messianizmus kritériumának. Lásd FOHRER, G., *Messiasfrage und Bibelverständnis, SGV 213/214 Tübingen 1957; Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, ThLZ 85 (1960) 401–420: Studien zur alttestamentlichen Prophetie, BZAW 99, Berlin 1967, 32–58; WERNER, W., *Eschatologische Texte*, 81–85. A messiási eszme és szövegek tekintetében BECKER, - J., *Messiaserwartung im Alten Testament*, SBS 83, Stuttgart 1977, azt a radikális álláspontot képviseli, hogy a Krisztus előtti két évszázadig egyáltalán nem létezik messiási várakozás Izraelben (44–82). Ezt a megállapítást azzal indokolja, hogy a királyság korában nem lehet számolni a messiási várakozás kialakulásával (32–42). A fogság utáni korban, amikor megszűnt a királyság, a jövő várásban két irányzat figyelhető meg: a királyság teokráciával összekapcsolt restaurációja, és egy olyan teokrácia, amely kizárja a királyságot. Kifogásolja, hogy a királyság restauratív helyreállításának reményét összekapcsolják a messianizmussal (42–48). Mindéz azt is jelenti, hogy valódi messiási szövegekkel nem számolhatunk az Ószövetségben. – A jövendölések minősítésében más szempontból indul ki STRAUSS, H., *Messianisch ohne Messias*, EHS XXIII/232, Frankfurt am Main 1984, és őt követve SEEBASS, H., *Herrscherverheissungen*, 69–85, akik a messiásinak tekintett jövendöléseket uralkodó-jövendöléseknek nevezik, minthogy a masiah terminológia nem fordul elő bennük. Szoros értelemben vett messiási szövegek csak a koraszidóságban és Újszövetségben keletkeztek, amelyek egyesítik magukban az uralkodó-jövendöléseket és más szövegeket. Az uralkodó-jövendölések között, a bennük előforduló teológiai és irodalmi elemek alapján, további megkülönböztetést tesznek, amennyiben közülük csak az Iz 9,1–6a; 11,1–8; Mík 5,1–4a; Zak 9,9 köv. tekinthető valódi, nem korlátozott történeti várakozásokra, hanem jövőbe tekintő próféciának.

⁸ Az Immanuel jövendölés irodalma szinte áttekinthetetlen, COPPENS, J., *La prophétie de l'ALMAH. Is VII, 14–17*, EThL 28, Löven 1952, 648–678; *La prophétie d'Immanuel: L'attente du Messias*, Cerfaux, L., szerk., Párizs 1954, 39–50; *L'Interpretation d'Is. VII,14 à la lumière des études les plus récentes: Lex tua veritas*, emlékkönyv H. Junker tiszteletére, Trier 1961, 31–45; - KILIAN, R., *Die Verheissung Immanuel's Jes 7,14*, SBS 35, Stuttgart 1968; *Prolegomena zur Auslegung der Immanuelverheissung*: Wort, Lied und Gottesspruch, emlékkönyv Ziegler, J., tiszteletére, Schreiner, J., szerk., FzB 2, Würzburg 1972, 207–215; Jesaja 1–12, NEB, Würzburg 1986; - REHM, M., *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagung des Buches Jesaja*, Kevelaer 1968, 30–121; - GESE, H., *Natus ex Virgine*: Probleme biblischer Theologie, emlékkönyv G. von Rad tiszteletére, H. W. Wolff szerk., München 1971, 73–89; - DIETRICH, W., *Jesaja und die Politik*, BÉVTh 74, München 1976, 60–99; - WILDBERGER, H., *Jesaja 1–12*, BKAT X, Neukirchen-Vluyn 1980, 262–300; - KAISER, O., *Das Buch des Propheten Jesaja* Kap. 1–12, ATD 17, Göttingen 19815; - GÖRG, M., *Hiskija als Immanuel*. Plädoyer für eine typologische Identifikation, BN 22 (1983) 107–125; - BARTELMUS, R., *Jes 7,1–17 und das Stilprinzip des Kontrastes. Syntaktisch - stilistische und traditions-geschichtliche Anmerkungen zur "Immanuel-Perikope"*, ZAW 96 (1984) 50–66; - IRISGLER, H., *Zeichen und Bezeichnetes in Jes 7,1–17. Notizen zum Immanueltext*, BN 29 (1985) 75–114; - LAATO, A., *Who is Immanuel? The Rise and the Foundering of Isaiah's Messianic Expectations*, Åbo 1988; - HÖFFKEN, P., *Grundfragen von Jesaja 7,1–17 im Spiegel neuer Literatur*, BZ 33 (1989) 25–42; - SAEBO, M., *Zum Verhältnis*, 50–52

aktualitást, amelyekre még a messiási eszme mint reinterpretáció kérdésénél bővebben kitérünk. A messiásinak nevezett jövendölések a prófétai írások szövegösszefüggésében találhatóak, amelybe a könyvek szerkezetét kialakító redakció helyezte el őket. Ebből adódik a jövendölések autentikus voltának kérdése, mégpedig az, hogy szerzőjük a könyv feliratában megnevezett próféta-e, vagy pedig a későbbi szerkesztőtől (redaktoroktól) származnak, de legalábbis végső kánoni formájuk kialakításában az újraértelmező redaktori tevékenységnek van döntő szerepe. Hasonló kérdést vet fel a messiási prófécia eszkatológikus irányultsága is: vagyis kánoni formájuk eszkatológikus távlata a fogság utáni szerkesztő-tevékenység eredménye, vagy pedig már a fogság előtti formájuknak vagy fokozatuknak is szerves része?

A kutatás egyik kérdésre sem ad egyértelmű, végérvényes választ. Az azonban bizonyos, hogy a felsorolt szövegeken világosan felismerhető a fogsági, fogság utáni feldolgozás több-kevesebb nyoma. A hagyományos irány arra hajlik, hogy a messiásinak tekintett szakaszok autentikusak, és az eszkatológia már a fogság előtti próféciónak is része, míg a másik irány, a redakciótörténeti kutatás radikális képviselői mellett foglalnak állást, hogy a messiásinak nevezett jövendölések fogsági vagy utáni eredetűek, mint ahogyan eszkatológiáról sem beszélhetünk a fogság előtti időben. Mindkét iránynak megtaláljuk a képviselőit napjaink kutatásában, természetesen különböző árnyalatokkal.⁹ Megfigyelhető, hogy a kutatók körében növekszik az a törekvés, amely nagyobb bizalmat tanúsít az autenticitás tekintetében, legalább abban, hogy a kánoni szöveg előfokozatai magától a prófétától erednek vagy fogság előtti eredetűek, jóllehet a kánoni forma kialakításában az újraértelmező redakciónak jelentős szerepe van.¹⁰ Az eszkatológia lényegének megfogalmazásában megfigyelhető az a törekvés, hogy ha számolni kell is a végidő szemléletének egyfajta kibontakozásával, gyökerei megtalálhatók a fogság előtti próféciónak, vagyis nem kizárólag a fogság utáni idő terméke. Az eszkatológia lényegét nem az ítélet-üdvösség előtte-utána kettősségében kell keresni, hanem a radikális új várása.¹¹

⁹ Így pl. a messiási jövendölések széles körét autentikusnak tekinti SEYBOLD, K., *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, FRLANT 107, Göttingen 1972, 16-32, árnyaltabban ítéli meg HERRMANN, S., *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, BWANT 85, Stuttgart 1965, 103 köv., míg ezeket a szövegeket teljes egészében elvitatják a fogság előtti prófétáktól pl. az izajási szövegeket KAISER, O., *Das Buch des Propheten Jesaja*; KILIAN, R., *Jesaja 1-12*, NEB, Würzburg 1986; WERNER, W., *Eschatologische Texte*, 75-88; vagy az egész király eszmét, vele a messiásnak nevezett szövegeket is fogsági, fogság utáni eredetűnek tartja VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, AASF 193, Helsinki 1975, 134-138 köv.

¹⁰ pl. LOHFINK, N., *Der Begriff des Gottesreiches vom Alten Testament her gesehen. Alttestamentliche Konzeptionen: Unterwegs zur Kirche*, J. Schreiner szerk., QD 110, Freiburg im Bg 1987, 33-86, 61. old. 65 lábjegyzet; - CLEMENTS, R. E., *The Messianic Hope in the Old Testament*, JSOT 43 (1989) 3-19, 12 köv.; - PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments*, II. Stuttgart 1992, 38-39.

¹¹ SCHMIDT, W. H., *Aspekte der Eschatologie im Alten Testament: Der Messias*, Jahrbuch für Biblische Theologie 1993, Bd 8, Neukirchen-Vluyn 1993, 3-23; - SAEBO, M., *Zum Verhältnis*, 28-55

2. MESSIÁSI SZÖVEGEK ÉS A MESSIÁSI ESZME KIALAKULÁSA A KUTATÁS MAI LÁTÁSMÓDJÁBAN

10 Királyeszméből messiási eszme

A végidő királyáról és uralmáról szóló kijelentések olyan szövegösszefüggésekben – mindenekelelt a prófétai gyűjteményekben – található, amelyek a fogság után nyerték el végső irodalmi és teológiai megfogalmazásukat. Izrael végidő királyához fűződő reményei összekapcsolódnak a Dávid és dinasztiájának üdvtörténeti hagyományával. Ezért a messiási eszme gyökerei visszanyúlnak a fogság előtti korra, sőt a korakirályság idejére. A legjelentősebb „messiási” szövegek kristályosodási pontjai a királyság idejéből eredő, Dávid házára vonatkozó, főként prófétai kijelentések és a királyeszme elemei. Ebből a háttérből nőtt ki a biblikus kutatás sokat tárgyalt problémája, hogy az ősi királyeszméből miként bontakozott ki a végidőre irányult messiási eszme. A messiási eszme kialakulásában három tényező szerepét emelik ki: a Nátán jövendölés (2 Sám 7), Izrael Dávid házáról szerzett üdvtörténeti tapasztalata és a fogság élménye, a király-teológia és a Dávid-tipológia újraértelmezése a fogság alatt és után.

a) A Nátán jövendölés

Az ószövetségi messianizmus elválaszthatatlan Dávid dinasztiájától, annak történelmi múltjától és a jövőben remélt megújulásától. A háttérben áll a jeruzsálemi királyeszme, amely szorosán összefügg a Dávid házána fennmaradására adott isteni ígérettel. A remény tehát nem a királyság intézményéhez mint olyanhoz, hanem Dávidhoz, ill. Dávid Sarjának uralmához fűződik, s nem is politikai hanem vallási természetű. A dinasztiának adott isteni ígéret alapvető tanúja a bibliai hagyományban a Nátán jövendölés (2 Sám 7,1-17).¹²

¹² A 2 Sám 7,1-17 szövegének részletes elemzését lásd HENTSCHEL, G., *Gott, König und Tempel*, EThS 22, Erfurt 1990, - további értekezések a szöveg elemzésével és kiértékelésével: ROST, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT III 6, Stuttgart 1926 = *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 119-253; - HERRMANN, S., *Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel. Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, WZ(L).GS 3 (1953/54) 51-62; *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*, München 1986, 120-144; - NOTH, M., *David und Israel* (1957); *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 6, München 1966, 334-345; - KUTSCH, E., *Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2. Sam 7*, ZThK 58 (1961) 137-153; *Kleine Schriften zum Alten Testament*, BZAW 168, Berlin 1986, 129-145 = *Studien zum Messiasbild im Alten Testament*, Struppe, U., szerk., SBAB 6, Stuttgart 1989, 107-126; - CARLSON, R. A., *David, the Chosen King. A Tradition-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1964, 106-128; - CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge/Massachusetts 1973, 241-264; - GÖRG, M., *Gott-König - Reden in Israel und Ägypten*, BWANT 105, Stuttgart 1974 - VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie*, 68-79; - METTINGER, T. N. D., *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, CB.OT 8, Lund 1976, 48-63; - ISHIDA, T., *The Royal Dynasties in Ancien Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, BZAW 142, Berlin 1977, 81-117; - COPPENS, J., *La prophétie de Nathan. Sa portée dynastique: Von Kanaan bis Kerala*, emlékkönyv J. van Ploeg tiszteletére, AOAT 211, 1982; - GORDON, R. P., 1-2 *Samuel, OT Guides*, Sheffield 1984, 1987, 71-80; - WASCHKE, E. J., *Das Verhältnis alttestamentlicher Überlieferungen im Schnittpunkt der Dynastiezusage und die Dynastiezusage im Spiegel alttestamentlicher Überlieferungen*, ZAW 99(1987)157-179; - JONES, G. H., *The Natan Narratives*, JSOT'S 80, Sheffield 1989, 59-92; - ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlichen Zeit 1*, ATD Ergänzungsreihe 8/1, Göttingen 1992, 172-190; - von NORDHEIM, E., *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*, OBO 115, Fribourg-Göttingen 1992, 103-128, - DIETRICH, W.- NAUMANN, T., *Die Samuelbücher*, EdF 287, Darmstadt 1995, 143-156

A jövendölés szerint JHWH kiválasztotta Dávidot, hogy „fejedelemmé” tegye Izraelben (2 Sám 7,8), s a tőle származó utódok sora is legitimációt kapott. JHWH, aki kiválasztotta Izrael népét, azt akarja, hogy Dávid trónján mindig az ő utódja maradjon, és biztosítani is fogja a dinasztia fennállását. A királyi ház mindenkori képviselőjét maga JHWH helyezi trónra, és különleges kapcsolatba vonja magával. Ezért Dávid házáról elmondható, hogy „Isten kegyelméből való dinasztia”. A dinasztia fennmaradását hirdető próféta kijelentés magja a 2 Sám 7,11b.16, amely örök dinasztiát biztosít Dávidnak: „*kijelenti neked JHWH, hogy házat készít neked*” (11b.v.), „*házad és királyságod örökre megmarad, és trónod örökre szilárd marad*” (16.v.). A próféta szó tehát teológiailag alapozza meg a királyi ház uralmát azzal, hogy benne JHWH Izrael üdvösségét munkáló akaratára tevékeny, és Dávid dinasztiáját Jeruzsálemmel együtt fenn akarja tartani a történelmen át, még akkor is, ha a királyi ház egyes tagjai erre méltatlannak bizonyulnak.¹³

Érdemes megjegyezni, hogy ebben a messiási eszme szempontjából fontos szövegben Dáviddal kapcsolatban nem a „felkent” (masiah: משיח) hanem a „fejedelem” (נָגִיד = nagid) kifejezés szerepel. A nagid 14 ószövetségi könyvben fordul elő, fokozottan a történeti könyvekben (33 esetben), és pedig gyakorisággal olyan személyekre alkalmazva, akik királyok lettek vagy már királyok pl. Saul: 1 Sám 9,16; 10,1, vagy Dávid: 1 Sám 13,14; 25,30; 2 Sám 5,2; 6,21; 7,8. A „fejedelem” terminológia bibliai használatában előtérben áll a szakrális-vallási elem, és a nagid cím jellegzetessége, hogy valamilyen különleges fenség vagy méltóság eszméjét juttassa kifejezésre.¹⁴ Ezért a dygn szó a hwhy jvym kifejezést teológiailag hatékonyan helyettesítheti.¹⁵

A hagyományos nézőpont szerint a Nátán jövendölés nyomán bontakozott ki a jeruzsálemi királyteológia, s egyben utat nyitott Izrael Dávid házához kapcsolódó jövőbeli reményeinek, vagyis a messiási eszme történeti kiindulópontjának tekintendő.¹⁶ Ez azt is jelenti, hogy a jövendölés nem késői eredetű, hanem a királyság kezdetére megy vissza. A Nátán orákulum keletkezési idejének megállapítását jelenleg jóval bonyolultabbnak látja a kutatás, mert a Deuteronomisztikus Történeti Mű keretében található végső formája kétségtelen hosszabb irodalmi tevékenység és teológiai reflexió eredménye.¹⁷ A szöveg szerkezetében észlelhető egyenetlenségek és feszültségek, valamint a

¹³ A Nátán-jövendölés dinasztiát fenntartó érvényének más értelmezését adja LOHFINK, N., *Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2 Kön 8.19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk: Studien zum Messiasbild im Alten Testament*, U. Struppe szerk., SBAB 6, Stuttgart 1989, 127-154. Eszerint a Nátán jövendölés mint a dávidi dinasztia örök fennmaradására tett ígéret érvényét veszítette Salamon halálával és a monarchia kettészakadásával Izrael és Juda királyságára. Helyette a 1 Kir 11,36-tól új ígéret következik.

¹⁴ HASEL, G. F., THHWAT V., נָגִיד, col. 203-219, 208-209; - LIPINSKI, E., *Nagid - der Kronprinz*, VT 14 (1964) 497-499; - RICHTER, W., *Die nagid-Formel*, BZ.NF 9 (1965) 71-84, - SEYBOLD, K., *Das davidische Königtum*, 30-31; - ISHIDA, T., *Nagid: A Term for the Legitimization of the Kingship*, AJBI 3 (1977) 35-51

¹⁵ SAEBO, M., *Zum Verhältnis*, 46

¹⁶ v.ö. MCKENZIE, J. L., *The Dynastic Oracle: II. Samuel 7*, ThSt 8 (1947) 187-218, 188-189.213; - NOTH, M., *Gott, König, Volk im Alten Testament*, ZThK 47 (1950) 157-191: *Gesammelte Studien I.* München 1966, 188-247, 224; - von RAD, G., *Theologie des Alten Testaments I.*, München 1960, 323; - SCHARBERT, J., *Der Messias im Alten Testament und in Judentum=Die religiöse Bedeutung des Alten Testaments*, Würzburg 1967, 49-78, 57; - COPPENS, J., *Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, NRTh 90 (1968) 30/39, 225-252, 479-512, 622-650, 834-863, 936-975, 32.227

¹⁷ A Deuteronomisztikus Történeti Mű mibenlétét, a keletkezésével és teológiájával összefüggő kérdéseket bővebben lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 1995², 247-250.283-303.

deuteronomisztikus elemek jelenléte felvetették a redakciótörténeti analízis szükségét a korábbi és későbbi elemek, s egyúttal legősbibbi részek meghatározására, amely körül a jövendölés kialakult. Az elemzések nem vezettek egyértelmű eredményre, s szinte minden kutató más és más részletben jelöli meg a szöveg legősbibbi elemét és a jelenlegi forma kialakulásának folyamatát. Ugyanez a bizonytalanság mutatkozik meg abban is, hogy a jövendölés legősbibbi eleme mely korból ered. Meghatározásában a korakirályság idejétől egészen a fogsági korig ingadoznak a vélemények. A legradikálisabb álláspont szerint a királyeszmé teológiai kibontakozása a fogság idejére tehető, ezért a jövendölés is teljes egészében ebben a korban keletkezett.¹⁸ A vélemények összességét figyelembe véve mégis kimondható, hogy a Nátán jövendölés eredete a királyság, valószínűleg a korakirályság idejére vezethető vissza és nem visszavetítés eredménye, noha végső formája kétségtelen a deuteronomisztikus redakció munkája. A dinasztia fennmaradásának ígérete és vele összefüggésben a királyeszmé nem keletkezhetett minden előzet nélkül késői korban, nevezetesen a fogság idején, amikor a királyság intézménye már megszűnt létezni.

A Nátán jövendölés hatása jól felmérhető Izrael vallási és nemzeti hagyományában. Erről tanúskodnak változatos formában a bibliai szövegek, éspedig az Ószövetség elbeszélő és prófétai hagyománya, valamint a zsoltárok. Mindenekelőtt azonban a Deuteronomisztikus Történeti Mű tulajdonít messzemenő jelentőséget az isteni ígérteknek, amely egyaránt érvényesül az irodalmi szerkesztésben és deuteronomisztikus teológiájában.¹⁹ A deuteronomisztikus szerző a két izraelita királyság, Júda és Izrael történetének ábrázolásában ismételtelen utal JHWH ígéreterre (elsősorban a 2 Sám 7,16-ra: „háza és királyságod örökre fennmarad színe előtt, trónod örökre szilárd marad”), mégpedig két vonatkozásban. Egyrészt utal JHWH türelmére, aki a Dávidnak adott ígérete miatt kegyelmet tanúsít Júda ill. Jeruzsálem és királya iránt, amikor magatartásuk miatt méltók lennének a büntetésre (1 Kir 11,13.32.36; 15,4; 2 Kir 8,19). Másrészt a távo-

¹⁸ A 2 Sám 7 elemzésének kérdéseit csak rövid eligazítás formájában ismertetjük. A megnevezett szerzők műveit lásd a 12. lábjegyzetben. A kutatás alapkérdése 2 Sám 7,1-17 irodalmi egysége ill. összetettsége. t.i., hogy a Nátán jövendölés eredetileg is irodalmi egység, vagy pedig jelenlegi deuteronomisztikus formája fokozatosan alakult ki. A kutatók egy része a szövegszakasz eredeti egységét vagy legalábbis csekély mértékű kiegészítését vallja (pl. NOTH, M., 1957, HERRMANN, S., 1953/54, KUTSCH, E. 1961). Ma általában a kutatás arra hajlik, hogy a Nátán orákulum összetett irodalmi alkotás, amelyet hosszabb irodalmi folyamat előz meg, jelenlegi formáját pedig a deuteronomisztikus feldolgozás alakította ki (ROST, L., 1926, VEIJOLA, T., 1975, METTINGER, T. N. D., 1976, GÖRG, M., 1975, COPPENS, J., 1982, HENTSCHEL, G., 1990 stb). Sok kutató számol benne a királyság idejéből származó prédeuteronomisztikus részekkel (ROST, L., 1926, NOTH, M., 1957, METTINGER, T. N. D., 1976, HENTSCHEL, G., 1992 stb), míg mások az egészet a késő fogsági korból eredeztetik (pl. VEIJOLA, T.). A sok tekintetben eltérő megállapítások nagyjából abból a feltételezésből indulnak ki, hogy a 2 Sám 7,1-17 alapja két önálló, más-más témára vonatkozó orákulum (hozzávetőlegesen az 1-7.v.: templomépítés, és hozzávetőlegesen a 8-16.v.: Dávid házána fennmaradása). A későbbi kiegészítések leválasztása után próbálják megállapítani a két orákulum eredeti magját, majd ezeknek korát ill. származását. Ingadoznak a vélemények, hogy a Dávid háza fennmaradásának orákulumában az eredeti mag mely versekre terjed ki. Sokáig biztosnak tekintették ROST, L., megállapítását, hogy a jövendölés alapköve a 11b és 16. versek, amelyek Dávid korára mennek vissza, de ma ebben a tekintetben nincs egységes vélemény. A 2 Sám 7 elemzésével kapcsolatos kutatás rövid összefoglaló áttekintését lásd DIETRICH, W.,-NAUMANN, T., *Die Samuelbücher*, 143-146

¹⁹ von RAD, G., *Deuteronomische Geschichtstheologie in den Königsbüchern: Deuteronomium-Studien*, Göttingen 1947, 52-64; - McCARTHY, D. J., *2 Sam 7 and the Structure of the Deuteronomistic History*, JBL 84 (1965) 131-138; - LAFHEY, A. L., *A Study of the Literary Function of 2 Sam 7 in the Deuteronomistic History*. Róma 1981; - a Nátán jövendölés dinasztia fennmaradására vonatkozó eltérő értékelését adja LOHFINK, N., *Welches Orakel gab den Davididen Dauer?*, : Studien zum Messiasbild, 127-154

li jövőre is tekint. A Deuteronomisztikus Történeti Mű eredete visszamegy a királyság korára, tehát a fogság előtti időre, de kidolgozása és kánoni formájának kialakulása a fogság alatti és utáni időszakban történt.²⁰ Olyan korban ismétli meg a dinasztia fennmaradásáról szóló isteni ígéretet (1 Kir 2,4; 8,25; 9,5), amikor a dávidi királyság ténylegesen megszűnt létezni. A deuteronomisztikus feldolgozás ezt csak abban a hitben tehetette, hogy a dinasztíának van jövője.

A Nátán orákulumra való utalások összekapcsolódnak olyan kijelentések sorával, amelyekben Dávid az eszményi király, aki osztatlanul, egész szívvel JHWH útján járt és engedelmeskedett parancsainak. A deuteronomisztikus szerző hozzá méri Júda királyait és ennek alapján mond ítéletet róluk (1 Kir 3,3; 5,17; 8,17 köv.; 9,4; 11,4.6.33.38; 14,8; 15,3.5.11; 2 Kir 14,3; 16,2; 18,3; 21,7; 22,2).²¹

A prófétai hagyományban többek között Izajás jövendölései az Immánuel-gyermek születéséről (Iz 7,10-17) és a Dávid házából eredő eljövendő uralkodógyermekről (Iz 9,1-6) és az eszményi király uralmáról (Iz 11,1-9) szintén a Nátán-jövendölés ismeretét feltételezik.²² Ugyanez a helyzet azokkal a próféciaikkal is, amelyek a dávidi ház helyreállításának reményét hirdetik a nagy prófétai gyűjteményekben (Jer 23,5-6; 33,14 köv.; Ez 34,23 köv.; 37,24-28). A babiloni fogság után Zerubbábel személyéhez fűződő, a templom felépítésével összefüggő reményeket is a 2 Sám 7,1-17 táplálta.

A Nátán jövendölés témáit tükrözik a zsoltárok is,²³ különösen említésre méltó a Zsolt 89 (4-5.19-37.v.) és 132 (11.v.).²⁴ Összegezve tehát elmondható, hogy a messiási eszme

²⁰ A Deuteronomisztikus Történeti Mű keletkezésének korában a kutatók véleménye megoszlik. NOTH, M., s nyomában HOFFMAN, H. D., és VAN SETERS, J., ún. egy szerző-egy réteg-modell elmélete, továbbá a SMEND-iskola ún. réteg-modell elmélete fogsági vagy fogság utáni időben szerkesztett alkotásnak tartják, míg az ún. blokk és rétegmodell képviselői a Mű fogság előtti kiadásával számolnak, amelyet a fogság idején redakciós blokkok ill. rétegek egészítenek ki. Ez utóbbi véleményt tekintjük irányadónak, bővebben lásd RÓZSA, H., *Ószövetség keletkezése I.*, 285-292.

²¹ WEIPPERT, H., *Die "deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher*, Bib 53 (1972) 301-339; – PROVAN, I. W., *Hezekiah and the Books of Kings*, BZAW 172, Berlin-New York 1988, 91-130; – VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie*, 127-42, részletesen elemzi Sámuel könyvében a Dávid és Saul hagyományt, és megállapítja, hogy a királyság, s így Dávid értékelése a Deuteronomisztikus Történeti Műben többretegű. Alaprétege (DtrG) kedvezően ítéli meg a királyságot és egy pozitív Dávid-teológiát tartalmaz. Dávid JHWH választottja, és ez dinasztíájának is szól. A királyi ház ősi hagyományát mintegy "kánoni" rangra emeli, és dinasztíájának fennállását "örökre" biztosítottnak látja. A prófétai réteg (DtrP) a királyságot negatívan értékeli, Dávid személyét nem idealizálja, és hibáit is elmondja. A nomista réteg (DtrN) bár a királyság ellen polemizál, de Dávid személyét követendő példaképnek mutatja be, mint aki egész szívvel követte JHWH törvényeit, s utódai is "mindörökre" élvezik JHWH kegyét.

²² SEYBOLD, K., *Das davidische Königtum*, 66-115; – VERMEYLEN, J., *Du prophète Isaïe, i-xxxv, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël I.*, Párizs, 187-224.

²³ A Nátán orákulum és zsoltárok összefüggését bővebben lásd. MCKENZIE, J. L., *The Dynastic Oracle*, 187-218; – CAQUOT, A., *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques*, VTS 9 (1963) 213-224; – SARNA, N. M., *Psalms 89: A Study in Inner Biblical Exegesis*. Biblical and Other Studies, Altmann, A., szerk., Cambridge/Mass, 1963, 29-46; – DUMORTIER, J.-B., *Un rituel d'intronisation: le Ps lxxxix 2-38*, VT 22 (1972) 176-196; – CROSS, F. M., *Canaanite Myth*, 254-260; – WASCHKE, *Das Verhältnis*, 157-179

²⁴ A 2 Sám 7 és a Zsolt 89 és 132 között fennálló hagyománytörténeti kapcsolat esetében a kérdés az, hogy a két zsoltár mennyiben függ a jövendöléstől. A választ megnehezíti az az adottság, hogy a Nátán jövendölés szövegének jelenlegi formája a deuteronomisztikus redakció munkája, és a két zsoltárban is felismerhető a deuteronomisztikus feldolgozás, amelynek kora a fogság ideje. A 2 Sám 7, a Zsolt 89 és 132 összefüggését vizsgálva VEIJOLA, T., *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilzeit anhand des 89. Psalmes*, AASF B 220, Helsinki 1982, 47-91 arra a következtetésre jutott, hogy mindhárom

kialakulásában alapvető indítást adott a Nátán prófécia, és meghatározó szerepe felismerhető a bibliai szövegekben.

b) Izrael üdvtörténeti tapasztalatai a királyságról és a fogság élménye

A messiási eszme kibontakozásában döntő tényező a Kr. e. 586-ban bekövetkezett nemzeti katasztrófa élménye. Megszűnt Júda királysága, megsemmisült Jeruzsálem és a templom, Júda népességének minőségileg jelentősebb részét a hódítók Babilonba deportálták. A dávidi dinasztia uralmának helyreállítására, egy rövid időszakot kivéve (Zerubbábel), többé nem tápláltak reményt. A királyság idejéből viszont megvoltak a Dávid házának fennmaradására vonatkozó isteni ígéretek és prófétai kijelentések, a királyeszme, amely szerint a dávidi királyság JHWH üdvözítő akaratának eszköze.

Júda pusztulása és a fogság többet jelentettek politikai katasztrófánál. A súlyos megpróbáltatások és szenvedések egyúttal kiváltották a hit krízisét is. A megélt események együttjártak azzal a felismeréssel, hogy mindezek jogos büntetésként érték Izrael népét. Beteljesedett a fogság előtti próféták figyelmeztetése, akik ismételen felhívták a nép figyelmét a JHWH elleni hűtlenségre, szavuk azonban nem talált meghallgatásra. Most felmerült az aggódo kérdés, vajon JHWH végérvényesen elvetette-e népét, és felmondta a szövetségét azzal, hogy visszavette adományait, az országot, a királyságot és templomát? Izraelnek a nehéz körülmények között is sikerült megőrizni a reményt, hogy JHWH nem vetette el népét, hanem megújítja azt, és a megújult Izraelnek üdvösséges jövőt készít. A prófétai ígéhirdetés indítására visszanyúltak a múlt nagy üdvtörténeti tapasztalataihoz, s azokból merítve, de már új, végidőbeli távlatokba helyezve rajzolták meg a JHWH adományozta új kezdetet: új kivonulás, új honfoglalás, új szövetség, Sion új kiválasztása, új királyság képében. E képekben gazdagon felvázolt üdvösséges jövő reménye ragadta ki Izraelt a nemzeti katasztrófa által kiváltott kétségbeeséstől és hitkrízisből.²⁵

szövegben nyelvezetében és terminológiájában fogsági, ill. a késő fogsági idő nyelvezete és terminológiája ismerhető fel. A 2 Sám 7 teljes egészében a deuteronomisztikus eredetű. A két zsoltár nem más mint a deuteronomisztikus eredetű Nátán jóvendölés poetikus interpretációja, s csak deuteronomisztikus teológia továbbértelmezéseként értelmezhető. Radikális álláspontjával szemben WASCHKE, E. J., *Das Verhältnis*, 157-179 véleményét kell elfogadni, aki szintén megvizsgálta a három szöveg összefüggését és elutasítja, hogy a Dávid-hagyomány és a Nátán jóvendölés kizárólag a deuteronomisztikus teológia képzete, továbbá azt is, hogy a két zsoltár a 2 Sám 7 poetikus megjelenítése. A 2 Sám 7 és a két zsoltár kapcsolatát vizsgálva elfogadja ugyan a deuteronomisztikus redakció jelenlétét a 2 Sám 7-ben és a két zsoltár jelenlegi formájának fogsági eredetét, ugyanakkor mindhárom szöveg háttérében más-más önálló fogság előtti időszakra visszamenő hagyományt állapít meg. A Zsolt 89 nem függ a 2 Sám 7-től, mert a királyideológia eltérő hagyományirányát képviseli. A Zsolt 89 a Dávid szövetség (tyrb) és a "felkent-felkenés" (jvym jvm) fogalmát kapcsolja össze a dinasztianak adott ígérettel, míg ez a Nátán jóvendölésből hiányzik, s ehelyett a frigyláda-hagyományt és a templomépítést köti össze az ígérettel. A Zsolt 139 helyzete bonyolultabb, mert tematikusan a frigyláda és a dinasztia fennmaradásának ígérletét tartalmazza, amelyek megfelelnek a 2 Sám 6. és 7. fejezetnek. Mégsem lehet azonban egyszerűen azt mondani, hogy a zsoltár a Nátán jóvendöléstől függene és a deuteronomisztikus teológia Dávid és Sion témájának poetikus megjelenítése, s egészében deuteronomisztikus alkotás lenne. Inkább egy ősbibliai dalt dolgoztak át a deuteronomisztikus teológia értelmében.

²⁵ BALTZER, K., *Das Ende des Staates Juda und Messias-Frage: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, emlékkönyv von Rad, G., tiszteletére, Rendtorff, R és Koch, K szerk., Neukirchen-Vluyn 1961, 33-43: Studien zum Messiasbild im Alten Testament, Struppe, U., szerk., SBAB 6, Stuttgart 1989, 231-242, – CAZELLES, H., *Le Messie de la Bible*, Párizs 1978, 126-136,

A messiási eszme a fogság idejétől kiindulva része lett Izrael üdvös jövőbe vetett reményeinek, és a dávidi királysággal megélt pozitív és negatív üdvtörténeti tapasztalataiból merített. Dávid és dinasztija JHWH választotta, az üdvösség letéteményese, Izrael jólétének és szabadulásának biztosítója. Izrael az új körülmények között is megőrizte azt a szilárd meggyőződést, hogy JHWH Dávidnak adott ígérését a királyi ház fennmaradására nem vonta vissza, és az akkor is érvényes marad, ha a fogsággal beállt történelmi viszonyok ennek emberileg ellentmondani látszanak. A JHWH adományozta üdvös jövő fogja meghozni az ígélet valóra válását. Dávid házának új uralmához már nem tapadnak a múlt gyengeségei, az igazságtalanság, a hatalom visszaélései és az erőszak megnyilvánulásának különböző formái. Ezek közé tartoznak az ókori Kelet nagybírodalmainak hódításaival járó háborúk tapasztalatai. Megszűnik az ellenséges nagybírodalmaknak való kiszolgáltatottság is, ahogyan azt Izrael Asszíriával és főleg Kr. e. 586-ban Babilonnal kapcsolatban megélte. Az eljövendő királyság a jelen történelem emberi gyengeségektől terhelt viszonyainak lesz ellenképe. Azt a rendíthetetlen hívő reményt juttatja kifejezésre, hogy a világ minden látszat ellenére megváltozik. A messiási királyság JHWH egyetemes, minden átfogó, végidőbeli képviselője lesz. Kiteljesednek benne a Dávid házához mint JHWH akaratának letéteményeséhez fűzött várakozások is: a király az isteni jog és igazságosság védnöke, a szegények védelmezője, a nép embere, a béke, megbékélés és áldás szerzője. A fogság előtti időben a királyi meghatalmazáshoz hozzátartozott az a hatalom, hogy megvédje népét az ellenségektől, most viszont az eljövendő király a hatalom eszköze nélkül lesz JHWH uralmának képviselője, véget vet a történelemben megnyilvánuló erőszaknak, anélkül, hogy maga is az erőszak alkalmazásához nyúlna.²⁶

A messiási eszme olyan korban teljesedik ki, amikor a királyság intézménye már nem volt Izrael életformája, de a dávidi királysággal kapcsolatban korábban elhangzott isteni ígéretek és a királysággal szerzett üdvtörténeti tapasztalatok alkalmasak voltak arra, hogy segítségükkel bepillantásnak Isten szándékaiba és újráfogalmazzák a jövőt.

c) *A messiási eszme mint reinterpretáció*

A messiási eszme kialakulásában a harmadik fontos tényező az újraértelmezés. A mai biblikus kutatás meggyőződése, hogy az Ószövetség messiási szövegeit s velük együtt a messiási eszme kialakulását egy értelmező folyamat eredményének kell tekinteni, amelynek során a jeruzsálemi királyeszmé a fogság alatti és fogság utáni időben az egyetemes végidőbeli üdvösségvárás horizontjára került. Azt a módot, ahogyan Izrael a fogság alatti-utáni időben visszanyúlt az ősi királyeszmé elemeihez vagy a Dávid házáról elhangzott isteni kijelentésekhez, a biblikus tudomány nyelvén reinterpretációnak (újräértelmezés), az angolszász vagy a francia nyelvterület szóhasználatát követve pedig rereading- ill. relecture-nek nevezzük.

²⁶ KELLERMANN, U., *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine traditions-geschichtliche Einführung*, BSt 61, Neukirchen-Vluyn 1971, 37-57, - ZENGER, E., *Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel: Christologische Schwerpunkte*, Kasper, W., szerk., Düsseldorf 1980, 37-78, 49-51.56-62.: *Studien zum Messiasbild im Alten Testament*, Struppe, U., szerk., SBAB 6, Stuttgart 1989, 23-66.36-38.44-50; - SCHWANTES, M., *Das Recht der Armen*, Frankfurt 1977, 182-197=Der Messias und die Armen címmel: *Studien zum Messiasbild*, Struppe, U. szerk., SBAB 6, Stuttgart 1989, 271-290.

A messiási eszme mint reinterpretáció gondolata összefüggésben áll a prófétai könyvek keletkezésének kutatásában a redakciótörténeti módszer alkalmazásával, amely új felismeréseket hozott a messiási szövegek irodalmi-teológiai sajátosságainak és keletkezéstörténetének megértésében is. Minthogy a messiási szakaszok ezeknek az írásoknak integráns részei, ezért a prófétai könyvek kialakulásánál megállapítható törvényszerűségek, ezekre a szövegekre is vonatkoztathatók.²⁷

A reinterpretáció munkamódszerének jellegzetessége, hogy a hagyomány ősbibliai és ismert elemeihez nyúl, ezeket saját történeti helyzetéből kiindulva újraértelmezi és fogalmazza, egyúttal pedig az ősi hagyomány érvényét a saját korára nézve bizonyító értékűvé teszi. Ez az eljárás abból a meggyőződésből indul ki, hogy Izrael múltjának nagy üdv-történeti tapasztalatait és Isten egykor elhangzott ígéjét megőrző hagyomány magában rejtje a jövőt. Ezért ha azt helyesen értjük, hatékony eszköze lehet a jelen értelmezésnek, de bepillantást enged Isten jövőre vonatkozó tervébe is.

A prófétai irodalomra nézve ez azt jelenti, hogy az egyes könyvek hosszabb hagyományozó folyamat eredményei, és végső kánoni formájuk a fogság alatti és fogság utáni időben alakult ki. Az egyes írások alapja és kiindulópontja az autentikus prófétai igehirdetés, amelyet még a próféta korában vagy azután lejegyeztek. A hagyományozás azonban nem szorítkozott a megőrzésre, mint ahogyan a könyvek írásának célja sem csak a hagyományban megőrzött igehirdetés lejegyzése és rendezése, hanem azt újraértelmezték és további nem a prófétától eredő kiegészítésekkel látták el. Ez a tevékenység abból a felismerésből indult ki, hogy a következő nemzedékek a próféta ígéit saját korukra is érvényes üzenetnek fogták fel és segítségükkel értelmezték saját jelenüket és a jövőt. Közben saját helyzetükre értelmezték a próféták szavait, Isten sugalmazó tevékenységének hatása alatt az elhangzásuk óta eltelt idő üdv-történeti tapasztalataival kiegészítették sőt újraértelmezték üzenetüket. Ennek során mindig megmaradt a meggyőződés, hogy a próféta szellemében járnak el amikor tanítását gazdagítják, s ugyanakkor hűségesen őrzik a rájuk hagyományozott örökséget.

A prófétai igehirdetés értelmezésének és bővítésének folyamatában döntő szerepe volt a fogság és a fogságot követő idő tapasztalatainak. A fogság előtti próféciát az állandó hitetlenség és hűtlenség miatt túlnyomóan az eljövendő ítélet fenyegetése uralja. A kilátásba helyezett büntetést később Júda és Jeruzsálem pusztulásában látták bekövetkezni. A súlyos bajban, s a fogság után is, figyelmük a jövő felé fordult, mert felismerték, hogy Isten nem népe pusztulását, hanem üdvösségét akarja. Ezért, míg a fogság alatti és utáni próféták hangsúlyozottan Isten Izrael iránti megújult üdvözítő akaratát hirdették, a fogság előtti próféták ítélethirdetését az üdvösség ígéretével egészítették ki.

A könyvek a fogság után kialakult végső, kánoni formájában tehát az egykor elhangzott prófétai ígék új egyetemes távlatot, a végső üdvösségre szóló irányulást kaptak. Ezért egy-egy próféta tanítása a kánoni forma horizontján maradt fenn számunkra. Ennek a célnak szolgálatában áll az az irodalmi szerkesztő tevékenység is, amely az ígék tervszerű elrendezésében és új összefüggésbe helyezésében, az egyes könyvek ítélet-üd-

²⁷ A redakciótörténet mint módszer egy-egy bibliai szöveg kialakulásának útját keresi az első leírástól a végső, jelenlegi kánoni formáig. Ebben a folyamatban megpróbálja azt az alapszöveget megállapítani, amelyet a hagyományozó nemzedékek (redaktorok) saját korukra aktualizáltak, újabb üdv-történeti tapasztalatokkal kiegészítettek, sőt újraértelmeztek. Az alapszövegeken túl figyelme kiterjed azokra az értelmező vagy kiegészítő szövegekre és azok teológiai sajátosságaikra is, amelyek az alapszöveghez járultak ill. annak értelmezései, s azokat időrendbe próbálja állítani. Ezzel fényt derít a kánoni szöveg keletkezéstörténetére.

vösség kettősségére való felépítésében nyilvánul meg: Izrael és a pogány népek elleni isteni fenyegető ítélethirdetéssel kezdődnek, s az Izraelnek ígért üdvösség hirdetésével végződnek.²⁸

A redakciótörténeti módszer alkalmazása új megvilágításba helyezi a prófétai könyvek keletkezését, s egyúttal felveti azt a kérdést is, hogy kell ebben az esetben a redaktorok munkájának sugalmazottságát érteni. A Dei Verbum hittani rendelkezés a következő módon fogalmazza meg a Biblia sugalmazottságát: „A Szentlélek sugalmazására van lejegyezve az isteni kinyilatkoztatás, amelyet a Szentírás szövege tartalmaz és előad. Az Ó- és Újszövetség könyveit egész terjedelmükben, minden részükkel együtt szentnek és kánoninak tartja az Anyaszentegyház az apostoli hit alapján, mivel a Szentlélek sugalmazására vannak leírva....Isten tehát a szerzőjük, és ilyeneként kapta őket az Egyház” (DV 11.). Az Egyház tehát a kezünkben levő végső írott szöveget jelenti ki sugalmazottnak és pedig egész terjedelmében. A prófétai könyvek esetében ez azt jelenti, hogy a sugalmazottság minden részletükre kiterjed, függetlenül attól, hogy azok az ígért hirdető prófétára mennek vissza vagy későbbi redakciós tevékenységből származnak. Így a sugalmazás vonatkozik a prófétára, de kiterjed mindazokra, akik a kánoni szöveg létrehozásában tevékenyek voltak, vagyis a redaktorokra is.

Az újraértelmezés az ún. messiási szövegek kánoni formáján is felismerhető. A ma általában messiásinak elfogadott szövegek, amelyek Izrael reményét hirdetik a végidő királyáról túlnyomóan a prófétai írások gyűjteményében található. Jelenlegi formájukat, a prófétai könyvek szövegösszefüggésében elfoglalt helyüket és értelmüket a babiloni fogság utáni időben nyerték el a reinterpretáció eredményeként. Alapjuk és kiindulásuk azonban visszamegy a fogság előtti korra, Dávidra s királyi házára vonatkozó kijelentések gazdag hagyományára. A messiási reinterpretáció gerincét a királyszeme és a Dávid-tipológia kijelentései alkotják. Számos Dávid házáról szóló kijelentés, eredetileg adott történelmi viszonyok között keletkezett korlátozott jelentésű prófécia új szövegösszefüggésbe helyezve és további értelmező részletekkel kiegészítve a dávidi királyság eljövendő helyreállítására vonatkoztatva egyetemes végidőbeli jelentést kapott.²⁹

A messiási reinterpretáció szemléletmódjában az ősi királyszeme továbbra is érvényes, noha az újraértelmezés olyan korban történik, amikor a királyság már nem létezett. S mivel a királyság mint intézmény eltűnt a történelem színpadáról, és a politikai körülmények is útjába álltak visszaállításának, a messiási szövegek királyszeme-vonatkozásai sem a dávidi dinasztiára ill. annak királyi uralmára vonatkozva alapozzák meg

²⁸ A reinterpretáció problémáját a bibliai szövegekben lásd GELIN, A., *La question des "Relectures" bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante: Sacra Pagina I. köt.*, Coppens, J., - Descamps, A., - Massaux, E., szerk., Párizs/Grembloux 1959, 303-315; - FOHRER, G., *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, ThLZ 85 (1960) 401-420; *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, BZAW 99, Berlin 1967, 32-59; *Eschatologie im Alten Testament*, Preuss, H. D., szerk., WdF 480, Darmstadt 1978, 147-180; *Tradition und Interpretation im Alten Testament*, ZAW 73 (1961) 1-30; *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)*, BZAW 115, Berlin 54-83; - ZIMMERLI, W., *Das Phänomen der "Fortschreibung" im Buche Ezechiel: Prophecy*. Emlékkönyv G. Fohrer tiszteletére, Emerton, J. A., szerk., BZAW 150, Berlin-New York 1980, 174-191; - Az értelmező folyamat jelenségét a prófétai írások gyűjteményének kialakulásában kimerítő irodalommal példászerűen lásd O. H. STECK, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament*, BST 17, Neukirchen-Vluyn 1991

²⁹ ZENGER, E., *Jesus von Nazaret*, 66-74; *Studien zum Messiasbild.*, 56-62; - WERNER, W., *Jes 9, 1-6 und Jes 11, 1-9 im Horizont alttestamentlicher Messiaserwartung: Studien zum Messiasbild*, 253-270, 263-268; *Eschatologische Texte*, 76-77, 81-88, 85-88; - CLEMENTS, R. E., *The Messianic Hope*, 13-16

a végidő királyának uralmát, hanem közvetlenül JHWH-től származtatják legitimitációját. Az elmondottakból érthető, hogy a legjelentősebb messiási szövegekben miért olyan kevés a dinasztikus természetű hagyományelem, inkább a Dávid-tipológia lép előtérbe. A Dávid-tipológia azt jelenti, hogy az eljövendő király helyzete Dávidénak felel meg. Ahogyan Dávid új kezdetet jelentett Izrael üdvtörténetében, ugyanúgy a Messiással valami új veszi kezdetét, de most már eszkatológikus távlatban.

A messiási reinterpretáció az ősi királyideológia elemein és a Dávid házában adott isteni kijelentések kívül a bibliai hagyomány más áramlataiból is merít. A legjelentősebb messiási szövegekben (pl. Iz 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9; Mik 5,1-5; Zak 9,9-10) sok érintkezési pontot találunk más, eredetileg nem a királyeszméhez tartozó hagyományokkal.³⁰ Amikor a messiási reinterpretáció a múlthoz fordul, nem nosztalgikus vagy royalista-restaurációs indításnak enged, és nem abból a meggyőződésből teszi, hogy a múlt egyszerűen megismétlődik, hanem az új jövő képét akarja megrajzolni a múlt tapasztalatainak segítségével és színeivel. A messiási reinterpretáció egyúttal eszkatológikus, vagyis a JHWH egyetemes uralmával bekövetkező végidőbeli jövőt írja le, amely messzemenően felülmúlja a múltat. Azt a rendíthetetlen reményt juttatja kifejezésre, hogy az új messiási királyság egészen JHWH eszköze lesz és tökéletes megvalósítója a mindent átfogó isteni uralomnak.

A reinterpretáció írástudó-teológus munka. Olyan körökben folytatták, amelyek elkötelezettnek tudták magukat a prófétai örökséghez, amikor már a prófétaság nem létezett. Munkálkodásuk annak az isteni sugalmazó tevékenységnek a része, amely a Biblia szövegének végső megformálásához vezetett.

3. A MESSIÁSI ESZME TÁRSADALMI-SZOCIOLÓGIAI ÖSSZEFÜGGÉSEI

A mai kutatás a messiási eszmét és szövegeit, Izraelnek a királyság intézményével kapcsolatos tapasztalatába helyezi, ezzel szélesebb társadalmi és szociológiai háttérrel ad neki, s ebből az összefüggésből értelmezi. A királyi Messiás eszméjének eredete Izraelben a királyság intézménye, közelebbről a dávidi királyság Jeruzsálemben. Az eljövendő, végidőbeli király alakjában a Dávid házával kapcsolatban megélt üdvtörténeti tapasztalatok csapódtak le. A prófétai hagyomány ún. messiási szövegeiben a jeruzsálemi királyeszmé főként a királyszóltárokból ismert elemeit találjuk. A messiásvárás megértéséhez ezért feltétlenül szükséges az izraelita, közelebbről a dávidi királyság eredetét és teológiai értelmezését ismerni.

A királyság nem egyértelműen pozitív intézmény Izrael tapasztalatában és megjelenését kezdettől fogva fenntartás kísérte. Megalapításának körülményeit az ellentétes hagyományok miatt nehéz tisztázni. Annyi bizonyos, hogy a törzsek szétszórt erejének összefogását sürgető történelmi körülmények ellenére, a királyságot ellenérzéssel fogadták. A királyságnak a kánaánita városállamokban megvalósult formáját, az uralkodói hatalom abszolutisztikus gyakorlatát összeférhetetlennek találták az izraelita törzsek

³⁰ SEYBOLD, K., *Das davidische Königtum*, 111-112; - BARTH, H., *Die Jesaja-Worte in der Josija Zeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung*, WMANT 48, Neukirchen-Vuyn 1977, 175-176; - WERNER, W., *Eschatologische Texte*, 27-40.49-51.54-62.86,

JHWH-hiten alapuló szolidaritásával és életrendjével: Izrael JHWH népe, egyedül JHWH Izrael királya, akinek akarata mindenkire egyformán kötelező. A királyság elutasítása az exodus-élményből táplálkozik. A JHWH-hit kezdete a királyság negatív tapasztalatával és az attól való szabadulással kapcsolódik össze. JHWH kiszabadította Izraelt Egyiptom királyának szolgaságba kényszerítő hatalmából, a szolgaság házából. A királyság a szabadítás előtti állapot visszaállítását jelenti. A királyság elleni beállítottág, az ismételt negatív történelmi tapasztalatokkal megerősítve, megmaradt a babiloni fogságig, sőt Kr. e. 586 után visszatekintően is kritikus maradt a királyság megítélésében (lásd Deuteronomisztikus Történelmi Mű). Ma a kutatók egy tekintélyes csoportja Izrael királyság előtti társadalmát szegmentárius társadalomnak tekinti az egyenlőség eszméjével (egalitariánus). Izrael vallása eredetileg egalitarianus elkötelezettségű volt, és az állam megszerveződése törés Izrael életében.³¹ Ha fenntartások nélkül nem is fogadható el ez a megállapítás, a királyság kritikus értékelése kétségtelen, amelynek tanúi az ún. királyellenes szövegek (Bir 9,8-15; 1 Sám 8,10-18; 12; 1 Kir 12; Deut 17,14-20; 1 Kir 21 és a prófétaság kritikája a királyságról) a bibliai hagyományban.³²

Ugyanakkor a királyság szövegek azt is tanúsítják, hogy a királyság megítélése nem kizárólagosan elutasító a bibliai hagyományban, és intézménye legitimizálódott Izraelben. A

³¹ Szegmentáriusnak olyan társadalmi formát nevezünk, amely egyenrangú, központi hatalomnak nem alávetett kis egységekből áll. A közösséget alkotó nagycsaládok (50-100 személy) önálló gazdasági egységek. Több nagycsalád életét érintő kérdésben egyenlő döntési joguk van, nincs alá- és fölérendeltség, sem a nagycsaládok felett álló központi hatalom vagy irányító illetékesség. A királyság előtti Izrael szegmentárius formájának igazolására az afrikai társadalmakra hivatkozva keresnek analógiát, amelynek jogosultságát ismét többen kétségbe vonják. *Pozitív értékelések:* SIGRIST, CH., *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Olten 1967, Frankfurt 1979; – MALAMAT, A., *Biblical Genealogies and African Lineages*, Archives Européennes de Sociologie 14 (1973) 126-136; – WILSON, R. R., *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven 1977; – CRÜSEMANN, F., *Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und Kampf den frühen israelitischen Staat*, WMANT 14, Neukirchen-Vluyn 1978, 201-208; – N. LOHFINK, *Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel*, BiLi 2 (1983) 55-58; – JÜNGLING, H. W., *Die egalitäre Gesellschaft der Stämme Jahwes*, BiLi 2 (1983) 59-64; – LOHFINK, N., *Der Begriff des Gottesreiches von Alten Testament her gesehen: Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen*, Schreiner, J. szerk., QD 110, Freiburg im Bg 1987, 33-86, 41-60; – SIGRIST, CH., NEU, R. szerk., *Ethnologische Texte zum Alten Testament, I., Vor- und Frühgeschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn 1989; – Kritikus értékelések: ROGERSON, J. W., *Was Early Israel a Segmentary Society?* JSOT 36 (1986) 17-26; – FIENSY, D., *Using the Nuer Culture of Africa in Understanding the Old Testament: An Evaluation*, JSOT 38 (1987) 73-63

³² Ezek a szövegek közelebbről: Jótám meséje a fákról (Bir 9,8-15): csak értékten ember lehet király;– Sámuel figyelmeztetése a királyt kérő néphez (1 Sám 8,10-18): a királyi hatalom visszaéléseinek felsorolása;– Nátán a házasságtörő Dávid előtt (1 Sám 12): a király is köteles megtartani JHWH törvényét;– Roboám az északi törzsek előtt (1 Kir 12): a királyi robot s általa a szabadság korlátozása;– a királytörvény (Dt 17,14-20): a királyi hatalom korlátozása;– Nábót szőlője (1 Kir 21): a király nem szegheti meg önkényesen a szabad izraelita tulajdonjogát;– a próféták kritikája a királyságról;– a Deuteronomisztikus Történelmi Mű szerint a Kr. e. 586-os katasztrófa (Jeruzsálem és Júda pusztulása, a babiloni fogság) oka az uralkodók tettei, csak három királyt emel ki egyértelműen dicsérőleg: Dávid, Hiskija, Jozija. – A királyság kritikáját a bibliai hagyományban lásd. BOECKER, H. J., *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches. Ein Beitrag zum Problem des Deuteronomischen Geschichtswerkes*, WMANT 14, Neukirchen-Vluyn 1969; – SCHMIDT, W. H., *Kritik am Königtum: Probleme biblischer Theologie*, emlékkönyv G. von Rad tiszteletére, Wolff, H. W., szerk., München 1971, 440-461; – CRÜSEMANN, F., *Der Widerstand gegen das Königtum*; – LOHFINK, N., *Begriff des Gottesreiches: Unterwegs zur Kirche*, 33-86; – MOENIKES, A., *Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel*, BBB 99, Weinheim 1995 (a témára vonatkozó irodalom kimerítő jegyzékével)

legitimizáció teológiai alapgondolata: a királyság egyike azoknak a kegyelmi-üdvrendi adományoknak, amelyeket JHWH adott népének. Célja az volt, hogy általa Izrael mint autonóm közösség képes legyen az ókori Kelet népei között fennmaradni. Ezért történelmileg nem egészen indokolatlanul nevezi a bibliai hagyomány a királyság előtti időszakot a külső fenyegetettség korszakának, amellyel együtt járt az anarchia: a törzsek viszálykodása, a szociális ellentétek, jogbizonytalanság (lásd Bir 21,25 vö.18,1; 19,1). Mindezek együttesen szükségessé tették a királyság intézményének bevezetését. A királyság teológiája két forrásból táplálkozik: egyrészt kapcsolatot teremt Izrael üdvtörténeti tapasztalataival, a bírák korának karizmatikus szabadítóival, s így a királyt szabadítóként látja. Másrészt hatással volt rá az ókori Kelet király ideológiája, amelynek elemei az isteni legitimáció, a király isten fia, uralom a nemzetek felett.³³

A királyság nem önmagában, hanem Dávid ill. a dávidi királyi ház isteni választottsága révén JHWH üdvrendi adománya. Dávid királyságában olyan vonásokat ismertek fel, amelyek autentikus JHWH-tapasztalat közvetítői. Dávid mint király volt az, aki a törzsek szétszórtságából egyetlen JHWH-népet formált, Izraelt megszabadította a környező népek szorongatásából és békét teremtett. Királysága olyan helyzetben keletkezett, amely párhuzamba hozta az előző, JHWH hitben megélt üdvtörténeti tapasztalatokkal. Ez a párhuzam vezetett a felismeréshez: a királyság JHWH Izrael javát szolgáló, üdvözítő cselekvésének eszköze, üdvintézmény.³⁴

Üdvtörténeti párhuzamot a bírák, Izrael karizmatikus szabadítóinak példája szolgáltat. JHWH Izrael ellenségektől való megszabadítására bírákat választott. A meghívás csak egy meghatározott időre szólt. Dávid személyében és királyi házában a szabadítók karizmája jelenik meg. JHWH lelke, amely a bírákat, Isten embereit megragadta, képessé téve őket nagy tettekre, most a jeruzsálemi királyban JHWH felkentjében tevékeny, de míg a bírák meghívása esetenként történt, addig Dávid házában a szabadítók karizmája állandósult. Ezáltal a királyság részese lett annak az üdvtörténetnek, amelynek során Izrael JHWH szabadító tetteinek sorát ismerhette meg. Mint JHWH üdvözítő akaratának új eszköze, intézményes biztosítéka a történelem folytatásának.³⁵

A király mint JHWH földi képviselője feladatot kapott, hogy népe körében az isteni jog és igazságosság védnöke legyen, elsősorban a szegények és elnyomottak jogának védelmezője, végül népének és országának békét teremtsen (Zsolt 72,3.7). Ezért hatalmat kap az uralomra és JHWH támogatását élvezi, hogy megvédje népét (Zsolt 2,7 köv.;89,24;110,1 stb.). Az Ószövetségben viszonylag kevés, de annál nyomatékosabb szöveg foglalkozik a királyi jog és igazságszolgáltatás különleges feladatával, a szegények elnyomottak védelmével (2 Sám 12,4 köv.; Jer 22,2 köv.15 köv. és Zsolt 72,2.4.12-

³³ ISHIDA, T., *The Royal Dynasties*, 8-25. 81-117.136-150; - METTINGER, T. N. D., *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, CB. OT 8, 1976; - CAZELLES, H., *Le Messie de la Bible*, 59-86; - KRAUS, H. J., *Der König: Theologie der Psalmen*, BK XV/3, Neukirchen-Vluyn 1979, 134-170; - ZENGER, E., *Jesus von Nazaret*, 37-78, 44-48: *Studien zum Messiasbild*, 23-66, 30-36, - R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels 1*, 172-190.

³⁴ SOGGIN, A. J., *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung*, BZAW 104, Berlin 1967; - ISHIDA, T., *The Royal Dynasties*, 26-80.118 köv., - Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1*, Göttingen 1995, 193-242.

³⁵ ZENGER, E., *Jesus von Nazaret*,37-78,42-44: *Studien zum Messiasbild*, 23-66, 28-30; - ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels 1*, 182.

14). Kiemelkedik a Zsolt 72, amelyben a zsoltáros Istenhez fordul a választott királyért mondott kéréseivel. A kérések sorában első helyen áll az, hogy a király megfeleljen fő kötelességének a szegények és elnyomottak védelmének.³⁶ A történelmi tapasztalat tanúsítja, hogy ezek az eszmények nem valósultak meg.

A fogság idejétől Izrael figyelme egyre jobban az eljövendő isteni uralom felé fordul, és sohasem adta fel a reményt, hogy ez az isteni uralom képes fordulatot hozni a világ rendjében. A bibliai hagyományban az eszkatológikus várakozás olyan iránya is megtalálható, amely szerint JHWH végidőbeli uralmát béke alapozza meg jogot és igazságot teremtő igéjének erejével. Isten egyetemes béke-uralmában a pogány népek is részesülnek, miután egyetlen igaz Istennek ismerik el JHWH-t, Izrael Istenét. A JHWH igéjét befogadó emberiségre a béke és a kiengesztelődés korszaka köszönt: a háború eszközeit a békés emberi munka eszközévé alakítják (Iz 2,2-5; Mik 4,1-3 vö. Iz 11,10; Iz 66,18 köv.). JHWH hatalma meghozza azt, amire ember nem képes: megteremti az emberiség békében, egymásra találásban, jogban és igazságban, felszabadultságban megvalósult közösségét. Az ószövetségi törvénygyűjteményekből, de különösen a deuteronomista-deuteronomisztikus jogalkotásból, világosan megismerhető az az isteni jogrend, amely arra szolgált, hogy Izraelnek JHWH népéhez méltó életrendet adjon.³⁷ A prófétai igehirdetésből ismert, hogy megvalósítása a történelem folyamán mindig csorbát szenvedett. Egy jogban, igazságban és békében eljövendő végidőbeli isteni uralom vágya viszont arról tanúskodik, hogy Izrael mindig reménykedett abban, hogy az emberi gyengeségek által gátolt jogrend mégis érvényre jut a maga teljességében.

Ebbe az üdvösségvárásba illeszkedik a messiási várakozásoknak a prófétai hagyományból ismert vonulata, amely egyetemes messiási uralmat hirdet, és Dávid Sarjának békés uralmára helyezi a hangsúlyt. Királyságában a béke több mint a külső ellenségtől való megszabadulás, mert elsősorban a tagjaiban egymásra talált emberi közösség békéje lesz. Eszerint a Messiás a jog és igazság, az elnyomottak védnöke (Iz 11,4-5), uralma gyógyító jellegű, a pásztoréhoz hasonló (Mik 5,3), úgy terem békét, úgy szünteti meg a rosszat, hogy maga nem nyúl fegyverhez, sőt megjelenése az erőtlenség és gyengeség külső jegyeit hordozza (Iz 7,14; 9,5: gyermek lesz; Iz 11,4: a gonoszt szája igéjével teszi ártalmatlanná; Zak 9,9: külső megjelenése az szegénységet és erőtlenséget ölti magára), teljesen lemond a végidőbeli JHWH háborúról (ellentétben az ősi királyhagyománnyal Zsolt 2 és 110) és a nemzeti harcról (ellentétben a Salamon Zsoltára 17; 18-al), a békét Isten teremti meg, uralma az egyetemes béke ideje, a háború, szolgaság és az erőszak vége (Iz 9,6; 11,4; Zak 9,9; Mik 5,3.4a).³⁸ Ilyen háttérben a messiási várakozásnak erős társadalmi elkötelezettsége és szociológiai vonatkozása van, és olyan vágyakból nőtt ki, amelynek gyökere valóságos történelmi és társadalmi igény.

³⁶ SCHWANTES, M., *Die Messias und die Armen*: Studien zum Messiasbild, 271-290, 271-279; – WHITELAM, K. W., *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, Sheffield 1979, – KRAUS, H. J., *Psalmen 60-150*, BK XV/2, Neukirchen-Vluyn 19783, 654-662.

³⁷ BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Menschenrechte*: Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 301-323, - Az izraelita jogalkotás szociológiai-társadalmi háttérének és szerepének átfogó vizsgálatát lásd. CRÜSEMANN, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

³⁸ SCHMIDT, W. H., *Die Ohnmacht des Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament*, KuD 15 (1969) 18-34: Studien zum Messiasbild, 67-88; – SCHWANTES, M., *Der Messias und die Armen*: Studien zum Messiasbild, 271-290, 279-280; – ZENGER, E., *Jesus von Nazareth*, 37-78, 48-51.56-62: Studien zum Messiasbild, 23-66, 35-38.44-50.

Összefoglaló kiértékelés

A mai kutatás eredményei alapján a következő megállapításokat tehetjük:

- 1⁰ A messiási szövegek redakciótörténete a szövegek kialakulásának folyamatszerűségét igazolja, azaz ezeknek a szövegnek keletkezéstörténetük van. Ugyanakkor ez a keletkezéstörténet végső állomásra, a kánoni szövegre irányítja a figyelmet. Ezen a szinten találjuk egy-egy jövendölés sugalmazott jelentéstartalmát. Mindez azt is jelenti, hogy a messiási valóság korai felvázolását nem lehet keresni az ún. messiási szövegekben.
- 2⁰ A redakciótörténet alapján a szöveg kialakulásának folyamatát, azaz a keletkezéstörténetét értelmezéstörténetnek foghatjuk fel: a messiási eszme ill. a szakaszok a jeruzsálemi királyeszme újraértelmezése a fogság alatt és után. Az újraértelmezés végső horizontja (kánoni forma) a végidőbeli üdvösség: az eszkatológikus isteni uralom. Az izraelita végidővárás azonban jóval szélesebb mint a messiásvárás, mert ez csak az egyik hagyományvonulata annak, amit Izrael a végidőbeli isteni uralomtól remélt.
- 3⁰ Ha a messiási eszme fokozatos kibontakozásával számolunk is, kritikusan kell azonban nézni azokat a véleményeket, amelyek a jeruzsálemi királyeszme és próféta királyszövegek fogság előtti eredetét kétségbe vonják, és azt, hogy ezekben szövegekben a jövőbeli üdvösség bármiféle távlata található lenne.
- 4⁰ A messiási eszme és várakozás jobban a történelem és a szociológia összefüggésébe került (az izraelita királyság és történelem tapasztalatainak háttérében). Ezzel a Messiás alakja és uralma erőteljesebben a történelemre és társadalomra vonatkoztatott. Olyan remény hordozója, ami reális egyéni és közösségi várakozásnak felel meg.

VANYÓ LÁSZLÓ

Szent Ágoston krisztológiájának lehetséges forrásai

II. RÉSZ.

A tanulmány második része azokkal a görög szerzők és Ágoston formulái között kimutatható egyezésekkel foglalkozik, amelyek nem vezethetők le más görögül tudó latin kortárs szerzők ismeretéből, mint pl. Szent Ambruséból. Tagadhatatlan és joggal feltételezett forrása Ágostonnak a görögül is kiválóan tudó Ambrus, csak kérdés, hogy a hippoi püspök minden krisztológiai tartalmú formulázása levezethető-e a milánói püspök írásainak ismeretéből. Minthogy a krisztológiáról van szó, Szent Ambrus *De incarnationis dominicae sacramento* c. műve terminológiai szempontból átvizsgálendő.¹ A kappadokiai atyák közül a két Gergely, Nazianzoszi és Nüsszai, áll érdeklődésünk középpontjában. Nazianzoszi Szent Gergely számos megállapítása szinte szállóigévé vált a teológiai irodalomban, tagadhatatlanul ismerte ezeket Ágoston is, de számos fejtegetése szellemében és tartalmában inkább Nüsszai Szent Gergelyre emlékeztet. Ez a jellegzetesség feltűnő, de szoros értelemben vett irodalmi függést nem sikerült kimutatni eddig Ágoston és Nüsszai Gergely között, bár megszokasodtak a regisztrált terminológiai és gondolati egyezések.

1. Új felfedezések

Jelenleg még inkább feltételezések talaján mozgunk, de mégis érdemes megjegyezni: Észak-Afrikát az 5. század elején sokkal több szál kötötte össze Konstantinápolyval, mint gondolnánk. Nagy Konstantin praefectus praetorio-jának, Ablabiosz felesége volt Theodoszia, aki feltehetően Ikonioni Amphilokhiosz nővére volt, és Nazianszoszi Szent Gergely rokona. Theodoszia volt az, aki Konstantinápolyban saját házáat Gergely rendelkezésére bocsájtotta, talán ő is kezdeményezte idehívását, és fia volt Seleucos, aki 412-415 között Észak-Afrikában praefectus praetorio volt! Bizony Szent Ágoston püspöksége idején. Ágoston 265. levelének címzettje Seleucina, akiről közelebbit nem tudunk. Ez előkelő hölgy, akit „honoranda famula Dei”-nek mond a megszólításban, kétségtelenül keleti

¹ A művet ugyan a *Patrologia Latina* szerint idézzük, de az *Opera di Sant Ambrogio* 16, *Lo spirito Santo*, Il mistero dell'Incarnazione del Signore c. kötetet használjuk. (Biblioteca Ambrosiana, Citta Nuova Editrice, Mediolani/Romae, 1979, amely Faller, O., SJ, CSEL LXXIX, 1964. latin szövegét közli, de teológiai kommentárral is, amely megadja Ambrus forrásait, ami nem közömbös Ágoston megítélése szempontjából sem.

származású. Seleucina a novatianusok által felvetett kérdésekről konzultált Ágostonnal. Tudjuk, Nazianzoszi Szent Gergelynek is nagy gondot okoztak Konstantinápolyban a novatianusok! Csak megerősíti feltételezésünket a hölgy görög származását illetően, hogy Ágoston ebben a levélben is a görög kódexekre utal.² Theodosziának a leánya volt Olympias, aki Aranyszájú Szent Jánost oly rendületlenül támogatta. Véletlen-e, hogy Ágoston névszerint a szent keleti püspököt, Gergelyt, és Jánost emlegeti? Talán véletlen, hogy az afrikai Khrüszosztomosz-homília-korpuszban éppen egy Olympiashoz írt levél is található?³ Szinte biztosra vehetjük, hogy Ágoston „sanctus episcopus orientalis Gregorius”-a Nazianzoszi Szent Gergely, és nem keverte össze Elvirai Gregoriussal, akinek latin tractátusa elolvasása után minden bizonnyal lesújtó véleménye lett volna. A nyelvi ismeretek kérdését árnyalni és óvatosan kell kezelni a 4. század végén.

J. Bernardi⁴ arra mutat rá, hogy Nazianzoszi Szent Gergely Postumianushoz írt⁵ levelében címzettjének latin-görög kultúrájáról elismerően nyilatkozva mondja, hogy ő maga nem „illetékes” a latin nyelvben! Ugyanakkor költeményeiben azt vallja, hogy semmi sem érdekelte annyira, mint az irodalmi dicsőség akár Keleten, akár Nyugaton!⁶ Az egyházatya eszerint értett latinul. Nazianzoszi Gergely ezt igazolja is, amikor teológiai beszédeiben elemzi a latin filozófiai szakszótár korlátozottságát. Gergely sem süket, sem vak nem volt Nyugat felé! De ezt kell elmondanunk Ágostonról is, sem süket, sem vak nem akart lenni Kelet felé. Mindkettőre a latin, illetve a görög nyelv tudása iránti túlzott szerénység a jellemző, amiből azonban semmi sem következik arra nézve, mennyire éltek a forrásaikkal.

Gergely és Ágoston egyébként is mennyire hasonló alkatok! Igazán mindkettő vallomásokot írt egész élete folyamán. Gergely Nyugat felé tekintett a Konstantinápolyi Zsinaton, Ágoston még a *De Trinitate*-ban is Kelet felé tekintett, és minden igyekezete az volt, hogy egységben legyen a keletiekkel. Nagyon sokat ártott az Ágoston-képnek a keleti/görög teológiától való tenedenciózus elszigetelés.

Fontos körülmény továbbá az, amire a J. Divjak által felfedezett 30 eddig ismeretlen Ágoston-levél vet fényt,⁷ nevezetesen: az egyházatya nemcsak János jeruzsálemi püspökkel, hanem Attikosz konstantinápolyi püspökkel, Alexandriai Kőrillossal is levelet váltott.⁸ Korábban ugyanis csupán egy keleti hierarcha volt ismert Ágoston levelező partnerei közül, a jeruzsálemi püspök, akitől nem tudta megszerezni a dioszpoliszi zsinat aktáit, mert nem küldte meg neki. János püspöknek szemére hánytva mulasztását, és követelte a hiteles dokumentumok elküldését. Nyilvánvalóan görög nyelvű zsinati dokumentumokról volt szó! Végül tudjuk a Kőrilloszhoz írt levél felfedezése óta, hogy a dioszpoliszi zsinati aktákat az alexandriai pátriárka küldte meg Ágostonnak. Ennek alapján készítette Ágos-

² „Aliqui autem codices habent, „Vos autem Spiritu sancto incipietis baptizari”: sed sive dicatur, „baptizamini”, sive dicatur, „incipietis baptizari”, ad rem nihil interest. Nam in quibuscumque codicibus invenitur, „baptizabitis”, aut, „incipietis baptizare”, mendosi sunt; qui ex graecis facillime convincuntur.”

³ Bernardi, J.: Saint Grégoire de Nazianze, Cerf, Paris, 1995, 178. old.

⁴ Saint Grégoire de Nazianze, im. 252. old.

⁵ Ep. 173.

⁶ *Poemata* ii,1,1.

⁷ Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak, Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982, Études Augustiniennes, Paris, 1983. A levelek kiadása: CSEL 81, 1981. Oeuvres de Saint Augustin, 46b, Paris, 1987.

⁸ Vö. Bouchot, J.-P.: Une Lettre d Augustin d Hippone a Cyrille d Alexandrie, É. Aug., Paris, 1983, 147-154. Az Attikoszhoz írt levélről: Berruard, M.-F.: Les Lettres 6 et 19 de saint Augustin, Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise „pélagienne”, Rev. d. Aug. 27, 1981, 264-277.

ton a *De Gestis Pelagii* c. művét. 420 körül levelet váltott Aranyszájú Szent János utódával, Attikosz pátriárkával is, ugyancsak a pelagiánusok ügyében. Az újonnan felfedezett történelmi körülményeket a legtöbb Ágoston-kutató azonban inkább csak a pelagiánus-vita történelmi adatainak a pontosítására használta fel, nem sokat törődve azzal, hogy mindez más megvilágításba helyezze a hippoi püspök alakját, aki sokkal élénkebb kapcsolatban állt a keleti episcopatussal, mint eddig véltük.

Sajátos körülményre világít rá J.-P. Bouchot egy Ágoston által idézett, illetve felhasznált Aranyszájú Szent János beszéddel kapcsolatban.⁹ Ez a beszéd az „*Ad neophytos*”, az újonnan megkeresztelteknek mondott homília, amelynek latin fordítása a középkorban is jól ismert volt. A 15. századi kiadások azonban nem tudtak variánsokról. Majd a 17. század utáni nyomtatott kiadásokban kezdtek feltűnni a különféle szövegváltozatok. Ezeket a változatokat azonban csak a kiadók szövegjavításainak tekintették, kodikológiai alapok nélkül. Ez a helyzet megváltozott a homiliariumok kutatása nyomán.

Az „*Ad neophytos*” homiliából Eclanumi Julianus is hosszabb részt idézett az *Ad Turbantium* c. munkájában. Ugyanerre a beszédre hivatkozott vele szemben Szent Ágoston is.¹⁰ A homília része lett az ún. „*Aranyszájú Szent János 38 homiliája*” c. latin gyűjteménynek, amely számos kéziratban maradt fenn. A homília-gyűjteményt ismerte és használta Szent Ágoston is. Ám különös módon az „*Ad neophytos*”-homília szövege két kéziratban¹¹ eltér a többitől, ez a felfedezés indította el a kutatást. Ez az a latin szöveg, amelyet Ágoston a Julianusszal folytatott vitában használt, sőt a fordítást ő maga készítette. Ez a gyűjtemény tartalmazza Aranyszájú Szent János Olympiához írt levelének latin fordítását is.¹²

Ezek a homília-gyűjtemények az 5. század közepe táján keletkeztek. Ágoston a *Contra Julianumban* először minden további nélkül kiírta az Aranyszájú Szent János homília szövegét úgy, ahogyan az *Ad Turbantium*-ban találta, azaz Eclanumi Julianus verzióját, amely a 38 homília-gyűjteményének régi latin szövegével egyezik.¹³ A folytatásban azonban Ágoston már kérdéseket vet fel az idézett fordítással kapcsolatban: „János tehát a nagyobbakkal, – akiknek saját bűneik nyerne bocsánatot a keresztségben –, hasonlítva össze őket (a gyermekeket), azt mondja, hogy nekik nincsenek bűneik (non habere peccata), nem pedig úgy, ahogyan te idézted szavait, „nem szennyezte be őket a bűn”, miközben ezen azt akarod érteni, hogy nem szennyezte be őket az első ember bűne. Ezt azonban nem neked, hanem a fordítónak tulajdonítom: bár más kódexekben, amelyekben ugyanezt a fordítást találjuk meg, nem „bűn”, hanem „bűnök” olvashatók. Ezért csodálom, hogy közületek valaki nem akarta inkább az egyes számot írni, hogy arra az egyre legyen értendő, akiről az apostol mondja: „Mert egy miatt van az ítélet a kárhozatra, a kegyelem azonban a sok bűn miatt a megigazulásra” (Róm 5;16). Itt bizony egy van, s nem akart mást érteni, csakis a bűnt, amelyről ti nem akarjátok hinni, hogy beszennyezi a gyermekeket, nehogy azt értsétek, amit János mond, hogy nincsenek saját bűneik, vagy, mint ugyanez a fordítás mondja más kódexekben „bűnökkel”, hanem inkább akarjátok azt mondani, „nem szennyeződtek be a bűntől”, hogy az első ember egy bűne jusson eszünkbe. Ne vergődjünk azonban a feltéte-

⁹ Version inedite du sermon „*Ad neophytos*” de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin, Rev. d.E Aug., 1971, XVII, 1–2, 27–41.

¹⁰ *Contra Julianum*, I,VI,22 és 26. PL 44;655–56; 658.

¹¹ Paris, B. N. lat .10593 fol 10–17, VI. sz. m vége; Paris, Arsenal 175,12. sz.

¹² Ez az Epistola 3.

¹³ *Contr. Julianum*, I,VI,21. PL 44;654–656.

lezésekben, és itt vagy a másoló tévedésével van dolgunk, vagy a fordító változataival számoljunk. *Én magam azonban idézem a görög szavakat, ahogyan János mondta azokat.*¹⁴

Míg az egyik homilia-gyűjtemény szövege Rómában formálódott, a másik Észak-Afrikában. Az afrikai gyűjtemény tehát már Ágoston korában legalább két szövegváltozatot képviselt, ezért Ágoston elkészítette az „*Ad neophytos*” harmadik verzióját. Bárhogy forgathatjuk a szöveget, a hippoi püspök a görög szöveggel dolgozott, és rendelkezésére állt a görög szöveg! Abból a megjegyzéséből, hogy gyermekkorában nem szerette tanulni a görög nyelvet, nem szabad messzemenő következtetést levonni. Az „*Ad neophytos*” Ágoston-féle fordítása szószerinti, a *δια τουτο*-t az „ideo”-val fordítja, de azért felhasználta a korábbi fordításokat, már azokban megtalálta a „non habentes peccata” szöveget.

J.-P. Bouhot ezért Ágoston görög tudása kérdésének felülvizsgálatát sürgeti. Arról nem beszélhetünk, hogy ugyanolyan szuverén módon élt a görög művekkel, mint Jeromos, mert még 420 körül is csak bizonyos segítséggel boldogult görög szövegekkel, de messze nem volt teljesen tudatlan ezen a téren.¹⁵ Ami számunkra fontos, hogy Ágoston maga igényelte a görög kortársak teológiai nézeteinek ismeretét.

Ez utóbbi felfedezés azért fontos, mert rámutat a hiányosságokra, amelyek az Ágoston-kutatásban mutatkoznak: a homiletikus anyag eddig érdemtelenül kiesett a vizsgálódás horizontjától. Ehhez magunk részéről még annyit tehetünk hozzá: hasonlóképpen át nem vizsgált anyagot jelentenek Ágoston szerzetességgel kapcsolatos írásai, ahol szükségképpen függenie kell a keleti szerzőktől. Ezt Verhereijn Regulákra vonatkozó kutatásai is kétértelműen kizáróan bizonyították.

2. Rég ismert részletek újragondolva

Ezek a felfedezések már önmagukban is átgondolásra készítetnek. Ha azt nem is tanúsítják, hogy Ágoston görögül levelezett, hiszen latinul írta leveleit, de igen fontos, hogy módjában állt felvenni a kapcsolatot aktuális kérdésekben a keleti kollégákkal, és ezt meg is tette.

Aki Possidius Ágoston életrajzát olvassa, arra a tényre lesz figyelmes, hogy a halálos ágyán tanácsokat adó egyházatya Athanasziosz menekülése miatt írt két apológiáját idézgette.¹⁶ Athanasziosz apológiáinak latin fordításáról semmit sem tudunk. Athanasziosznak volt alkalma megtanulni latinul nyugati száműzetése idején. Arról azon-

¹⁴ *Contra Iulianum*, I,VI,22. PL 44:655-656: „Comparans ergo eos Ioannes maioribus, quorum propria peccata dimittuntur in baptismo, dixit illos „non habere peccata”; non sicut verba eius ipse posuisti, „non coinquinos esse peccato”, dum vis utique intelligi, non eos peccato primi hominis inquinatos. Verum hoc non tibi tirbuerim, sed interpretatni: quanquam in aliis codicibus eadem interpretationem habentibus, non „peccato”, sed „peccatis” legatur. Unde miror si non aliquis ex numero vestro singularem maluit numerum scribere, ut illud acciperetur unum, unde dicit apostolus, „Nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem”. (Rom 5,16). Ibi quippe unum, non nisi delictum vult intelligi; quo nolentes credi parvulos inquinatos, non eos peccata habere, quod ait Ioannes, ne intelligerentur propria; vel peccatis, sicut habet in aliis codicibus eadem interpretatio, sed „peccato non inquinatos” dicere maluistis, ut unum primi hominis peccatum veniret in mentem. Sed suspicionibus non agamus, etg hic vel scriptoris error, ver varietas putetur interpretis. Ego ipsa verba graeca quae a Ioanne dicta sunt ponem.”

¹⁵ Version inédite du sermon „Ad neophytos” de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin, R. dE. Aug., 1971, 41. old. 30. jegyzet.

¹⁶ Possidius, Vita, 30,20 és 34.

ban nem tudunk, hogy latinul írta volna meg bármely művét. A hivatalos jogi nyelv a 4. században még Keleten is a latin volt. G. Bardy sem mond semmit arról, hogy ki fordíthatta le a két apológiát latinra, inkább azt ecseteli, hogy Constantius császár latinul írt levelét maga Athanasziosz fordította görögre.¹⁷ Ebben az esetben nem tudjuk, hogy Ágoston milyen szöveget idézett, görögöt vagy latin fordítást.

Szent Jeromos 384-ben Rómában kezdte el, és 389-ben Jeruzsálemben fejezte be Didymus *De Spiritu Sancto* c. művének latin fordítását. Ez Ágoston rendelkezésére állt. A mű azonban egyáltalán nem említi sem az ariánusokat, sem a szabellianusokat, tehát ezekre vonatkozó ismereteit a hippoi püspök már forrásból merítette. Az említett műben található antiapollinarista részletek.¹⁸ A *De Spiritu Sancto*-ban előfordul a kifejezés „homo dominicus”, a „küriakosz anthróposz” latin megfelelője, amelyről Ágoston 395 után lemondott, mivel az apollinaristák használták. A „natura” fogalma is talán innen került át a hippoi püspök szakszótárába. Az „alter et alter” Nazianzoszi Szent Gergely αλλος και αλλος formulájára emlékeztet. Ugyancsak közös tétel a „neque immutationem recipit, nec augmentum”, amely kizárja, hogy az isteni természetben változásnak vagy növekedésnek helye legyen. Didymus *De Spiritu sancto* c. művének fordítása annyiból fontos, hogy Jeromos és Ágoston levelezése mutatja, mennyire érdekelték a hippoi püspököt a fordítások.

Jeromos Ágostonhoz írt (75.) levelében (II,3) utal rá, hogy Ágoston megkapta azt a könyvét, amelyben felsorolta a görög és latin egyházi írókat (*De viris illustribus*), hogy ő maga követi Órigenész kommentárjait, mellőzi Didymust, „a laodikeiai” (Apollinariszt), aki nemrég lépett ki az egyházból, a régi eretneket, Alexandert, Emeszai Eusebioszt, Hérakleoni Theodoroszt. (III,5.) Ugyanebben a levelében felsorolja Ágostonnak a zoltár-magyarázókat, amelyek sorában két latint, Hilariust és vercelli Eusebiust is megemlíti a megjegyzéssel: ők Órigenészt és Eusebioszt fordították.¹⁹ Hilarius zoltár-kommentárja ránk maradt, vercelli Eusebiusról azonban szinte semmit sem tudunk.

Jeromos 404-ben írt levelére Ágoston 405-ben azt válaszolta, hogy a felsorolt szerzők mindegyik a Bibliát kommentálta – egyikét sem „olvastam” (*legi*), viszont csodálkozik azon, hogy Jeromos véleménye Órigenésztől és Didymusról megváltozott.²⁰ Ekkor tehát még nem ismerte a keleti kommentátorok munkáit, de fel kell hívni a figyelmet arra, amit Ágoston írt: „nem olvastam”. Nem azt mondja, hogy nem fért hozzá, nem is tudta volna olvasni, hanem egyszerűen nem „olvastam”. Értelmezhetjük-e úgy, hogy görögül is el tudta volna olvasni?

¹⁷ *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948, 131. old.

¹⁸ „Haec autem absque ulla calumnia de Dominico Homine, qui totus Christus, unus est Jesus Filius Dei, sensu debemus peccatis accipere, non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem, quasi de altero secundum naturam Dei et hominis disputetur, et quia Deus Verbum unigenitus Filius Dei, neque immutationem recipit, nec augmentum”. PG 39;1077C.

¹⁹ Ep. 75,6,20.

²⁰ Ep 82,23. PL 33;286: „...quorum ego, fateor, neminem legi; sed cum sint ferme sex, vel septem, horum quatuor auctoritatem tu quoque infringis. Nam Laodicenum, cuius nomen taces, de Ecclesia dicis nuper egressum; ...ac Didymum reprehensos abs te lego in recentioribus opusculis tuis, et non mediocriter, nec de mediocribus quaestionibus, quamvis Origenem mirabiliter ante laudaveris...commemorans Joannes, qui dudum in pontificali gradu Constantinopolitanem rexit ecclesiam”.

Ágoston Fortunatianushoz 413-ban írt levele²¹ említi „Gergelyt is, a szent keleti püspököt”, aki szerint a láthatatlan Isten, amikor a pátriárkáknak megjelent, mint pl. Mózesnek is, akivel szemtől-szembe társalgott, akkor láthatatlanságának megőrzésével valamilyen látható anyag felvételével láthatóvá tette magát. Még senkinek sem sikerült eldönteni, hogy Nazianzosi Szent Gergelyről, vagy Nüsszai Szent Gergelyről beszél-e Ágoston. Mindkét Gergely számos helyen érinti ezt a kérdést. Ambrust is említi itt Ágoston, mint aki ugyanazt mondja, mint a keleti püspök. Ha csak latin közvetítéssel tételezhetjük fel Gergely ismeretét, akkor Nazianzosi Szent Gergely Rufinus által lefordított apokrif 49. beszédét vehetjük alapul. Esetleg összetévesztette Elvirai Gregoriussal? Ambrus számos helyen foglalkozik Mózes alakjával, mindenütt Nazianzosi Gergely hatása fedezhető fel nála.²² Aquileiai Rufinus latinra fordította Baszileiosz *De fide* c. beszédét, amelynek egyik helye szintén foglalkozott Mózes istenélményével.²³

A 428-ban írt *Opus imperfectum contra Julianum* IV,47-ben ezt írja Ágoston: „A szent emlékezetű ciprusi püspök, Epiphanosz, mondja abban a kisebb művében, amelyet az eretnekségekről kiadott, hogy az apollinaristák közül némelyek Urunk Jézus Krisztusban a testet az istenséggel egylényegűnek állították, mások viszont tagadták, hogy lelket is felvett volna, ismét mások, mivel mondva van, „Az Ige testté lett” (Jn 1,14), úgy vélték, nem a teremtett testből vett fel testet, vagyis Máriától, hanem az Ige lett a test; végül már igazán nem tudom, mit gondoltak, amikor állították, hogy nem vett fel értelmet. Amit tehát te állítasz, hogy az apollinaristák tartották azt, hogy Krisztusban nem volt meg a testi érzéklés, és hogy ők őt szenvedésmentesnek hirdették, eddig még soha nem olvastam, csak ebben a te könyvedben, nem is hallottam soha senkitől. Mivel azonban azt látom, törekszel rá, hogy bárhová kiterjeszd hiábavaló beszédedet, hogy miközben szószátyár vagy, gondolatokban bővelkedőnek látszódj, ezért gyorsan megfelelek: Bárki akár azt hiszi, amit fentebb említettem, hogy az apollinaristák mondják, akár azt, hogy Krisztusnak nem volt testi érzéklése, tehát ezért szenvedésmentes volt, anathéma legyen. Hogy te is felismerhesd: Bárki, aki azt hiszi, hogy Krisztus teste a Lélek ellen kívánckozott, anathéma legyen.”²⁴ Ebben a késői művében Epiphanosz Anakephalaióiszára hivatkozik mint forrásra. Ugyanabban az évben adta ki Ágoston *De haeresibus* c. művét, amely Epiphanosz opusculuma

²¹ Ep. 148,10. PL 33; 626: „Gregorius etiam, sanctus episcopus orientalis, apertissime dicit Deum natura invisibilem, quando patribus visus est, sicut Moysi, cum quo facie ad faciem loquebatur, alicuius conspicabilis materiae dispositione assumpta, salva sua invisibilitate videri potuisse. Hoc est quod etiam noster dicit Ambrosius”.

²² In Ps CXVIII Exp. PL 14;1330BC.1301AC; 1149D-1150A; 1132D-33 A. Vö. Greg. Naz. Or 37,2-3. PG 36;284B-85AB; Or 32,16-17. PG 36;191C-192C.

²³ Megjegyezzük: ha Ágoston Mózes-helyeit, nemcsak ezt az egyet, hanem lehetőleg mindet összevetnénk a Nazianzosi és Nüsszai Gergelynél felelhető Mózes-helyekkel, akkor lehetne megbízható képet nyerni arról, hogy kinek a felfogására hivatkozik Ágoston.

²⁴ „Sanctae memoriae Cyprius episcopus Epiphanius in opusculo quod de haeresibus edidit, dixit Apollinaristarum quosdam in Domino Jesu Christo divinitati corpus consubstantiale dixisse; alios autem negasse quod animam sumpserit; alios propter quod dictum est, Verbum caro factum est (Jn 1,14) contendisse, nem eum carnem sumpsisse de creata carne, id est, Mariae, sed Verbum carnem factum; postea vero nescio quid cogitantes dixisse quod non sumpserit mentem. Quod ergo affirmas Apollinaristas asseverasse in Christo sensus corporis non fuisse, cumque illos pronuntiassent impassibilem; nec usquam legi, nisi in hoc libro tuo, nec aliquando ab aliquo audivi. Sed quoniam video te quaerere ubi expandas vaniloquia tua, ut cum sis verbosus, videaris esse copiosus, cito respondeo: Quisquis credit vel illa quae Apollinaristas dicere supra commemoravi, vel non habuisse Christum corporis sensus, atque impassibilem fuisse, anathema sit. Ut vero te quoque possis agnoscere: Quisquis credit carnem Christi contra spiritum concupiscere, anathema sit.” PL 45;1366.

fordításának tekinthető szinte. Amit azonban az apollinarizmusról ebben a műben mond, az túl kevés ahhoz, amit elmond már korábbi műveiben.

3. Az apollinarizmus Ambrusnál és Ágostonnál

Ambrus jól ismerte az apollinarizmust, ám az eretnység leírásánál szóhasználata eltér Ágostonétól. Jeromos sokszor emlegette a „laodiceait”, de eretnységét nem írta le, mert egy ideig nála tanult. Ágoston és Jeromos levelezésének kezdete 394/95, de Ágoston már 396-ban igen tájékozott az apollinarizmus kérdéseiben. Jeromos nem lehetett informátora.

Miért fontos az apollinarizmus? Valójában miért volt fontos Ágoston számára Hippoban? Aligha kellett számolnia jelentős apollinarista csoporttal. Mégis, valahányszor Ágoston az apollinarizmusról beszél, szinte rutinosan teszi, a cáfolathoz felhozott szentírási helyek egyeznek a görög egyházatyák műveiben is megtalálható bibliai helyekkel. Éppen ezért tanulságos antiapollinarista tételeit összehasonlítani a kortárs latin és görög szerzőkével.

Röviden érdemes áttekinteni Szent Ambrus megállapításait. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a milánói püspök nézetei Athanasziosz Epiktetoszhoz írt levelétől, Epiphanosz Ancoratusától, Nazianzosi Szent Gergely tézisszerű formulázásaihoz, a *Tomus(Fides) Damasi* nézeteitől függenek. Ez utóbbi azonban legalább annyira függ Ambrustól, mint fordítva, mert maga Ambrus tevékenyen részt vett megfogalmazásában. A milánói püspök azonban teljesen az arianizmus függvényében szemléli a krisztológiai kérdéseket. A két természet „egyesülése” nem foglalkoztatja különösebben. A sajátosan apollinarista kérdések is az ariánus teológiai függvényeiként jelennek meg. Ambrus *De Spiritu Sancto* c. műve előszavában említi Damasus pápát, Péter alexandriai püspököt, Gregorius (Nazianzosi) püspököt.²⁵ Ennek a műnek a III. könyvében görög terminusokat magyaráz, mint a „tautotész”, amely többet jelent a latin unitas-nál.²⁶ A *De incarnationis dominicae sacramento* (megírásai ideje 382 eleje) II,11-ben elismeri, hogy az apollinaristák helyesen imádják a Szentháromságot, de az isteni és emberi természetet nem tudják megkülönböztetni²⁷ Olvassuk az Athanasziosznál már megtalálható szemrehányást, miszerint az Ige testté válása az apollinaristák felfogása szerint jelenti, hogy az Ige hússá, hajjává, vérré, csonttá változott át, és Ambrus olvasta „bizonyos könyvben”, hogy az eszköz és mozgatója egy természetű volt Krisztusban.²⁸ A Nazianzosi Szent Gergelyre emlékeztető formulát is megtaláljuk nála: „...felöltötte, ami előtte nem volt az övé”.²⁹ A „patres graeci” Ambrusnál Baszileiosz és Nazianzosi Szent Gergely.³⁰ Az emberi természet „felvételéről” beszél, a „felvevő” az Isten-Ige.³¹

²⁵ Praef. PL 16;737.A.

²⁶ III,13,154. PL 16;808AB.

²⁷ PL 16; 855 B:„...rationem nesciunt naturae humanae divinaeque distinguere”..

²⁸ De inc. VI,49-50. PL 16;866:„...et organum, et eum a quo movebatur organum, unius in Christo fuisse naturae”.

²⁹ De inc.VI,56. PL 16;878A: „et induit, quod ante non habuit”.

³⁰ Ep 13. PL 16;877C-888A; 990-93.

³¹ De inc.VII,76-78. PL 16;873c-874 A: „...suscipiens Deus Verbum”.

Ambrus Sabinushoz írt levelében mondja: „...Apollinarisszal szemben jogos az óvatosság, mert valljuk, amint Isten formájában semmi sem hiányzott neki az isteni természetből és teljességéből, úgy az ember formájában sem hiányzott neki semmi, amiért tökéletlenek embernek kellene nyilvánítani azt, aki azért jött, hogy a teljes embert üdvözítse. Nem is illelnek, hogy aki másokban tökéletes művet vitt végbe, az önmagában szenvedjen tökéletlenséget, mert ha valami belőle hiányzott, nem is mentette meg az egészet, ha nem mentette meg az egészet, akkor tehát téved az, aki azt mondja, azért jött, hogy a teljes embert üdvözítse. Mivel azonban lehetetlen, hogy Isten hazudjon (Zsid 6,18), nem tévedett. Tehát mivel úgy jött, hogy az egészet megmentse és üdvözítse, az egészet fel is vette, ami az ember tökéletességéhez/teljességéhez tartozott”.³² Ambrus ismerte Apollinariszt, és nemcsak az apollinaristákat! Az apollinarizmust azonban az arianizmus függvényeként szemléli, úgy is kezeli, a trinitarius dogma keretében. Ágoston szemléleti kerete ennél szorosabb, sokkal konkrétanabban érzékeli a személyi egység kérdését, az apollinarizmusban rejlő monofizitizmust. Érdekes, hogy a *De Spiritu Sancto*-t Ágoston élete végén írt művében, a *De doctrina christiana* IV,21,46-ban idézte.³³

4. Ágoston az apollinarizmusról

Egy évvel Ambrus halála előtt, 396-ban írta Ágoston a *De diversis quaestionibus* c. munkáját, amelynek LXXX. fejezete „*Adversus Apollinaristas*” igen tanulságos olvasmány.³⁴ Apollinarisz az a „bizonyos szerző”, akiről az „apollinaristákat” elnevezték, akiknek állítása szerint az Úr Jézus Krisztus nem vette fel az emberi értelmet, megrövidítették az Istenben az embert, amikor benne tagadták az értelmes lelket, ami az embert a lélek szempontjából a „barmoktól” megkülönbözteti (qua homo a pecoribus secundum animum differt), így valamiféle állati lényt vett fel az emberformával (belluam quamdam cum figura humani corporis suscepisse credatur). A Jn 1,14 „*Verbum caro factum est*” mondatát Ágoston magyarázva mondja: „quam si diceretur, Verbum homo factum est”. Aki ezt figyelmen kívül hagyja, az akár azt is állíthatja, hogy az Ige megváltozott, és átváltozott testté. Majd immár híressé és szokásossá vált mondatot idéz: „valami olyanná válik, ami nem volt, és megszűnik az lenni, ami volt”. Majd jellegzetesen a Jn 1,14-et a Fil 2,7-tel értelmezi.³⁵ Ez az érvelés ugyanaz, mint Nazianzoszi Szent Gergely Kledonioszhoz írt leveléé (Ep 101),

³² Ep 46. PL 16;1194C-1199B. Ep 48. PL 16;1202C-1203A: „...adversus Apollinarem autem legitima circumspectio; ut confiteamur sicut in Dei forma nihil ei defuit divinae naturae et plenitudinis, sic in illa forma hominis nihil ei defuisse, quo imperfectus homo indicaretur; qui ideo venit, ut totum hominem salvum faceret. Neque enim decebat ut qui perfectum opus in aliis consummaverat, hoc imperfectum in se esse pateretur; si enim aliquid ei defuit, non totum redemit; si non totum redemit, fefellit igitur. Qui dixit ideo se venisse ut totum hominem salvum faceret, totum utique suscepit, quod erat humanae perfectionis.”

³³ PL 34;112. A mű negyedik könyvét írta késői éveiben Ágoston.

³⁴ PL 40;93-96.

³⁵ „Nam si nimis haec intuentur verba, potest alius non minus perversus ex istis verbis ita calumniari fidei nostrae, ut dicat ipsum Verbum conversum et commutatum esse in carnem, et Verbum esse destitisse....Et secundum loquendi modum consuetudinemque celebriorem, quidquid fit quod non erat, desinit esse quod erat. Nec tamen ita haec verba intelligimus; sed etiam ipsi nobiscum ita intelligunt, ut manente Verbo quod est, ex eo quod accepit formam servi, non ex eo quod quod in illam formam aliqua mutatione conversum est, dictum sit, „*Verbum caro factum est*”.

vagy Nüsszai Szent Gergely *Antirrheticusaé*. Ahogyan a „caro” = „homo” pars pro toto állítása mellett érvel ószövetségi helyekkel, az is Nüsszai Szent Gergelyre emlékeztet.

A 412-ben írt *De gratia Novi Testamenti* c. művében (=Ep CXL, 12.)³⁶ írja: „Mi azonban változékonyak lévén, az Igében való részesség révén jobbakká változunk; az Ige viszont lévén változatlan, semmilyen silányabba nem változik át, az értelmes lélek közvetítésével lett a test részese. Nem úgy volt, mint az eretnek apollinaristák állítják, hogy az ember Krisztusnak vagy nem volt lelke, vagy értelmes lelke nem volt, hanem a maga módján az Írás, a testtel jelölte az embert, hogy még inkább kinyilvánítsa Krisztus alázatosságát, nehogy bárki a test szót kerülje azt vélye, hogy az valami méltatlant jelent, de azt se gondolja, mivel meg van írva, „*me glátja minden test Isten üdvösségét*” (Iz 52,10), hogy itt nem kell érteni a lelket. Hiszen az „*Ige testté lett*” semmi mást nem mond, mintha annyit mondana: Isten Fia emberfia lett. Aki miközben Isten formájában van, mint az apostol mondja, Istennel való egyenlőségét nem tekintette zsákmánynak, hisz nem is volt bitorlás, hogy zsákmánynak lehetne mondani, hanem természetében benne volt, hogy egyenlő: kiüresítette azonban önmagát, nem veszítve el az Isten formáját, hanem felvéve a szolga alakját; magalázta magát, engedelmes volt mindhalálig, egészen a kereszthalálig (Fil 2,6-8). Vigyázz, nehogy valami képpen ne a Háromságot, hanem négyességet vezessenek be. Ahogyan ugyanis nem szabad növelni a személyek számát, amikor az Igéhez járul az ember, hogy egy legyen a Krisztus. Azt olvassuk tehát, hogy „az Ige testté lett”, hogy ennek a személynek egyetlenségét értsük ezen, nem azért, hogy gyanítsuk, testté változott az istenség”.

A szentírási idézetek, az Iz 52,10, a Jn 1,14 és Fil 2,6-8 ugyanígy egy blokkban fordulnak elő a kortárs görög szerzők (Nazianzoszi és Nüsszai Gergely) írásaiban is. A „caro” = „homo” azonosítás is. Közös az említett görög szerzőkkel a „non formam Dei amittens, sed formam servi suscipiens”. A Háromság négyességé bővítésének veszélyéről egyformán tudnak.³⁷

³⁶ PL 33;542-43. „Nos autem mutabiles in melius commutati participes efficiuntur Verbi: Verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum, particeps carnis effectum est rationali anima mediante. Neque enim homo Christus, ut Apollinaristae haeretici putaverunt, aut non habuit animam, aut nem habuit rationalem; sed more suo Scriptura, ut Christi humilitatem magis ostenderet, ne carnis nomen quasi indignum aliquid refugisse videretur, carnem pro homine posuit: neque enim quia scriptum est, „Videbit omnis caro salutare Dei” (Is 52,10), animae ibi non sunt intelligendae. Nihil proinde aliud dictum est, „Verbum caro factum est”, quam si diceretur, Filius Dei filius hominis factus est. Qui cum in forma Dei esset, sicut dicit Apostolus, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, neque enim usurpationis erat, ut rapina diceretur, sed naturae inerat, ut esset aequalis: semetipsum tamen exinanivit, non formam Dei amittens, sed formam servi suscipiens; humiliavit semetipsum, factus oebediens usque ad mortem, mortem autem crucis (Phil 2,6-8). Vides quemadmodum ne non Trinitas, sed quaternitas inducatur. Sicut anim non augetur numerus personarum, cum accedit homo Verbo, ut sit unus Christus. Legitur itaque, Verbum caro factum est, ut intelligamus huius personae singularitatem, non ut suspicemur in carnem mutatam divinitatem.”

³⁷ Antiapollinarista formulák találhatók Ágoston szinte minden művében: De anima et eius origine I,18,31. PL 44;492-93, amely írása 421-ből való; *Quaestiones in Heptateuchum* II,25-ben. PL 34;604, amely 419-ben íródott; *Enarr. in Ps.* 29,II,2 PL 36;217-18, 420-ből való, a megadott szövegrészben „...fuisse quamdem haeresim....aliud quam caeteri homines” görög terminust is magyaráz Ágoston: „Illi igitur haeretici dixerunt Dominum nostrum Jesum Christum non habuisse mentem humanam, et illud, quod λογικον Graeci dicunt, nos dicimus rationale, unde homo ratiocinatur, quod non habent caetera animalia...”. A hely mindenesetre görög források ismeretéről tanúskodik, mutatja, hogy az egyházatya utolsó két-három évtizedében adott a terminológiai egyeztetésre is. De bono perseverantiae 24,67. PL 45;1053-54, amely 429-ből való. Érdekes, amit Ágoston a *De haeresibus* 49-ben az ariánusokról és apollinaristákról mond (PL 42;40), főleg, ha összevetjük Epiphániosz eredeti szövegével (PG 42;873 C.). „Az Ariusról elnevezett ariánusok abban az igen nevezetes tévedésben vannak, hogy nem akarják egy és ugyanazon természetűnek és lényegűnek elismerni az Atyát és a

5. Ágoston és Epiphanosz

Mínthogy Ágoston kivételesen arról nyilatkozott, hogy Epiphanosztól függ, ezért a két rövid fejezetet érdemes egymás mellé tenni.

Ágoston: „Apollinaristas Apollinaris instituit, qui de anima Christi a Catholica dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Deum Christum carnem sine anima suscepisse. In qua quaestione testimoniiis evangelicis victi, mentem, qua rationalis est anima hominis, defuisse animae Christi, sed pro hac ipsum Verbum in eo fuisse dixerunt. De ipsa vero eius carne sic a recta fide dissensus perhibentur, ut dicerent carnem illam et Verbum unius eiusdemque substantiae, contentiosissime asserverantes, Verbum carnem factum, hoc est, Verbi aliquid in carnem fuisse conversum atque mutatum, non autem carnem de Mariae carne fuisse susceptam.”³⁸

Epiphanosz : Διμοιρῖται οἱ καὶ Ἀπολλίναρῖται, οἱ μὴ τελείαν τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐνανθρώπησιν ὁμολογοῦντες. ὅν τινες ὁμοουσίον τῆ θῆ θεοτητὶ τὸ σῶμα λεγούσιν. Ἐτολμήσαν δε ποτε τινες ἐξ αὐτῶν καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι ψυχὴν οὐκ εἰληφεν ὁ Χριστός, καὶ τοῦτο ἠρνοῦντο. Τινες δὲ διὰ τοῦ ρητοῦ το, *Ὁ Λόγος σαρξ ἐγένετο*, ἐπεριδομενοὶ, τὸ ἀπο κτιστῆς σαρκος, τοῦτεστι Μαρίας, (τὸ) σαρκα αὐτὸν εἰληφέναι. μόνον φιλονεικῶς ἔλεγον τὸν Λόγον σαρκα γεννηθῆσαι. ὕστερον διανοοῦμενοὶ, οὐκ οἶδα δὲ οὐ τι, νοῦν αὐτὸν φάσι μὴ εἰληφέναι.³⁹

A két szövegből kitűnik, hogy mennyire egyezik, mégis mennyire függetlenül alakítja Ágoston forrását. Beledolgozta, ha igen tömören is, minden korábbi ismeretét, már amennyire ajánlatos volt ilyen rövid szövegben. Az ariánusokról írt fejezetben is már a következő aktuálisabb eretnokségere, az apollinarizmusra koncentrált. Azt kell mondanunk, hogy Ágoston szinte korábban rájött az apollinarizmus és arianizmus összefüggéseire, mint a keletiek. Az ariánus fejezetben kifejezetten utal már saját olvasmányaira! Itt már elég messze vagyunk a 82. levél röstellkedő vallomásától: „ezek közül én egyet sem olvastam.” Az viszont megfigyelhető, hogy Ágoston igen körültekintően, kínosan pontosan fogalmaz, meg akarván felelni a görög terminológiának! Példa rá, hogy a ὁμοουσίος- t nem fordítja minden meggondolás nélkül a Marius Victorinus óta bevett latin „consubstantialis”-sal, hanem körülírja „unius eiusdemque substantiae”-val. Mert már Szent Ambrus is magyarázta a terminust, és igen fontos volt a ταυτοτης, τουτο, amit már a milánói püspök „idem ipse”-vel adott vissza. Az újplatonikusokat kiválóan ismerő Ambrus sem elégedett meg Marius Victorinus terminológiájával, hanem saját nyelvérzékére hallgatott. Ha Ágoston helyenként körülményes terminológiát használ, akkor nem kell-e arra gyanakodnunk, hogy ez éppen a görög források használata miatt volt? Hogy miért nem volt ugyanaz a ὁμοουσίος és a latin „constubstantialis”? Mert a latin terminus a görög κοινωνία-nak megfelelt ugyan, de nem a „homoúsziosz” fogalmának.

Fiút és a Szent Lelket, vagy, hogy kifejezettebben mondassék, ugyanazon lényegűnek, amit a görögök οὐσιᾶ-
nak neveznek, hanem a Fiút teremtménynek, a Szent Lelket meg a teremtmény teremtésének tartják, azaz,
szerintük a Fiú teremtménye. Abból a szempontból már kevésbé ismertek, hogy szerintük Krisztus csak lélek
nélküli testet vett fel, nem is találtam ellenük erre vonatkozólag senkinél semmit, hogy valaha is vitatkozott
volna. Ám, hogy ez igaz, arról Epiphanosz sem hallgat, és én magam bizonyos írásaikból és értekezéseikből
a lehető legbiztosabban megtudtam. Tudjuk, hogy a katolikusokat újrakeresztelték, hogy a nem katolikusokat
is, azt nem tudom”.

³⁸ PL 42;40.

³⁹ PG 42;873 C.

A 396-429-ig terjedő időszakból idézett antiapollinarista szövegek az ismeretek részletességét illetően fejlődést nem mutatnak, amiből arra lehet következtetni, hogy minden lényes ismeretanyag már 396-ban az egyházatya rendelkezésére állt, valamilyen forrásból merített. Az a szempont, és érdeklődés, amivel Ágoston az apollinarizmust szemléli, túlmegy Ambrus szemléleti keretein, mert a hippoi püspök Krisztus személyi egysége iránt érdeklődik. Nemesak antiariánus reakciót látott az apollinarizmusban, hanem sajátos krisztológiai tévtanítást is. Talán azt lehet mondani, a „legfontosabb eretnesség” volt, mert Krisztus személyét érintette. Mind az Ambrus-helyek, mind az Epiphanosz-helyek átvizsgálása után arra az eredményre jutunk, hogy Ágoston túllépett feltételezett „biztos” forrásain. A görög terminológia figyelembevétele egyre jobban megfigyelhető Ágostonnál.

6. Antiapollinarista helyek a 4. századi görög szerzőknél

Nem haszontalan áttekinteni az antiapollinarista „toposzokat” a 4. századi görög szerzőknél. A késői Ágoston megnevezte egyik görög forrását, Epiphanoszt. Mit találunk a nevezett szerzőnél? Epiphanosz *Panarionja* 77. fejezetében teljes egészében közli Athanasziosz Epiktétoszhoz írt levelét,⁴⁰ amelynek egy-két helyét mintha Ágoston is visszahangozta volna, nem csoda, Ambrus is ismerte, érvelt vele. A 362-es alexandriai szinodus hivatalos irata volt a *Tomus ad Antiochenos*. Ezt feltehetően mindenki ismerte, használta. Ágostonnak azon sajátos krisztológiai nézetéhez, amely szerint az unio hypostatica kegyelem volt Krisztus emberi természete számára, bizonyos támasztékot találhatunk Baszileiosznál és Athanasziosz *De incarnatione Verbi contra arianos* c. művében. Vannak anonim művek, amelyek hatása annál nagyobb volt, mint a Pseudo-Athanasziosz *Contra Apollinarium* I-II, amely 380 után íródott, és szerzője legalább annyira jól ismerte Apollinarisz munkáit, mint pl. Nüsszai Szent Gergely *Antirrherticus*a, de a két mű szelleme teljesen más. Ezeknek a műveknek az ellenérvei a görög keleten is szerzőtől szerzőig vádoroltak, egyik műből a másikba. Mindez megnehezíti az „agnoszkalást”.

Athanasziosz Epiktétoszhoz írt levele mindennél fontosabb lett. Az alexandriai pátriárka protestálása az apollinarizmus ellen, noha soha nem nevezte néven Apollinarist, mértékadó lett Keleten. Lényeges állításai: 1. az Ige nem változtatta meg lényegét, nem lényegét metélték körül (VII,6.); 2. az Ige magáévá tette a test sajátosságait (idiopoieito ta idia tu szomatosz, VIII,3); csak az igazán emberré vált Megváltó lehet az egész ember Üdvözítője. Az egész, teljes ember üdvössége jelenti a test és a lélek üdvözítését. A Máriától felvett test volt az övé, mert Mária „testvérünk”, és mindannyian Ádámtól származunk (IX,1 kk.). Az Ige azonban nem változott át hússá és csonttá. 3. A test nem egylényegű az istenséggel, testté lett, „testet vett fel”, „emberré lett”, nem „embert vett fel”, hanem testté léve emberré lett! (X,1 és 7). A test felvétele „hozzáadás” (proszthéké) az isteni természethez, amely így jutott el az Igével való közösségre és egyesülésre, aminek eredményeként halandóbból halhatatlan lett, a lelkiből szellemi, a földből való átment a mennyei kapukon (XI,6.). Athanasziosz negative fogalmaz, de mondatai már a „theotokoszt” körvonlazzák: nincs érvük azoknak, akik azt állítják, hogy a Máriától született nem maga a Krisztus, az Úr és Isten. Ha nem lett volna a testben az Isten, akkor miként lehetett volna „Emmanuel” a tőle született? (XII,1.). Elveti az inspirált ember elméletét (XII,6), és azt is, hogy az Ige

⁴⁰ Vö. ÓÍ, 13,534 kk.

„hússá és körömmé” vált volna a megtestesülés folyamán (XV,4).- Már megállapítottuk, hogy mindezt Ambrus is magáévá tette, és hangoztatta, mindezt Ágoston ismerte, tudta, de szemléletmódja további fejlődési fázist tükröz.

Nyilvánvaló, hogy olyan fontos dokumentum, mint a 362-ben kelt *Tomus ad Antiochenos*⁴¹ ismert volt egész Keleten, de Nyugaton is. Athanasziosz fentebb ismertetett nézeteit tömörítette, tette népszerűvé. Érvei minden görög szerzőnél is megtalálhatók. Jellegzetessége: a Jn 1,14-et és a Fil 2,5-7-et mindig együtt exegetizálja. Ugyanezt találjuk Ágostonnál is. A Tomus 11. fejezete hitvallás, amely kiterjed nemcsak a szentháromsági személyekre, hanem a megtestesülés kérdésére is.

Fontos mű a *De incarnatione contra Arianos*,⁴² amelynek athanaszioszi szerzőségét sokszor megkérdőjelezték, ma azonban hiteles írásának tartjuk. Ágoston szempontjából ez azért fontos, mert a hippoi püspök véleménye szerint az unio hypostatica kegyelem volt Krisztus emberi természete számára, úgy tűnik, hogy az 5. század eleji viták során „novum quid”, de nem az, mert a *De incarnatione* 989A-ban mondja, hogy nem az Isten Igéje kapta azt a kegyelmet, hogy Istennek hívják, hanem az Ő teste, amely vele együtt átistenült. Ugyanezt folytatja, amikor azt mondja, nem a dicsőség Ura dicsőült meg, hanem a dicsőség Urának teste (989 B). A mű fontos és Ágoston teológiája szempontjából sem közömbös kitétele: az Atya Fia és Igéje egyesült a testtel, testté lett, tökéletes emberré, hogy mi emberek a Lélekkel egyesülve egy Lélekke legyünk (996 C). Ez Ágoston korporatív Krisztus-eszméjének alapja.

Meg kell jegyezni, Baszileiosz *Hom is Ps 48* szintén mondja⁴³: „...την εκ χαριτος αυτου προς ημας συγκαταβασιν...”. Ez a hely mutatja, hogy a nézet, miszerint a személyi egység Krisztus embersége számára kegyelem, nem olyan új ágostoni nézet, amint T. J. van Bavel is vélte, hanem megtalálható volt Athanasziosz és köre írásában. Kérdés, hogy innen mérített-e Ágoston meggyőződését, bár meglehetősen későn aktualizálódott nála a gondolat, éppen a pelagíanus viták során, amikor intenzívvé váltak kapcsolatai és érdekeltségei a keleti püspökökkel.

A Pseudo-Athanasziosz *Contra Apollinarium*⁴⁴ jóval Athanasziosz halála után íródott, de az alexandriai pátriarka szellemi javaiból állította össze a névtelen szerző. Arra csak emlékeztetnünk kell, mennyire magától értetődő volt Athanasziosz tekintélye, hiszen Ágoston halálos ágyán is rá hivatkozott. Ebben az írásban semmi újat nem találunk a már eddig tárgyaltakhoz képest, jelentősége a divulgálás. Amiért mégis érdekes, hogy terminológiája már igen vegyes, bár athanaszioszi elemekből építkezik, de már használja a „henószis”, a „hüparxis” fogalmakat, amelyek közül az utóbbi Ikonioni Amphilokhiosz kedvenc fogalma volt. Mivel a mű egyeztetni látszik az alexandriai és az antiochiai terminológiát, azt a benyomást kelti, mintha Nüsszai Szent Gergely *Antirrheticusa* korában íródott volna. Ágoston éppen erre a kérdésre koncentrált: a személyi egyesülés vagy egység kérdése.

A fenti áttekintés annyit megmutat, hogy a görög Keleten sem olyan könnyű elkülöníteni a teológiai „vándorelemektől” az egyéni adalékokat. A szentírási idézetek állandósult csoportosítása mutatja, hogy már iskolás (scholasticus) gyakorlatról van szó. Az összes antiapollinarista írás mögött feldereng a közös ős: Athanasziosz. Az ő érvelése azonban

⁴¹ PG 26;804-809.

⁴² PG 26;984-1028.

⁴³ PG 29;441B.

⁴⁴ PG 26;1093 kk.

döntően szotériológiai volt, amelyet lassan váltott fel – Nüsszai Gergely Antirrheticusában – az érvelés a személy egység mellett. Ez már megvan ebben az antiapollinarista értekezésben.

7. Antiapollinarista helyek a *Tractatus in Ioannem*-ben

Szent Ágoston lehetséges görög forrásainak számbavételénél nem tekinthetünk el egy eddig kevésbé méltányolt területtől, nevezetesen a homiletikus anyagtól. Ebben a műfajban szinte természetesen a kölcsönzések, a „vándorelemek”, ugyanakkor nem kérhető számon az idézés pontossága, mivel a beszédek a hallgatók írták le. Azt a rétor utólag vagy átnézte, vagy nem. Éppen ezért a beszédek a kéziratos tradícióban néha nagyon eltérőek terjedelem szempontjából, mert a gyorsírók annyit írtak le, amennyit meg tudtak jegyezni. Szentírás magyarázó beszédeihez Ágoston szerette volna felhasználni a görög szerzőket, azt azonban nem tudjuk, mennyire fért hozzájuk. Ezekben a beszédekben is kitért az egyházatya aktuális teológiai kérdésekre, a lehető legrövidebb és legérthetőbb formulázásra törekedve. Elsősorban a krisztológiai tartalmú „kitérők” érdekelnek bennünket, de adott esetben meg kell állni egy-egy olyan részletnél is, amely feltűnő hasonlóságot mutat valamelyik görög szerző művével.

Nagy beszédsorozatát Szent János evangéliumáról 407-408-ban, vagy a későbbi – valószínűbb – datálás szerint 416-17-ben tartotta. Miért tartjuk fontosnak ezt a művet? Mert ehhez ugyan milyen latin forrása lehetett? Semmilyen. Ugyanakkor ez az az evangélium, amelyet mind az ariánus viták, mind az apollinaristákkal folytatott kontroverziában nagyon sokat idéztek. Ez az utóbbi időpont a valószínűbb. Az egyik beszédben mondja Ágoston: „A megcsömörlött ember így szól magában: Miért viseljem el, hogy ellentmondanak nekem, miért viseljem el azokat, akik rosszal fizetnek a jóért? Én tanácsot akarok adni nekik, ők meg el akarnak veszni; a viszálykodásokkal emésztetem fel életemet, nincs békém, ráadásul ellenségeimé teszem azokat, akiknek barátaimnak kellene lenniök, ha tanácsadójuk jóakarátát észrevennék. Miért kell nekem mindezt elviselnem? Magamba fordulok, magamban leszek: Istenemet fogom hívni. Fordulj magadhoz, ott fogod találni a vizsályt: ha kezdted Istent követni, ott találod a vizsályt.”⁴⁵ Az idézett hely igen hasonlít Órigenész Jeremiás-homiliájának soraihoz.⁴⁶ A 14. homília (Jeromosnál 10. homília) elején is idézi Jeromos Jeremiást: „*Nem szólok, nem is említtem az Úr nevét!*”. Ez a részlet már

⁴⁵ Tract. in ev. Jo. 34,10: „Plerumque homo taedio affectus, dicit apud semetipsum: Quid mihi est pati contradictores, pati eos, qui reddunt mala pro bonis? Ego volo consulere, illi volunt perire: consumo vitam meam litigando; pacem non habeo; inimicos insuper facio, quos amicos habere deberem, si benevolentiam consulentis attenderent: quid mihi est ista perpeti? Redeam ad me, mecum ero: Deum invocabo. Redi ad te ipsum, ibi invenis rixam: si coepisti Deum sequi, ibi invenis rixam.”

⁴⁶ Hom in Jer. XIV,16 (GCS, Origenes Werke III,122,12 kk): Κατα μονας εκαθημην...οταν τον των βιον μιμωμεθα, ωστε μη ειναι ανακεχωρηκοτα αυτον και κρειττονα και εξαιρετον παρα τους πολλους, ου δυναμαι λεγειν: κατα μονας εκαθημην. επαν δε ο βιος μου γενηται δυσμιμητος,ωστε με τηλικουτον γενεσθαι, ως μηδενα παραπλησιον ειναι μου τω ηθει, τω λογω, ταις πραξεσι, τη σοφια, τοτε δυναμαι λεγειν παρα το μονοσ ειναι τοιοσδε και μηδενα μιμησασθαι με το κατα μονας εκαθημην. εξεστιν ουν και μη οντα σε πρεσβυτερον και μη οντα σε επισκοπον μηδε τινη εκκλησιαστικη τετιμημενον ειπειν τουτο, το κατα μονας εκαθημην ζηλωσαι και βιον αναλαβειν ωστε ειπειν: κατα μονας εκαθημην. Még jobban hasonlít Ágoston soraihoz a Hom Ier. XX, 19,8 (GCS, Origenes Werke III, 189, 31-190,5): ...ου μη λαλησω επι επι τω ονοματι αυτου; λεγει ουν πεπονθωσ τι ανθρωπινον, ο και ημεις πολλακις πεπονθεναι.

jobban hasonlít Ágoston soraihoz.⁴⁷ Ágoston szövege inkább erre az utóbbi részletre emlékeztet. Az „anakhórcó” Jeromosnál csak „separatio”, de nem befeléfordulás, mint Ágostonnál. A hippoi püspök szövege szinte közelebb áll Órigenész homiliájának görög szövegéhez, mint Jeromosé.

A János-evangéliumról tartott 36. beszédében mondja Ágoston: „Középen hajózz, kerül el mindkét veszélyes oldalt. Az Atya Atya, a Fiú Fiú. Már mondod is: az Atya, Atya, a Fiú Fiú. Helyes! Elkerülted az elnyelő örvény veszélyét! Miért akarsz a másik oldalra menni, hogy azt mondod: „Más valami az Atya, más valami a Fiú?” Más valaki, így helyesen mondod, más valami, nem mondod helyesen. Más valaki ugyanis a Fiú, mert nem ugyanaz, mint aki az Atya, és más valaki az Atya, mert nem ugyanaz, mint aki a Fiú, de nem más valami, mert ugyanaz a valami az Atya és a Fiú”.⁴⁸ M. F. Berrouard ehhez a helyhez két párhuzamos helyet ad meg,⁴⁹ Nüsszai Szent Gergelytől.⁵⁰ Nüsszai Gergelynek egy másik helye az *Antirrheticusból* ugyancsak hasonló⁵¹ és Nazianzoszi Szent Gergelyé.⁵²

και μαλιστα ει τις συνοιδεν εαυτω δια την διδασκαλιαν ποτε και τον λογον ταλαιπωρησαντι και παθοντι και μισηθεντι, πολλακις λεγει: αναχωρω, τι μοι και πραγμασιν; ει εκ τουτου και εν πραγμασιν ειμι, εκ του διδασκειν, εκ του προεισθαι τον λογον, δια τι ουχι μαλλον αναχωρω επι την ερημιαν και ησυχιαν; τοιουτον τι πεπονθε και ο προφητης λεγων: και ειπα: ου μη ονομασω το ονομα κυριου, και ου μη λαλησω επι επι τω ονοματι αυτου.) Órigenész Jeremiás próféta magatartását ecseteli, akinek „elege lett” az embe-
rekkel való küzdelemből, belefáradt az ígéhirdetésbe, elhatározza, hogy többé számára sem veszi az Úr igéjét, magában marad, visszavonul a pusztába. Nem nehéz felismerni a hasonlóságokat: „anakhórcó, τι μοι και πραγμασιν?” „Quid mihi est pati contradictores? Quid mihi est ista perpeti?” A „kata monasz ekathémén”-
„Redeam ad me, mecum ero”. A „Redi ad teipsum”-nak Ágostonnál újplatonikus színezete van. Órigenész Jeremiás-homiliáiból 14-et lefordított Jeromos, a 20. homiliát nem, és erről beszámolt Ágostonnak. A görög homiliagyűjtemény 14. homiliája a 10. homilia Jeromosnál. (PL 25;705: „Quando vitam multitudinis imitatur, nec conversatio nostra a populo melior, nec, contempto iudice Deo, ab hominum malitiis separatur, non possumus dicere: „Solutus sedebam”; sedemus quippe cum plurimis. Quando autem vita nostra fuerit istiusmodi, ut nullus nobis sensu sermone, gestis coaequetur; tunc possumus dicere: „Solutus sedebam”. Licet ei qui non est presbyter, aut episcopus, aut diaconus, aut alia qualibet decoratus Ecclesiae dignitate, bene viventi dicere: „Solutus sedebam, quia amaritudine plenus sum” (Mt 7,14)

⁴⁷ PL 25;691BC: „Fugiant ergo inobedientes atque languentes medicos, et maledictis atque injuriis repellunt, eaque prorsus iis faciunt, quae faciat quis inimicis et hostibus suis. Abominantur enim eos quasi inimicos venire, quasi id tantummodo desiderantes, quomodo dolores et victus percimonia ex eorum dispositione nascantur; ...Ex quo factum est et est ut semper in calumniis et tristitiis fuerit Jeremias; eorum perversitatis, quantum in se fuit, curam gerens. Juxta propriam autem incredulitatem adhuc aegrotantibus istiusmodi aliquando loquitur: Et dixi: Non loquor, neque nominabo nomen Domini. Et factum est ut ignis ardens in ossibus meis, et dissolutus sum undique, et ferre non possum.”

⁴⁸ Tract in ev. Io. 36,9: In medio naviga, utrumque periculosum latus evita. Pater, Pater est, Filius, Filius est. Iam dicis, Pater, Pater est; Filius, Filius est; bene periculum absorbentis gurgutis evasisti; quid vis ire in alteram partem, ut dicas: aliud est Pater, Filius aliud? Alius est, recte dicis; aliud, non recte. Alius enim est Filius, quia non est ipse qui Pater; et alius Pater, quia non ipse qui Filius: non tamen aliud, sed hoc ipsum est Pater et Filius.”

⁴⁹ Bibliothèque Augustinienne 73a, 204–205. old.

⁵⁰ Sermo adversus Arium et Sabellium, PG 45;1281, Gregorii Nysseni Opera III, 1, 71: αι δεκατεραι δοξαι αυται ωσπερ παριδες δυο θευνται υπο των προηγορευμενων: διεισι δε μεση τις οδος στενη και τεθλιμμενη η απαγουσα εις την ζωην κατα το ευαγγελιον.

⁵¹ Gregorii Nysseni Opera III, 1, 170: ημεις δε τοσουτον φαμεν, οτι δυο προκειμενων βαραθρων, ενθεν μεν του κατα τον Απολιναριον, ετερωθεν δε του κατα τον Αρειον πτωματος, ισων μεν καθ εκατερον τοις καταπιπουσιν εστι το συντριμμα..

⁵² Ep 101,21: Και ει δει συντομως ειπειν, αλλο μεν και αλλο τα εφ ων ο Σωτηρ (ειπερ μη ταυτον το αορατον τω ορατω, και το αχρονον τω υπο χρονον), ουκ αλλος δε και αλλος. Μη γνοιτο. Τα γαρ αμφοτερα εν τη συγκρασει, Θεου μεν ενανθρωπησαντος, ανθρωπου δε θεωθεντος, ην οπως αν τις ονομασειε. Λεγω δε αλλο και αλλο, εμπαλιν η επι της Τριαδος εχει. Εκει μεν αλλος και αλλος, ινα μη τας υποστασεις συγχωμεν. ουκ αλλο δε και αλλο, εν γαρ τα τρια και ταυτον τη θεοτητι.

A Fil 2,7 „szolgaalakját” eseteli Ágoston : „...a szolgaalak, amelyet felvett az egyszülött Fiú...gyermek volt, növekedett mint ember, járt mint ember, éhezett, szomjazott mint ember, végül szenvedett mint ember, felfüggesztették a fára, megölték, eltemették mint embert: ugyanebben az alakban feltámadt, ugyanebben az alakban ment fel a mennybe tanítványai szeme láttára, ugyanebben az alakban jön el az ítéletre.”⁵³ Igen hasonló helyeket találunk Athanasziosznál⁵⁴ és Nazianzoszi Szent Gergelynél is.⁵⁵

A János-evangélium magyarázatánál is foglalkozott Ágoston az apollinarizmussal: „Micsoda Krisztus? Ige és ember. Nem úgy ember, hogy csupán test, hanem mivel ember, testből és lélekből áll, hiszen teljes az ember Krisztusban. Nem vehette fel a silányabb részt, és a különbrészt elhagyta volna: mivel az ember testnél külön része a lélek. Mivel tehát teljes az ember Krisztusban, mi a Krisztus? Ige, mondom, és ember. Mi ez az Ige és ember? Ige, lélek és test. Tartsátok ezt, mert nem hiányoztak olyan eretnekek ebben a kérdésben sem, akiket már rég eltaszítottak a katolikus igazságtól: ám a tolvajok és rablók nem az ajtón keresztül lépnek be, a nyájjal incelemekedni nem szűnnek meg. Apollinaristáknak mondják ezeket az eretnekeket, akik azt merészelték állítani, hogy Krisztus semmi más, mint Ige és test, nem vett fel emberi lelket véleményük szerint. Néhányuk azonban nem tagadhatta, hogy Krisztusban volt lélek. Lássátok az elviselhetetlen esztelenséget és képtelenséget. Azt elfogadják, hogy nem eszes lelke volt, de tagadják, hogy értelmes lelke volt, a jószág lelkét adják neki, megvonják az ember lelkét tőle. Közben megvonták Krisztustól az értelmet, maguk nem tartották meg az értelmet. Legyen távol ez tőlünk, akiket a katolikus hitre alapoztak és azzal neveltek. Ez alkalommal tehát intem Szereteteiket, hogy amint a fenti olvasmányokkal is már eléggé oktattunk benneteket a szabellianusok és ariánusok ellen, a szabellianusok ellen, akik azt állítják, hogy az Atya az, aki a Fiú, az ariánusok ellen, akik azt állítják, hogy más valami az Atya, más valami a Fiú, mintha nem ugyanabból a lényegből való volna az Atya és a Fiú, tanítottunk titeket, amennyire emlékeztek, és emlékeznetek kell, az eretnek photinianusok ellen is, akik Krisztust merő embernek mondták Isten nélkül, a manicheusok ellen, akik csak Istennek tartják ember nélkül, ez alkalommal a lélekről oktattunk titeket az apollinaristák ellen is, akik azt állítják, hogy Urunk Jézus Krisztusnak nem volt emberi lelke, vagyis szellemi lelke, értelmes lelke, mondom, amelynek birtokában különbözünk az állattól, mert emberek vagyunk.”⁵⁶

⁵³ Tract. in ev. Io. 40,4: „...forma servi, quam accepit unigenitus Filius....infans fuit, crevit ut homo, ambulavit ut homo, esurivit, sitivit ut homo, postremo passus ut homo, suspensus in ligno, occisus, sepultus ut homo: in eadem forma reurrexit, in eadem forma ante oculos discipulorum ascendit in caelum, in eadem forma venturus est ad iudicium.”

⁵⁴ Epistola ad Maximum philosophum, PG 26;1089: „Ὅθεν μηδε γελᾶτω τις λεγων παιδιον και ηλικιαν ονομαζων, και αυξησιν, και φαγειν, και πιειν, και παθειν, ινα μη, τα ιδια του σωματος αρνουμενος, αρησεται τελευον και την δι ημας επιδημιαν αυτου.....Ταυτα τοινυν κατανοω ο απιστος, μαθητω, οτι βρεφος μεν ην επι φατνης, τους δε μαγους υπεταξε προσκυνουμενος υπ αυτων. και παιδιον μεν εις Αιγυπτον κατηλθε, τα δε χειροποιητα της ειδωλολατρειας κατηρησε. και εσταυρωμενος σαρκι, νεκρους εκ πολλου χρονου σαπεντας ηγειρε.”

⁵⁵ Ep.ad Cledonium II. Ep.102,24-30, SC 208,82-84: „Τις δε ουκ αν αυτους αγασαιο της παιδευσεως, οι σαφως αυτοι τα Χριστου διαιρουντες, και το μεν, εγεννηθη, και πειρασθη, και επεινησε, και εδιψησεν, εκοπιασε τε και υπνωσε, τω ανθρωπινω προσνεμοντες, το δε, υπο αγγελων εδοξασθη, και τον πειραστην ενικησε, και εθρεψε λαον εν εν ερημω, και εθρεψεν ουτω, και υπερθεν θαλασσης επεξευσε, τη θεοτητι λογιζομενοι.....”

⁵⁶ Tract. in ev. Io. 47,9: „Quid est Christus? Verbum et homo. Nec sic homo, ut sola caro: sed quia homo, constat ex carne et anima, totus autem homo in Christo. Non enim partem deteriorem suscepisset, et partem

Ágoston állításainak lényege: Krisztusban teljes volt az ember, nem a jobbik rész elhagyásával vett fel silányabbat, hiszen a lélek különb a testnél, az értelmes lélek megvonásával állati lelket tulajdonítottak Krisztusnak. Ugyanezt a sorrendet találjuk Nazianzoszi Szent Gergely Kledonioszhoz írt első levelében.⁵⁷ Nüsszai Gergely *Antirrheticusában* ugyanezek a tételek megtalálhatók, csak sokkal téfelszerűbben, kevésbé retorikus formában. Ezek a nem retorikus formák mégis jobban hasonlítanak Ágoston retorikus tételeihez, mint Naizanzoszié. Nüsszai Gergely megállapításai filozófikusabbak.⁵⁸ Nüsszai Szent Gergely *Antirrheticusa* szinte minden összefüggésben leszögezte, hogy a test értelmes lélek nélkül nem nevezhető emberi testnek, az isteni természettel egyesített lény sem nevezhető igazi értelemben embernek. A „teljes ember” (holosz anthróposz) mindkét Gergelynél előforduló kifejezés. Ennek megfelelője Ágostonnál a „totus homo”. A „pars deterior” és „pars melior” a testnek és a léleknek felel meg, és ugyanilyen viszonylatban található a két Gergelynél is.

Nagyon érdekes és összetett kérdést tárgyal a János-traktátusokban egyik helyen Ágoston, nevezetesen az Ige és lélek kapcsolatát. Mikortól van meg ez a kapcsolat a Logosz és a lélek között, vajon a kereszthalálban megszakadt-e, vagy nem. A kérdés annál érdekesebb, hiszen Órigenész a megtestesülés előtt is feltételezte a Logosz és praeexistens emberi lelke kapcsolatát, amit sokan hevesen kritizáltak.

meliorem deseruisset: pars quippe hominis melior est anima quam corpus. Quia ergo totus homo in Christo, quid est Christus? Verbum, inquam, et homo. Quid est Verbum et homo? Verbum, anima et caro. Tenete hoc, quia non defuerunt haeretici et in ista sententia, pulsique iam olim a veritate catholica: sed tamen fures et latrones non intrantes per ostium, insidiari ovili non desinunt. Apollinaristae haeretici dicti sunt, qui ausi sunt dogmatizare quod Christus non sit nisi Verbum et caro: animam humanam non eum assumpsisse contendunt. Nam et aliqui eorum fuisse in Christo animam, negare non potuerunt. Videte absurditatem et insaniam non ferendam. Animam irrationalem eum habere voluerunt, rationalem negaverunt; dederunt ei animam pecoris, subtraxerunt hominis. Sed illi abstulerunt Christo rationem, non tenendo rationem. Absit hoc a nobis, in fide catholica nutritis atque fundatis. Ex hac ergo occasione admonuerim Charitatem vestram, ut quomodo superioribus lectionibus satis vos instruximus adversus Sabellianos et Arianos; Sabellianos qui dicunt, ipse et Pater qui Filius; Arianos qui dicunt, aliud est Pater, aliud est Filius, quasi non sint eiusdem substantiae Pater et Filius; instruximus etiam quantum meministis, et meminisse debeatis, contra haereticos Photinianos, qui solum hominem Christum sine Deo esse dixerunt; contra Manicheos, qui solum sine homine Deum; ex hac occasione de anima instruamus vos et contra Apollinaristas, qui dicunt Dominum nostrum Iesum Christum non habuisse animam humanam, id est animam rationalem, animam intelligentem, animam, inquam, in qua distamus a pecore, quod homines sumus.”

⁵⁷ SC 208, 40-42, 50, 52,62.).....Μη απατατωσαν οι ανθρωποι , μηδε απατασθωσαν, ανθρωπον ανου δεχομενοι τον Κυριακον.....ιν ωλω ανθρωπω τω αυτω και θεω ολος ανθρωπος αναπλασθη πεσων υπο την αμαρτιαν.....Ει μεν γαρ αφυχος ο ανθρωπος , τουτο και Αρειανοι λεγουσιν, ιν επι την θεοτητα το παθος ενεγκωσιν, του κινουντος το σωμα, τουτου και πασχοντος . Ει δε εμψυχος , ει μεν ου νοερος , πως και ανθρωπος ου γαρ ανουιν ζωων ο ανθρωπος. Και αναγκη το σχημα μεν ανθρωπειον ειναι και την σκηνην, την δε ψυχην ιπου τινος, η βοος, η αλλου των ανοιτων.....Θεοτης γαρ μετα σαρκος μονης ουκ ανθρωπος, αλλ ουδε ψυχης μονης, ουδε αμφοτερων χωρις του νου, ο και μαλλον ανθρωπος. Τηρει ουν τον ανθρωπον ολον.....Σαρκα γαρ ειναι ψυχης ευτελεστερον, πας των ευ φρονουντων ομολογησει. ”

⁵⁸ GNO III,1,133, 140,141,165;.....ο γαρ εκ ψυχης νοερας και σωματος συνεστηκως ανθρωπος λεγεται. ω δε μη συνεπινοεσαι τα δυο, πως η του ανθρωπου κλησις εφαρμοσθησεται; ο ανθρωπινην σαρκα και ταυτην εμψυχον προσοικιζων τω λογω ουδεν ετερον η ολον συναπτει τον ανθρωπον. ουδεν γαρ αλλο παρα την νοεραν φυσιν της ανθρωπινης ψυχης εστιν ιδιωμα δια το εν πασι τοις αλλοις κοινωνιαν ειναι ημιν προς τα αλογα.....ο δε το κυριωτατον αφαιρων του ανθρωπου, τουτο δε εστιν ο νους, κτηνος απεδειξε το λειπομενον. το δε κτηνος ουκ ανθρωπος.”

Mit mond erről Ágoston? „Ha ugyanis azt mondjuk, mivel Isten Igéje odaadta lelkét, és ismét visszavette azt, féltő, nehogy belopakodjon az elferdült gondolkodás, és azt mondja nekünk: Tehát az a lélek valamikor külön volt az Igétől, és mivel felvette azt a lelket, volt idő, amikor az Ige lélek nélkül volt. Azt látom ugyanis, hogy emberi lélek nélkül volt az Ige, de mert „kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige.” Amióta azonban az „Ige testté lett”, hogy közöttünk lakozzon (Jn 1,1 és 1,14), és az Ige felvette az embert, azaz a teljes embert, a lelket és a testet. Mit eredményezett a szenvedés, mit eredményezett a halál, ha nem azt, hogy a testet a lélektől elválasztotta? A lelket azonban nem választotta el az Igétől. Ha ugyanis meghalt az Úr, márpedig meghalt az Úr, akkor értünk halt meg a kereszten, kétségtelenül a test megvált a lélektől, kis időre a lélek elhagyta a testet, ám a lélek visszatérésevel majdan feltámasztandót. Azt nem mondom azonban, hogy a lélek elvált az Igétől, amely a látor lelkének mondta: „Még ma velem leszel a paradicsomban!” (Lk 23,43). A látor hívő lelkét nem hagyta el, és akkor a sajátját elhagyta volna? Távol legyen! Sőt; ahogyan az övét az Úr megőrizte, oly elválaszthatlanul bírta a sajátját. Ha azonban azt mondanánk, hogy önmagát vette vissza, képtelen a gondolat, mert ami nem vált el az Igétől, az magától sem válhatott el.”⁵⁹

Az a kérdés, amelyet Ágoston érint, a következő: elvált-e az Igétől a lélek a halálban, és akkor érvelhetnek-e az apollinaristák oly módon, hogy volt idő, amikor az Ige emberi lélek nélkül volt. Valamelyest emlékeztek az ariánusok által hajtogatott formulára: „volt idő, amikor nem volt”. Ez az idő az Ige megtestesülése előttre tehető Ágoston szerint. Köztudott, hogy Órigenész vallotta a lelkek test előtti létét, következésképpen Krisztus emberi lelkének meglétét a megtestesülés előtt is. Itt az Ige és emberi lelkének, nem a test és a lélek egységének kérdéséről van szó. Az alexandriai elmélete szerint az Isten által a testet megelőzően megteremtett összes emberi lélek egy kivételével, Krisztus emberi lelke kivételével, beleúntak Isten imáadásába, elnehezültek, elhomályosodtak, testiesekké váltak, alábuktak az anyagi, testi világba. Krisztus emberi lelke azonban mindig egységben maradt az Igével.⁶⁰ Az Ige és emberi lelkének egysége nem természeti, hanem morális egység, mert Krisztus praexistens emberi lelkének elhatározásától függ. A szabadakarat elhatározás és a szeretet mértéke jelenti az egységet a kettő között. A szabadság mozzanata itt döntő. Órigenész is idézi a mondatot: „Nemo aufert a me animam meam”. Órigenész

⁵⁹ Tract. in ev. Io. 47,10: „Si enim dixerimus, quia Verbum Dei posuit animam suam, et iterum sumpsit eam, metuendum est ne subintret parva cogitatio, et dicatur nobis: Ergo aliquando anima illa separata est a Verbo, et aliquando Verbum illud, ex quo susceptum animam illum, fuit sine anima. Video enim fuisse sine anima humana Verbum, sed cum in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Ex quo anim Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis (Jo 1,1; 1,14), et susceptus est a Verbo homo, id est totus homo, anima et caro; quid fecit passio, quid fecit mors, nisi corpus ab anima separavit? Animam vero a Verbo non separavit. Si enim mortuus est Dominus, imo quia mortuus est Dominus, mortuus est enim pro nobis in cruce, sine dubio caro ipsius expravit animam: ad tempus exiguum anima deseruit carnem, sed redeunte anima resurrecturam. A Verbo autem animam separatam esse non dico, latronis animae dixit: Hodie mecum eris in paradiso (Lc 23,43). Fidelem latronis animam non deseruit, et deserebat suam? Absit: sed illius ut Dominus custodivit, suam vero inseparabiliter habuit. Si autem dixerimus, quia ipsa se sumpsit, absurdissimus sensus est: non enim quae a Verbo non erat separata, a seipsa poterat separari.”

⁶⁰ Origenes, De principiis II,6,3 és 4-5, Vier Bücher von den Prinzipien, hrsg., übersetzt von H. Görgemann und H. Karpp, Darmstadt, 1976, 360,362,364,368. old.: „Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas hauisset animorum, alius tenuiore et exiliore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima, de qua dixit Jesus quia „Nemo aufert a me animam meam-, ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo dei et veritati ac luci verae, et tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus, sicut et apostolus his, qui eam imitari deberent, promittit, quia „qui se iungit domino, unus

„inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens” kifejezések emlékeztetnek Ágostonéra: „inseparabiliter habuit”. Már Órigenésznél szinte hitvallási formula: hinni kell, hogy Krisztusban volt értelmes emberi lélek (fuisse quidem in Christo humana et rationalis anima credenda est).

A *De principiis* gondolatait Ágoston Rufinus fordításából ismerhette, ismerte is. A hasonlóságok ellenére a fenti hely értelmezéséhez ez egy forrásként nem kielégítő. A Lk 23,43-at Ambrus is exegetizálja kommentárjában⁶¹, de felfogása teljesen eltérő Ágostonétól, mert a milánói püspök az istenség és emberség szétválását látja Krisztus halálában. Nüsszai Szent Gergelynél találunk sok helyet, amely hasonló Ágoston soraihoz. Nem tudjuk, ismerhette-e Ágoston Nüsszai Gergely *De tridui spatio* c. húsvéti beszédét, amely mögött természetesen hosszú homiletikus tradíció áll, de a legtöbb hasonlóság ezekkel a szövegrészletekkel fedezhető fel.⁶²

A megtestesülésben Isten változatlan maradt, az embert azonban jobbá tette: „Figyelj hát, mit tesz még hozzá Teremtőd és Tanítód, aki téged alkotott, és hogy tanítson, azzá lett, amit maga teremtett: mert emberré lett az, aki az embert teremtette; Isten azonban változatlan maradt, és az embert változtatta jobbá”.⁶³ Nüsszai Gergely *Antirrheticusában* olvassuk ugyanezeket a tételeket.⁶⁴

spiritus est”. Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere. Sed neque rursum anima illa, utpote substantia rationalis, contra naturam habuit capere deum, in quem, ut superius diximus, velut verbum et veritatem iam cesserat.Nam et „filius dei mortuus esse” dicitur, pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat; et „filius hominis” appellatur, qui „venturus in dei patris gloria cum sanctis angelis” praedicatur.....Quod autem dilectionis perfectio et meri affectus sinceritatis hanc ei inseparabilem cum deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit aut cum personae acceptione animae eius assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi ad eam prophetam dicentem: „Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te deus, deus tuus oleo laetitiae prae participibus tuis.”.....uta et fuisse quidem in Christo humana et rationalis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati.”

⁶¹ PL 15;1835C-1836A: „In quo vel professio gloriosa usque ad mortem se pro nostris descendisse peccatis (ergo nec ego erubescam fateri quod Christus non erubuit voce magna profiteri), vel evidens manifestatio contestantis Dei secessionem divinitatis et corporis...Clamavit homo divinitatis separatione moriturus. Nam cum divinitas mortis libera sit, utique mors esse non potuerat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est.”

⁶² Gregorii Nysseni Opera IX,1,290,291.292-93,294,304.old: „...ο γαρ εξουσιαν εχων και θειναι αφ εαυτου την ψυχην και αναλαβειν οτε εβουλετο εξουσιαν ειχεν ως ποιητης των αιωνων ουχι δουλευσαι δια εργων τω χρονω , αλλα ποιησαι κατα τα εργα τον χρονον.....πως εν τω αυτω χρονω τρισιν εαυτον ο κυριος διδωσι τη τε καρδια της γης και τω παραδεισω συν τω ληστη και ταις πατρωαις χειρσιν.....” Nem sokkal lejjebb Gergely is idézi a mondatot: „Még ma velem leszel a paradicsomban”. Kifejezetten állítja, hogy a halálban az istenség megtartotta kapcsolatát mind a lélekkel, mind a testtel. Az *Antirrheticusban* is számos helyen fejtegeti ezeket a kérdéseket: GNO III, 1,152-153: itt található a halál klasszikus definíciója: a lélek és a test elválása, az üdvösség Szerzője azonban nem vált el egyiktől sem, a testtel megállította a romlást, lelkével egyengette a lator útját a paradicsomba; 224-25: amely elemekkel az istenség egyesült, azokkal örökre megtartja egységét. Nüsszai Gergely a feltámadásnál nem feltételezi a lélek közvetítő szerepét, a lélek ugyanolyan rangú teremtmény- mégha szellemi természetű is- mint a test. Mind Jézus kereszthalála, mind a lélek közvetítő szerepének megítélésében Ágoston szinte végig ingadozó maradt, mint a lélek eredetének kérdésében is.

⁶³ Tract in ev. Io. 52,3: „Attende enim quid deinde subiungat creator tuus et magister tuus, qui te fecit, et ut te doceret factus est et ipse quod fecit; sed Deus incommutabilis mansit, et hominem in melius commutavit”.

⁶⁴ GNO III,1,223: „...ουδε γαρ επειδη ο θεος εν σαρκι εφανερωθη , σαρξ διεμεινεν. αλλ επειδη τρεπτον μεν το ανθρωπινον, ατρεπτον δε το θειον, η μεν θεοτης προς τροπην εστιν ακινητος, ουτε προς το κρειττον αλλοιουμενη ουτε προς το χειρον /το μεν γαρ χειρον ου παραδεχεται, το δε κρειττον ουκ εχει/.η δε ανθρωπινη φυσις εν Χριστω προς το κρειττον κεχρηται τη τροπη, απο του φθαρτου προς το αφθαρτον αλλοιωθεισα, απο του επικηρου προς το ακηρατον, απο του ολιγοχρονιου προς το αιδιον, απο του σωματικου και κατεσχηματισμενου προς το ασωματον τε και ασχηματιστον.”

„Krisztus iker-szubsztanciáját ismerjük el; az istenit tudniillik, amely alapján az Atyával egyenlő, az emberit, amely alapján az Atya nagyobb nála. A kettő azonban nem két, hanem egy Krisztus, nehogy ne Háromság, hanem négyesség legyen Isten. Ahogyan ugyanis az egy ember értelmes lélek és test, úgy az egy Krisztus Isten és ember, aminthogy ezért Krisztus Isten, értelmes lélek és test. Mindezekben Krisztust, és ezek mindegyikében külön is Krisztust valljuk. Ki az tehát, aki által a világ teremtődött? Krisztus Jézus, csak Isten formájában. Ki az, akit megfeszítettek Pontius Pilátus alatt? Krisztus Jézus, csak a szolgáló formájában. Ugyanígy mindegyikről külön-külön, amikből az ember áll. Ki nem maradhatott az alvilágban? Krisztus Jézus, de csak lelkében. Ki fog feltámadni három nap múlva, aki a sírban feküdt? Krisztus Jézus, de csak testben. Tehát mindezekben külön-külön is Krisztust kell mondani. Ám ez az összes nem két, három, hanem egy Krisztus. Ezért mondta tehát: „Ha szeretnétek engem, örülnétek, mert az Atyához megyek”, mert emberi természetének kell örülni azért, mert felvette az egyszülött Ige, hogy halhatatlanná alkotassék az égben és fenséges föld legyen, hogy a romolhatatlan por üljön az Atya jobbján.”⁶⁵

Amolyan „amalgám”-szöveg, amelyben a „gemina substantia” Ambrus kifejezése, de megtalálható Gregorius Elvirensisnél is a *De fide* c. traktátusában. Az „unus Christus...ne sit quaternitas, non Trinitas Deus”, „unus homo...anima rationalis et caro....unus Christus Deus et homo” mind megtalálhatók Ambrus *De incarnationis dominicae sacramento* könyvében. A „halhatatlanná lett az égben és felséges föld, hogy romolhatatlan por üljön az Atya jobbján.” Az apollinarizmus kizárásával vallja a feltámadott Krisztus megdicsőült emberségét. A test Atyával való egylényegűségét nem fogadja el, de hogy a feltámadás után az isteni dicsőségben van Krisztus teste, azt vallja.⁶⁶ Az Ambrussal való egyezés a feltűnő, de a tartalom túlmutat Ambrus írásain. Amíg a krisztológiát a szentháromságtan függvényeként kezeli, addig függ Ambrustól, amikor azonban a krisztológiai kérdések önállósulnak, már nem mondható. A „persona” fogalma mind jobban előtérbe kerül Ágostonnál, és a személyi egység kérdésének taglalásával automatikusan közelít a keletiek felfogásához, vagy a keletiek felfogásának mind behatóbb ismerete eredményezte nála az érdeklődés eltolódását a személyi egység kérdései felé?

A *redditus animae* és *dilatatio animae* modellje Ágostonnál számos helyen feltűnik. Szentírási és filozófiai elemek váltakoznak a következő szövegekben: „Mondd meg nekem, kérlek, hogyan mész önmagadhoz? Csak nem hagytad el magadat, hogy eljőjj hozzánk? Főként, hiszen nem is magadtól jöttél, hanem az Atya küldött téged? Mert azt tudom, hogy kiüresítetted önmagadat, de amiért felvetted a szolgálalokat (Fil 2,7), nem azért volt, mert az Isten formáját vagy azt, amelyhez visszatérsz, elvesztetted, vagy amit kaptál, azt veszi-

⁶⁵ Tract in ev .Io. 52,3: „Agnoscamus geminam substantiam Christi; divinam scilicet qua aequalis est Patri, humanam qua maior est Pater. Utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus: ne sit quaternitas, non Trinitas Deus. Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro, sic unus est Christus Deus et homo: ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis et caro. Christum in his omnibus, Christum in singulis confitemur. Quis est ergo per quem factus est mundum? Christus Jesus, sed in forma Dei. Quis est sub Pontio Pilato crucifixus? Christus Jesus, sed in forma servi. Item de singulis, quibus homo constat. Quis non est derelictus in inferno? Christus Iesus, sed in anima sola. Quis resurrecturus triduo iacuit in sepulchro? Christus Iesus, sed in carne sola. Dicitur ergo et in singulis Christus. Verum hoc omnia non duo, vel tres, sed unus est Christus. Ideo ergo dixit, Si diligeritis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem: quia naturae humanae gratulandum est, eo quod sic assumpta est a Verbo unigenito, ut immortalis constitueretur in caelo atque fieret terra sublimis, ut incorruptibilis pulvis sederet ad dexteram Patris.”

⁶⁶ Párhuzamokként lehet említeni Nazianzoszi Szent Gergely Or. 40,46-ot PG 36;424B-C. Nüsszai Szent Gergely-nél az *Antirrheticusból*: GNO III,1,204,14-30; 202,3 kk.; 222,1-15; 230,1 kk.

tettet el: mégis eljöttél, nem is csak a testi szemekig, hanem eljöttél egészen az emberek kezéig. Hogyan, ha nem a testben? Ez által jöttél, maradva ott, ahol voltál, ezáltal jutottál vissza oda, el nem hagyva azt a helyet, ahonnan jöttél. Ha tehát ezáltal jöttél és tértél vissza, akkor semmi kétség, ezáltal nemcsak számunkra vagy az, ami által hozzád jutunk, hanem magadnak is, amely által jössz és visszatérsz, az út lettél. Mert mentél ahhoz az élethez, amely magad voltál, továbbá ugyanazon testedet a halálból átvezetted az életbe. Mert hiszen más valami Isten Igéje, más valami az ember; ám „az Ige testté lett”, azaz emberré. Nem más tehát az Ige, nem más az ember személye, mert mindkettő az egy személy Krisztus; és ezért, amint a test meghalt, Krisztus halt meg; és amikor a testet eltemették, Krisztust temették el, (így hiszük ezt szívünkben megigazulásunkra, így valljuk ajkunkkal üdvösségünkre (Róm 10,10); így testtel jön a halálból az életre. És mivel Isten Igéje Krisztus, Krisztus az élet. Így bizonyos csodálatos és kimondhatatlan módon, aki soha nem tette le vagy veszítette el önmagát, önmagához tért vissza.⁶⁷ Eljött tehát, amint már mondatott, a test által Isten az emberekhez, az igazság a hazugokhoz: mert Isten igazmondó, viszont minden ember hazug (Róm 3,4). Akkor tehát az emberektől elvette, és ott, ahol nem hazudik, testét felemelte; ugyanő, mert „az Ige testté lett”, önmaga által, azaz teste által, az igazsághoz, amely ő maga maradt.”⁶⁸

Igen szép meditatív, szinte imaszerű szöveg, amely Ágoston legszemélyesebb gondolatmenetét adja elő a hallagatóság előtt. A szövegben a *Christus una persona* kijelentés már annyira khalkhedonianus, hogy nem vezethető le a kortárs vagy korábbi latin teológusok írásainak ismeretéből. A szöveg alkalmasan illusztrálja, miként maradtak meg újplatonikus minták az egyházatya gondolkodásában, mint a *regressus animae* eszméje. A Fil 2,7 és a Jn 1,14 már a *Vallomások* VII.-ben is egymás mellett szerepelt. Felismerhetők az *Epistola ad Cledonium* tételei, mint „Aliud Dei Verbum”, „aliud homo”, „alia Verbi, alia hominis persona”, amelyek megfelelnek az „allon kai allon”, az „allosz kai allosz” megkülönböztetésnek.

Nem is keresünk párhuzamot görög kortársak, vagy korábbi szerzők műveiben a következő szöveghez, amelyben Ágoston a személyi egység kérdését érinti. Itt biztosan lehagyta latin kortársait: „A Háromságban egyedül a Fiú vette fel a szolgálakot, amely forma nála a személyi egységbe befogadtatott, vagyis, hogy Isten Fia és az Emberfia egy Krisztus legyen; nehogy ne Háromságot, hanem négyességet hirdessünk, ami távol legyen tőlünk.

⁶⁷ Vö. Plótinosz, Enn., V,1.

⁶⁸ Tract in ev. Io. 69,3: „Dic mihi, obsecro, quomodo vadis ad te. Numquidnam ut venires ad nos relinqueras te: maxime quia non a teipso venisti, sed Pater te misit? Scio quidem quod te exinanisti; sed quia formam servi accepisti (Phil 2,7), non quia forma Dei vel ad quem redires demisisti, vel quam reciperes amisisti: et tamen venisti, et non solum usque ad carnales oculos, verum etiam ad manus hominum pervenisti. Quomodo nisi in carne? Per hunc venisti manens ubi eras, per hanc redisti non reliquens quo veneras. Si ergo per hanc venisti et redisti; per hanc procul dubio non solum nobis es qua veniremus et redisti; per hanc procul dubio non solum nobis es qua veniremus ad te, verum etiam tibi qua venires et redires, via fuisti. Cum vero ad vitam, quod es ipse, isti: eamdem profecto carnem tuam de morte ad vitam duxisti. Aliud quippe Dei Verbum est, aliud homo: sed Verbum caro factum est, id est homo. Non itaque alia Verbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque est Christus una persona: ac per hoc quemadmodum caro cum mortua est, Christus est mortuus; et cum caro sepulta est, Christus est sepultus (sic enim corde credimus ad iustitiam, sic ore confessionem facimus ad salutem (Rom 10,10); ita cum caro a morte venit ad vitam. Christus venit ad vitam. Et quia Verbum Dei Christus est. Christus est vita. Ita miro quodam et ineffabili modo, qui nunquam demisit vel amisit semetipsum, venit ad seipsum. Venerat autem, ut dictum est, per carnem Deus ad homines, veritas ad mendaces: Deus enim verax, omnis autem homo mendax (Rom 3,4). Cum itaque ab hominibus abstulit, atque illuc ubi non mentitur, carnem suam levavit; idem ipse, quia Verbum caro factum est, per seipsum, id est per carnem, ad veritatem, quod est ipse remeavit.”

Ezért a két természetből egy személy áll össze, az isteniből és az emberiből, néhányszor aszerint beszél, ami szerint Isten, mint a hely, ahol mondja: „*Én és az Atya egy vagyunk*” (Jn 10,30), máskor aszerint, hogy ember, mint azon a helyen: „*Mert az Atya nagyobb nálam*” (Jn 14,28). Azt, hogy mondatát hogyan kell venni, most nem vitatom: „*Magamtól semmit sem tehetek, ahogyan hallom, úgy ítélek.*” De a Szent Lélek személyében mondottak vesszük amit mond: „*Nem magamtól beszélek*”, hanem ahogyan hallja, úgy beszél; mivel benne (a Szent Lélek személyében) nincs két különböző, az istenség és az emberség, vagy bármely más további teremtményi substantia, amiből nagy nehézség támad.⁶⁹ Ágoston szövegében ki kellett emelnünk az „*ex duabus substantiis*”-t, amely a két természet szoros, szinte monofizita egységét érzékelteti. Még nem lehetett tudatos nála, hogy majd 451 után ez lesz tipikus monofizita formula. Az orthodox formula így szólt volna: „*in duabus substantiis.*” Az bizonyos, hogy Ágoston soha nem lett volna monofizitá.

A *Tractatus in Ioannem* utolsó előtti homiliájában mondja: „*Am ezáltal, mikor szenvedése példája megelőzte, ki ne látná, hogy a pásztoroknak a pásztor utánzásával kell hozzá ragaszkodni, ha őt még sok juh is utánozta, az egy pásztor alatt az egy nyájban, és a pásztorok maguk is juhokká váltak? Mert mindazokat juhává tette, amely mindenkiért szenvedett, mert hogy mindannyiunkért szenvedhessen, juhá lett.*”⁷⁰ A kifejezés „*pastor ovis est factus*” forrásokról árulkodik, és ebben az esetben ezt nem találjuk latin szerzőknél, még a görögöknél is ritkán. Annak ellenére, hogy a jó Pásztor parabolája sokat exegetizált szöveg volt az ókeresztény egyházban.⁷¹ A példabeszédet exegetizálta Jeromos is,⁷² Jeruzsálemi Szent Kürillosznál⁷³ is megtaláljuk magyarázatát. Irenaeus *Adversus Haereses* I, 16,1-2 a szöveg gnosztikus exegéziséről számol be, amely szerint az egyház-test összegyűjtéséről van szó a parabolában. A fő és a tagok egyesítésének eszméje ez, amely megtalálható pl. Nüsszai Szt. Gergely „*Akkor a Fiú is aláveti magát annak*” c. traktátusában. Ágoston a *Tractatus in Joannem* 46,3-ban is beszél a bárány-pásztorról, anélkül, hogy szorosabban az Ige emberré válására értené. Amikor az „*idem*”, az „*idem ipse*” sokszor előfordul szövegeiben, akkor krisztológiai szakszövegről van szó.⁷⁴ Szent Ambrus a Lukács-evangéliumhoz írt kommentárjában exegetizálta a szöveget.⁷⁵ Ez az értelmezés azonban nem mutat különösebb hasonlóságot Ágostonéval. Tudomásunk szerint erre a szoros krisztológiai értelme-

⁶⁹ Tract. in Io. 99,1: „*Solus quippe in Trinitate Filius formam servi accepit, quae forma illi ad unitatem personae coaptata est, id est, ut Filius Dei et filius hominis unus sit Iesus Christus; ne non Trinitas, sed quaternitas praedicetur a nobis, quod absit a nobis. Propter quam personam unam ex duabus substantiis divina humanae constante, aliquando secundum id quod Deus est loquitur ut est illud, quod ait: „Ego et Pater unum sumus” (Jn 10,30), aliquando secundum id quod homo est, sicuti est illud, „Quoniam Pater maior est” (Jn 14,28): secundum quod accepimus esse ab eo dictum et hoc unde non disputo: „Non possum a meipso facere quidquam: sicut audio, iudico”. In persona vero Spiritus Sancti quomodo accipimus quod ait, „Non enim loquetur a semetipso”, sed quaecumque audiet, loquetur; cum in ea non sit alia divinitas, alia humanitas, vel alterius creaturae cuiuscumque substantia, magna exoritur difficultas.”*

⁷⁰ Tract in ev. Jo. 123,5: „*ipse ...ovis est factus*”.

⁷¹ Origenes, Hom in Gen II,5; IX,3; XIII,2; In Num XIX,4; In Ez IV,6; In Ierem. frgm. 28; In Lev VII,2; In Jo ev.comm. X,35-37.

⁷² PL 26,505A-C.

⁷³ Kat 15,25, Összes művei, Budapest, 1995, 177. old.

⁷⁴ A problematikához: F. Nikolasch, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter*, Herder, Wien, 1963, 155-187; R. M. Hübner: *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leiden 1974, 125, kk. 290. kk.

⁷⁵ Exp. Evang. sec. Luc. lib.VII. 15,209-210: PL 15;1755D-56A: „*Gaudeamus igitur, quoniam ovis illa quae perierat in Adam, levatur in Christo. Humeri Christi, crucis brachia sunt. Illuc peccata mea deposui, in illa patibuli nobilis cervice requievi.. Ovis illa genere est una, non specie: „Omnes enim unum corpus sumus, sed multa membra” (1 Kor 10,17).....Dives igitur pastor cujus omnes nos centesima portio sumus....*”

zésre a görög patrisztikában is egy példa van: Nüsszai Szent Gergely *Antirrheticusa*. Az egyházatyja ezt mondja: ο αναλαβων εφ εαυτου το προβατον ποιμην και δι εκεινου φθεγγομενος και προβατον εστι και ποιμην. εν μεν τω αναληφθεντι προβατον; εν δε τω ανειληφоти ποιμην.⁷⁶

Véggkövetkeztetés

A terjedelmes tanulmányban arra tettünk kísérletet, hogy Szent Ágoston krisztológiai nézeteinek forrásai után nyomozzunk, nem arra, hogy kinyomozzuk. Az utóbbi évtizedekben számos erőfeszítés történt arra, hogy a hippoi püspök splendid isolation-ját valamelyest feloldják. Az ma már világos, hogy ő maga is vágyott görög kortársai nézeteinek megismerésére. Ebben látszólag nem kielégítő görög tudása gátolta. Nem téveszthető szem elől, hogy Ágoston tanult görögül, az más kérdés, hogy élvezte-e gyermekként ezeket a tanulmányokat. További kérdés: ha beszélni nem is tanult meg görögül, azért olvasni nem tudhatott-e, legalább szótárral? Ma mindenki inkább erre a feltételezésre hajlik. Biztosan nem Homéroszt olvasott, hanem a Septuagintát – ez viszont biztos tény –, esetleg szótárral. Filozófiai és teológiai szövegeket szótár segítségével minden további nélkül megértett. Különben meglehetősen furcsa kép alakul ki előttünk: a görögül nyilván beszélő Ambrus sokkal vázlatosabb filozófiai kérdések tagalálásánál, mint – az általános felfogás szerint – Ambrus-tanítvány Ágoston. Nem tudjuk, hogy 413 után – a pelagiánus vita kezdete – mennyire tanult meg görögül. Krisztológiai szövegeinek átvizsgálása – amely messze nem kimerítő még – azt megmutatta, hogy már 396-ban lehetősége volt sokkal alaposabban tájékozódni szakkérdésekben – az apollinarizmusra gondolunk – amelyek túlmutatnak a feltételezhető latin források keretén. Vizsgálódásunk gerincéül azért választottuk a „legszakszzerűbb” területet, az apollinarizmust, mert ez valójában keleti tévtanítás volt, ennek ellenére Ágoston legalább olyan tájékozottságot mutat a kérdésekben, mint keleti kollégái. A tájékozottságon túl fontosnak tartjuk a formulázást. Ambrus, talán éppen görög tudása biztonságának árnyékában, szabadabban fogalmaz. Ágostonnál szinte terminológiai aggályosságot találunk. Szövegei sokkal jobban megfelelnek a görög szövegeknek, mint akár a göröggel szuverén módon bánó Jeromosnál is. Az bizonyos: Ágoston mindig jobban különböztetett a lényeges és lényegtelen között, mint a sokféle tudásával néha hivalkodó Jeromos.

Szent Ágoston krisztológiai formulázásaiban nem Rufinus, nem Jeromos fordításainak terminológiájára bukkanunk, hanem szinte önálló formulázásokra, amelyek görögül tudó latin elődeinél nem találhatók meg. Epiphániosz *Anakephalaiósziszáról* maga Ágoston tett említést. Aranyszájú Szent János beszédeinek gyűjteménye latin fordításban és görög kéziratban is rendelkezésre állt a hippoi püspöki könyvtárban. Ezeket Ágoston használta, érvelt a görög szöveggel is. Ennek a könyvtárnak görög kódexállományát sajnos nem ismerjük. Nagyon valószínűnek látszik, hogy Szent Ágoston, mint tette a *Vetus Latina* szövegek esetében, melyeket mindig a vasárnapi liturgikus felolvasás előtt összehasonlított a Septuaginta szövegével, ugyanígy tett a teológiai értekezések latin fordítása esetében.

⁷⁶ GNO III,1, 152,29.

Fel kell idéznünk azonban egy különös mozzanatot. A *Vallomásokban* Ágoston a híres helyen azt mondja: „Megkérdeztem a tengert, ...azt felelték: Ő teremtett minket...”,⁷⁷ amely helyet érdemes összehasonlítani Jeruzsálemi Szent Kürillosz Katekéziseinek szövegével.⁷⁸

Honnan ez az egyezés Ágoston *Vallomásainak* és a jeruzsálemi katekézisek szövege között?

Az ma már nyílt „titok”, hogy ezek a katekézisek utat találtak Nyugat és Kelet felé, mert elhangzásukkor szimultánban tolmácsolták szír és latin nyelvre. Következésképpen lejegyezhetők ezeket, és ismertté válhattak Nyugaton. A jeruzsálemi katekézisek tehát eljuthattak Nyugatra Ambrus közvetítése nélkül. Ambrus *De mysteriis* és *De Sacramentis* c. műveiben hiába keresnénk a hidat. Egyébként Ágoston nagyon is jól tudta, hogy a Jeruzsálemet megjárt zarándokok mennyire akarták alakítani a helyi liturgiát a Jeruzsálemben látottakhoz.

Homiletikus, anyagának – *Tractatus in Joannem* – szűrőpróbaszerű vizsgálata mutatja, nem azt, ami kéziratban volt előtte, hanem azt, ami állandóan fejében volt, aminek alapján így-úgy formulázta a lényeges kérdéseket. Még több érintkezési pontot találunk a görög patrisztikával, ha az egyházatya ünnepeken mondott beszédeit vizsgáljuk át. Ezek a formulázások semmiképpen sem tekinthetők Szent Ambrus formulázásai felidőzésének.

Egy körülményt érdemes megjegyezni, amikor Ágoston görög nyelvi ismereteiről beszélünk. A görögül vitathatatlanul jól tudó Jeromos *De viris illustribus* c. művét nem maga fordította görögre, hanem barátja, Antiochiai Euagriusz – Athanasziosz Vita Antonii-jának latinra fordítója – készítette el a görög verziót.

Ami pillanatnyilag rejtély marad: eddig mindig Nazianzoszi Szent Gergely és Ágoston szövegeinek szó szerinti egyezésére figyelt a kutatás. Ez valójában nem különös. Mert Nazianzoszi Cledonius- levelei is a *Tomus-Damasi*-t használták. Az igazi kérdést a Nüsszai Szent Gergely szövegeivel való egybecsengés jelenti. Ezeket senki sem fordította latinra tudomásunk szerint, de miért zárunk ki annak lehetőségét, hogy Ágoston kappadokiai származású elődje, Valerius, ne tartogatott volna könyvtárában néhány görög művet?

Az mai ismereteink alapján elmondható, hogy Szent Ágoston tudatosan kereste a lehetőségeket, hogy a görög teológusok műveivel megismerkedjen, főként a kortársakéival. Ő maga egységben kívánt lenni keleti kollégáival, erre az egységre tudatosan törekedett. Ez a szándéka valójában fontosabb annál a kérdésnél is, hogy mennyire tudott görögül vagy mennyire nem.

⁷⁷ Vö. *Vallomások* X,9 és XI,6.

⁷⁸ Kat 11,11. Jeruzsálemi Szent Kürillosz *Összes művei*, Budapest, 1995, 110. old.

A
Communio

Nemzetközi Katolikus Folyóirat

negyedik éve jelenik meg magyarul,
tájékoztatva a teológiát művelőket
és érdeklődőket a világegyház
teológiai életéről, színvonalas,
egyházhű tanulmányok fordításaival.

Előfizethető egy évre 320 Ft-ért a
szerkesztőség címén,
ahol az előző évfolyamok számai is
megrendelhetők.

Communio Alapítvány

1053 Budapest V.,
Papnövelde u. 7.

A JEL Kiadó könyvajánlata

Ókeresztény örökségünk sor. I-IV. kötete
Egyházatyák beszédei: Krisztus ünnepekre —
I. Karácsonyi ünnepkör 350 Ft
IV. Apostolok, vértanúk ünnepeire 620 Ft
Diakónia, diakonátus, diakónus 600 Ft
Verses Szentírás vagy Biblia 2600 Ft
(Az Ó- és Újszövetség története)
Hitoktatói, illetve nevelési könyvek:
P. Ranwez: A kisgyermek vallási nevelése 248 Ft
*K. Tilmann: Hogyan beszéljünk
a családban Istenről?* 226 Ft
Kelemen Erzsébet: A szent zene és a hitoktatás 280 Ft
*Nagy Z.: Szeretetre születünk
(Tizenéveseknek erkölcsstanként)* 380 Ft

Várható újdonságaink
Csanád Béla: Vasárnapról vasárnapra „B” év
Ványó László: Az ókeresztény művészet szimbólumai
Ványó László: Az ókeresztény egyház irodalma
(első kötet)
*J. Daniélou: Az angyalok és küldetésük
az egyházatyák szerint*

**PILINSZKY JÁNOS KÖNYVESBOLT és
ANTIKVÁRIUM**

1081 Budapest Kiss József u. 2/a.

Tel./Fax: 314-22-00

Nyitva: 10-18 óráig, pénteken 10-17 óráig.

**Rendelje meg
az Új Ember
1997-es naptárait!**

Új Ember falinaptár	12,- Ft
Új Ember zsebnaptár (négyféle színben)	130,- Ft
Új Ember asztali naptár (A/5 méretben)	120,- Ft
Új Ember Kalendárium	240,- Ft

CÍMÜNK:

Új Ember Könyvesbolt,
1053 Budapest, Ferenciek tere 7-8.
(Kárpátia-udvar) Tel.: 117-3933

Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismeretések és hírek találhatók a Fakultás életből. Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:

Márton Áron Kiadó

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 168-9527,

Fax: (36-1) 168-9869

Előfizetési díj: külföldről:
16 USD/év.

Magyarországról: 400 Ft/év

XERAVITS GÉZA

A קוּרָא fogalma és dualisztikus értelmezése a qumránai szövegekben

I.

A holt-tengeri tekercsek által ránk hagyományozott szövegek – úgy korukat, mint (sok szempontból) tanításukat illetően – sajátos, köztes helyet foglalnak el Izrael szellemtörténetében, az Ószövetség zsidó gondolkodásmódja, és az Újszövetségnek a jézusi tanításban gyökerező és a születő egyház által egységes doktrínává foglalt *novumának* határmesgyéjén.

Természetesen, nem mondhatjuk azt semmiképp, hogy e szövegek mintegy közvetítő szerepet töltenek be az Ószövetség irányából az Új felé, hiszen a kereszténység nem Qumránban fogant – amint vélték azt a vonatkozó kutatás kezdeteikor még komoly tudósok is¹ –, az viszont nem hagyható figyelmen kívül, hogy a hely, amelyben a tekercsek és az Újszövetség korpuszai létrejöttek (és bizonyos mértékben a kor is) hasonló – Palesztína és a Krisztus születése körüli bő két évszázad–, és hogy a két csoport szoros, de oldalági rokonságban áll egymással, amennyiben egyaránt besorolhatóak a fogságból hazatért, majd

¹ Így például elég csak a francia *André Dupont-Sommert* említenünk, aki a tekercsek számos adatával *genuin* kapcsolatba óhajtotta hozni Jézus élete történetének eseményeit, illetőleg a jánosi és páli teológia több fontos témáját (ld. elsősorban *Le Maître de Justice fut-il mis à mort?*, *Vetus Testamentum* 1 [1951], pp. 200-215, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, *Nouveaux aperçus...* Paris, 1953), avagy az elmúlt tíz év talán – mellesleg joggal – legtöbbit támadott qumrán-kutatóját, a leleteket a Jakab féle zsidókeresztény ősegyház antipaulinus tevékenysége eredményének tartó *Robert Eisenmant*. A Prédikátor szerzőjének persze most is beigazolódnék szentenciája, azaz nincsen semmi új a nap alatt, ha felidézük, hogy *E. Renan* már a múlt század végén nem tartotta másnak a kereszténységet, mint „jól sikerült esszénizmusnak” („*Le christianisme est un essénisme qui a largement réussi*”, *Histoire du peuple d’Israël*, tome v, Paris, 1893, p.70), és hogy a kutatás a tekercsek mögött meghúzódó közösséget leginkább az esszénusokkal tartja azonosíthatónak (a közösség azonosítását illető két legfőbb, egymással szembenálló *kurrens* elképzelés friss és közérthető összefoglalásai: *L. H. Schiffman*, *The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect* és *VanderKam*, *J. C. The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Sadducees?*, in: *Shanks, H.*, (ed.), *Understanding The Dead Sea Scrolls*, London, 1992, pp.35-49 és 50-62).

részben hellenizálódó, részben pedig a nemzeti eszményekben identitástudatát kereső zsidóság apokaliptikus, valamint-aszíd körei örökösének vonulatába.² A qumrâni közösség kéziratosa hagyatéka ennél fogva elsősorban úgy jelent segítséget, és ad háttérinformációt az Újszövetség kutatója számára, hogy első kézből származó adatokat nyújt a jézuskori zsidóság szellemi palettájának egy olyan szegmentumáról, amely gyökereit ugyanazon forrásba eresztí, mint a kezdeti kereszténység eszmerendszere, benne így ez utóbbival párhuzamos, illetőleg ettől eltérő fejlődési vonalakat figyelhetünk meg, továbbá világossá teszik számunkra, mi volt a kor gondolkodásában az, amit Jézus, és nyomában első tanítványai megőrzésre méltónak ítélték, és mi az, amit nem tartottak az új szintézisbe inkorporálhatónak.

Tárgyalásunk kezdetén rövid kitekintést eszközlünk a מרחק őszövetségi használatára, majd maguknak a tekerceknek vesszük elemzés alá tanuságát.

II.

Az Ószövetségi Szentírás lapjain a מרחק igen változatos jelentéstartalommal szerepel. Először is egy természeti-meteorológiai jelenség leírásának terminológiájába tagozódik, amennyiben a fúvó szelet jelenti. Így lehet hatalmas erővel romboló szélvész (Ez 27,26 és Zsolt 48,8³ Ez 13,13 és Zsolt 148,8⁴), lehet éltető jelenség, mely a mezőgazdasághoz elengedhetetlen esőt hozza meg a földnek (Jer 135,7, Jer 10,13; 51,165 és 1 Kir 18,4⁵), valamint szerepelhet a mindennapi életben kifejtett hatásaitól függetlenül szemlélve, mint teofániát kísérő, de pusztán természeti megnyilvánulás (1 Kir 19,11). Legérdekesebb talán a bűnbeesés történetének enigmatikus מידה דורר szókapcsolata (Tér 3,8), amellyel kapcsolatban megoszlik az exegéták véleménye, hogy vajon főnevet, avagy igei *infinitivus constructus* kell-e látnunk benne,⁶ az azonban bizonyos, hogy a teremtett világ fizikailag leírható részéhez tartozó valóság.

Ezzel rokon jelentésű a fogalom azon esetekben, amikor fízológiai értelmet hordoz, mint emberi lélegzet. Jelen lehet a teremtés kontextusában (Tér 6,37), avagy ennek mintegy ellentétéként, a halál összefüggésében (Jób 34,14, Préd 12,7). Ugyanígy használható a harag indulatának kifejezésére (pl. Bír 8,3), valamint az ember egyéb benső diszpozícióira is. Itt már a fogalom jelentésének igen nagy horderejű bővülését detektálhatjuk, amennyi-

² Az Újszövetség palesztinai mátrixának kutatását illetően igen nagy az amerikai jezsuita, *Joseph A. Fitzmyer* érdeme (vonatkozó korai cikkei megjelentek összegyűjtve: *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London, 1971, legújabb tanulmányainak egyike: *The Qumran Scrolls and the New Testament After Forty Years, Revue de Qumrân* 49-52 [1988 – *Mémorial J. Carmignac*], pp. 609-620).

³ מרחק קרם – a keletről jövő szél, amely veszélyessé teszi a hajózást a Földközi-tengeren, továbbá Ex 14,21, ahol a Vörös-tenger kiszáritásakor az isteni cselekvés eszköze.

⁴ A מרחק טרה idióma részeként, ahol szemantikailag is a legegységelműbb a vihar fogalmával való közöstermészettség.

⁵ Ez utóbbi helyek költőileg legpontosabb feldolgozásához ld. a 11QPsa Creat szöveg által ránk hagyott változatot (vö. *Xeravits G*, *Notes sur le 11QPsa Creat 7-9 és Hímnusz a Teremtőhöz Qumrânból*, megjelenés előtt).

⁶ Utóbbi –megjegyzendő, kisebbségi– véleményen van pl. *Umberto Cassuto, A Commentary on Genesis*, vol. i, Jerusalem, 1961, p.153, a kérdés összefoglalásához ld. *Henri Cazelles, Prolegomènes à une étude de l'Esprit dans la Bible*, in: *Von Kanaan bis Kerala, Fschr. J.P.M. van der Ploeg, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn*, 1982, p.85.

⁷ *A Bibliikus Teológiai Szótár* 1181. kolumnája súlyos hibát ejt, amikor ezen helyhez megfelelő distinkció nélkül rendelí hozzá Gn 2,7-et, ahol nem a מרחק, hanem a נשמה szerepel. A két fogalom, főleg e fízológiai síkon, ugyan rokon értelmű, mint ezt a Jb 33,4 parallelizmusa is mutatja, eredetükben, és különösen jelentés-fejlődésükben azonban mindenképp különböznek egymástól.

ben értelme a külsődleges, széllel, fújással, lélegzéssel kapcsolatos síkról⁸ belső fórumra tevődik át, az indulatokéra –amelyek hatása megfigyelhető a lélegzés megváltozásán (!)– és ebből következően az ember –mai szóval élve– pszichés (bár az igazán helyes fogalom az lenne: *pneumatikus*) állapotára. Ha pedig valakinél e téren a megszokottól való eltérés mutatkozik, akkor azt az Ószövetség gondolkodásmódja szerint megint csak רוח okozza, de olyan, amelyik független az adott ember személyiségétől.

Ezeknek a lelkeknek két típusa lehet. Amelyik zavart okoz az emberben, az rossz lélek, רוח הר שר (pl. a Saul háborodottságát elbeszélő történetek). Sok negatív érzéshez társítottak így „lelket”, és ezen fogalmak legtöbbje mögött valóban egy kívülről jövő hatás képzelete tételezhető,⁹ melynek küldője igen sokszor Yahwe, így Saul esetében, míg máskor a történetek nem foglalkoznak azzal, honnan való az illető lélek.

A másik típus jó lélek, és mindig az Örökkévalóhoz kapcsolható. Ez egyrészt közös minden emberben, mint az élet princípiuma (ld. a Ter 6,3 רוחי-jának Istenre utaló *suffixumát*), másrészt megnyilvánulhat egyes kiválasztottaknak szóló, különleges adományként is, így a bírák felett ott nyugszik Yahwe Léleke,¹⁰ Sámsonra rászáll a Lélek.¹¹ Ugyanezen Lélek tölti el felkenésükkor a királyokat is,¹² és pontosan a tökéletes felkenés gondolatából kiindulva, a Messiás felett is ott lesz majd az őt küldő Isten Lelke.¹³ Meglepő ugyanakkor, hogy a klasszikus prófétaság viszonylag keveset utal a Lélek jelenlétére, ennek oka talán a királysággal szembeni ellenérzésük lehet, ami miatt nem óhajtottak explicite magukra alkalmazni egy a királyi felkenés terminológiájával oly szoros kapcsolatban álló fogalmat. A fogság után viszont, Aggeus ígéhirdetésében, a Lélek adománya közösségi dimenziókat ölt, úgy nyilvánulva meg, mint amit a népe között jelenlévő Isten feltétel nélkül áraszt, hogy megerősítse a templomot újjáépítő közösséget.¹⁴ Az Isten Lelkével kapcsolatban a legfontosabb talán azt megjegyezni, hogy – szemben a keresztény teológiával – az Ószövetség szintjén sosem szemlélik önálló entitásként, működése elválaszthatatlan az őt Küldőtől, akinek az ember és az üdvösség történetében rendre megnyilvánuló ereje általa nyer kifejeződést.

Láthattuk tehát, hogy az Ószövetség szóhasználatában a lélek fogalma három fő értelmezési horizonton helyezkedhet el:

a) mint természeti és fiziológiai jelenség, ez utóbbiként mint az ember személyalkotó tényezője,

b) mint az emberben működő, és személyiségét befolyásoló külső eredetű erő,

c) mint Isten Lelke, amely által szuverén módon cselekszik az üdvtörténetben.

⁸ A fogalom eredete *Cazelles op.cit.* szerint: „*le sens premier est l'espace. L'air n'est qu'occasionnellement l'air agité, vent ou souffle; la racine est d'ordre spatial*” (p.90).

⁹ Így Nm 5,14: רוח קנאה, Oz 5,4: רוח זעם, Zk 13,2: רוח השמאה, és még sorolhatnánk.

¹⁰ יתהי עליו רוח יהוה: Bír 3,10.

¹¹ ותצלח עליו רוח יהוה: Bír 14,6.19; 15,14 stb.

¹² ותצלח רוח יהוה אל דוד: 1Sm 11,6 és 1Sm 16,13.

¹³ Elég talán csak Izajás 11. fejezetének listájára gondolni, a Messiás által bírt isteni adományok felsorolására, avagy a Tritó-Izajásnál olvasható küldetés-elbeszélésre, a רוח és a משה ige szoros párhuzamba állítására:

רוח אדני יהוה עלי

יען משה יהוה אתי

יען לברך עמים שלחני

etc.

ami különösen az őskereszténység általi Jézusra alkalmazásában nyeri el teljes értelmét.

¹⁴ רוחו עמדת בתוכם אל תיראו: Ag 2,5.

III.

A lélek-fogalom elsődleges közösségbeni használata elválaszthatatlan dualizmusuktól.¹⁵ Leginkább szembeötlő ez az egyik legkorábban napvilágra került, és mind méretében, mind tartalmában a legfontosabbak közé tartozó tekercsen, a Közösség Szabályzatán (1QS).¹⁶

iii.17. והואה ברא אנוש לממשלת

18. תבל וישם לו שתי רוחות להתהלך במ ער מועד פקודתו הנה רוחות

19. האמת והעול

És Ő teremtette az embert, hogy uralkodjék a földön. És kétféle lelket helyezett belé, hogy azok szerint járjon, egészen a számonkérés idejéig. Íme lelkei¹⁷ az igazságnak és az elvetemültségnek.

Megjegyzések a szöveghez: A Szabályzat jelenlegi, kezünkben lévő szövegének kialakulása hosszú folyamat gyümölcse.¹⁸ Mivel az 1QS jelzetű tekercs másolása paleográfiai megfontolásokból Kr.e. 125 és 75 közé datálható,¹⁹ eddigre el kellett nyernie általunk ismert formáját. Ez a részlet nem tartozott hozzá a mű alapállományához, a iii.13–iv.26 híres paszszusa (a két lélekről szóló Instrukció), a tekercs első négy kolumnájának egészével együtt későbbi, redakcionális hozzáadás. Önmagán belül sem mutat osztatlan egységet, hiszen legalább három részre bontható tovább.²⁰ Az általunk idézett három sorban is felfedhető két eredetileg különböző eredetű szakasz határa, amely a 18. sor elején, a תבל kifejezés után húzódik.²¹

¹⁵ Licht, J., An Analyse on the Treatise on the Two Spirits in DSD, *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), pp.88-101.

¹⁶ M. Burrows – J.C. Trever – W.H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. II, fasc. 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, New Haven, 1951 és W.H. Brownlee: *The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and Notes* (BASOR Supplementary Studies 10-12), New Haven, 1951.

¹⁷ A qumráni szövegekben a nőnemű מרר-ot néha hímnemű *pluralis constructussal* találjuk, jelen esetben azonban a nőnemű forma nem tesz lehetőséget arra, hogy *grammatikai* alapon eldöntsük, vajon *absolutust* avagy *constructust* kívánt a szerző alkalmazni. J.L. Duhaime, L'Instruction sur les Deux Esprits et les interpolations dualistes à Qumrân (1QS III,13-IV,26), *Revue Biblique* 84 (1977), p.579 az előbbi mellett foglal állást (*Voici les esprits: la vérité et la perversion*), valószínűbb azonban a kutatók többségi véleménye, ld. pl. P. Guilbert, in: J. Carmignac (ed.), *Les textes de Qumran*, tome i, Paris, 1961, p.32: *Voici (quels sont) les esprits de fidélité et de perversité*, annál is inkább, mert számos, nyelvtanilag is biztos helyen (*masculinum* használata) egyértelmű a birtokforma használata, hogy csak egy olyan példát hozunk, ami az 1QS egy igen közeli irodalmi rétegében szerepel: iv.23 – לשש חמ ישר שברי. de a kontextus nyilvánvalóvá teszi ugyanezt a *femininumok* legtöbbszörénél is, így pl. 1QS iii.25 – כ□ב רש השער זרב. A *status absolutus* ráadásul határozott névelőt igényelne, ami viszont jelen van a szerkezet két *nomen rectumánál* („It [the article] is used with abstract genitive nouns to give a determinate meaning to the respective *nomen regens*” – T. Leahy, *Studies in the Syntax of 1QS, Biblica* 41 (1960), p.151, figyelemre méltó ugyanakkor, hogy hasonló szerkezetben az אור és חושך főnevek mindig névelő nélkül szerepelnek, *ibid.* p.152).

¹⁸ J. Murphy O'Connor, La genèse littéraire de la Règle de la Communauté, *Revue Biblique* 76 (1969), pp.528-549.

¹⁹ Az általánosan elfogadott nézet, F.M. Cross nyomán, az első század első negyedét tartja elfogadhatónak –The Development of the Jewish Scripts, in: G.E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East* (Fshr. Albright), New York, 1961, pp.133-202, ld. a 198. oldalon a 116. jegyzetet–, míg J.T. Milik jelentős tanulmányában: Milki-edeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens, *Journal of Jewish Studies* 23 (1972), pp.95-144, a 135. oldalon a második század utolsó negyede mellett foglal állást.

²⁰ vö. Murphy O'Connor, *op.cit.*, pp.541kk. és J.L. Duhaime, *op.cit.* in note 17.

²¹ Duhaime, *op.cit.*, pp.568k. A szakasz három elsődleges alegysége: iii.14-iv.14, iv.15-23a, iv.23b-26, az elsőn belül helyezkedik el egy két különböző időben beillesztett hozzáadás: iii.18b-23a és iii.23b-25a.

A szakasz tanítása szerint, földi sorsát tekintve, az ember kétféle lélekben részesülhet, melyeket Isten helyez (שם) beléje, és amelyek aztán diszponálják az illető cselekedeteit (א התהדר ige, éppúgy, mint a hasonló jelentéskörben mozgó דרך főnév meglehetősen stabilan használtott etikai kontextusban). Eme lelkek emberben való jelenléte időileg lehatárolt: a „számonkérés idejéig” tart.²² Ez a temporálisan egyetemes szemlélet, azaz, hogy működésük átfogja az egész emberi történelmet, központi kérdése a két lélekről szóló Instrukció más rétegeinek is, így mindjárt a bevezetésben azt olvashatjuk, hogy az emberiség egészének (יב לשב) – iii.13) történelmét²³ három tényező határozza meg karakterisztikusan: *lelkeknek fajtái* (ezeket Isten teremti beléjük a múltban – iii.14), *cselekedeteik* („nemzedékek során”, azaz az éppen aktuális jelen horizontja – *ibid.*) és *számonkérésük* (ez a jövő; vagy csapásokban fog megnyilvánulni, vagy úgy jön el, mint a „béke korszaka” – iii.15). Szintaktikailag a szerző ezt a három *lamed* prepozíció használatával fejezi ki:

תולדת24 כול בני איש
לכול מיני רוחותם באותותם
למעשיהם בדרותם
ולפקודת נגיעיהם עם קצי שלומם

*Az emberiség egészének történelme:
jelek²⁵ által (megnyilvánuló) lelkek minden fajtája szerint,
cselekedeteik szerint, nemzedékeik során,
és a számonkérés szerint, midőn csapások (érik) őket, valamint a béke korszaka.²⁶*

Természetesen maguk e lelkek nem csak akkor kerülnek Isten fennhatósága alá, midőn Ő az emberbe helyezi őket, hanem kezdettől fogva Neki alárendeltek, már teremtésükből kifolyóan is. Qumrán dualizmusa ugyanis semmiképpen sem abszolút,²⁷ Isten, a jó princí-

²² A kifejezés teljesen hiányzik az IQM fogalomtárából, holott az éppen a gonoszság definitív megsemmisítésének témáját fejezi ki. Az itt használt terminus a משפט (az IQM eszkatológiájához ld. J. Carmignac, *La future intervention de Dieu selon la pensée de Qumrán*, in: M. Delcor (ed.), *Qumrán. Sa piété sa théologie et son milieu*, Paris–Leuven, 1978, pp.219-229). További vonatkozó szakkifejezésnek tekintik némelyek az ‘olvasztókemence idejét’, az *’hmp*-et, ezzel kapcsolatban azonban ld. A. Steudel, *אחרית הימים in the Texts from Qumran*, *Revue de Qumrán* 62 (1993), pp.228k.

²³ תולדת, mint ‘történelem’ jelenik meg a Genesis nemzetségtábláin, nem a fogalom modern értelmében, hanem mint az egymásra következő nemzedékek konstituálta folyamat. Ezt a fordítást támasztja alá az idő három dimenziójának kihangsúlyozott szerepeltetése is a kontextusban, szemben pl. *Duhaime*-mel, aki *origin(e)*-nel, vagy *Dupont-Sommer*-vel, aki pedig *nature*-rel adja vissza a kifejezést.

²⁴ A jelenlegi szövegben a תולדת kifejezést megelőzi egy *bét* prepozíció, ez azonban az eredeti anyaghoz képest másodlagos, akkor került a szövegbe, amikor a rész végső redaktora beillesztette az „A Maszkálnak (*Maitre de Sagesse* inkább, mint egyszerűen *l’homme intelligent*, előbbihez ld. P. Guilbert, *op.cit. in note 17*, p.32, utóbbihoz A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 19834, p.93, már csak azért is, mert tisztégviselő-megnevezésnek tűnik), hogy oktassa és tanítsa a világhosszág minden fiát” feliratot, célja pedig a szintaktikai kapcsolat megteremtése e két egység között.

²⁵ *Dupont-Sommer, loc.cit.* frappáns fordítása: *caractères distinctifs*. Az emberben lakó lélek kifelé mutató hatásain keresztül „azonosítható”.

²⁶ A lelkek kettőssége az eljövendő kort is meghatározza, kit csapásokra, kit békére.

²⁷ A dualizmust, mint a világot értelmező rendszert vallásfenomenológiai megközelítésben írja le U. Bianchi a *Temenos* 16. évfolyamában (1980) megjelent tanulmányában: *The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion*, az ő terminusai alapján klasszifikálja Qumrán dualizmusát J. Duhaime, *Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran*, *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), pp.33k, mint *softened*,

piuma minden esetben a mindenség végső oka is, és a rossz sosem egyenrangú partnereként vétetik tekintetbe.

כִּי אַתָּה אֵל חַי לְבִרְכָה וְאֵין זִוְלָתְכָה

*Mert Te élő Isten vagy, egyedül Te, és nincsen más kívüled.*²⁸

A teremtés rendjét maga az Instrukció is bemutatja, egy tömör összefoglalás keretében. Ezen egységet a szöveg bővülésének folyamata ugyan szétrobantotta, de metrikai alapon és szókincsét tekintve helyreállítható (1QS iii.16b–18a.25b):²⁹

וְהוּאָה יְכַלְכֵּם בְּכוֹל חַפְצֵיהֶם 17. מִשְׁפָּטֵי כּוֹל

וְהוּאָה בְּרָא אֲנוֹשׁ לְמַשְׁלַת 18. תְּבַל

וְהוּאָה בְּרָא רִחוּת אֹר וְחוֹשֶׁךְ 25b.

*Az Ő (Isten) kezében van az ítélete mindnek,
és Ő fenntartja őket minden szükségletükben,
és Ő teremtette az embert, hogy uralkodjék a földön,
és ő teremtette a világosság és a sötétség lelkeit.*

A ברא ige használatával az egység a Genesis hatnapos teremtéstörténetére utal, mely ugyanezen fogalommal jelöli Isten világot létrehozó tevékenységét. Ne feledjük, a Hexaémeron elbeszélésének egyik középponti eleme az, hogy a teremtéseredmények Yahwétól való abszolút függőségét hangsúlyozza. Figyelemreméltó viszont, hogy azon esetekben, midőn a Gen bizonyos terminusainak jelentése szignifikáns változáson ment keresztül, azok használatát az 1QS szerzője kerüli,³⁰ aminek oka nem a fent említett allúzió gyengítése, hanem a szakasz univerzalitásának egyértelműsítése.

További információ a lelkek e két fajtájáról az, hogy egy-egy vezetőnek lettek alárendelve. Ezek olyan lényekként nyernek bemutatást, melyek létmódja köztes helyet foglal el az

eschatological és procosmic, utalva két további cikkre, melyek célja kifejezetten a jelenség qumráni formájának vizsgálata: *J. Charlesworth, A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3:13–4:26 and the „Dualism” contained in the Gospel of John*, in: *idem* (ed.), *John and Qumran*, London, 1972, különösen p.76, és *J.G. Gammie, Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature*, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974), kül. pp.356–359.

Itt kell megjegyezni továbbá azt is, hogy a gonosz lelkek –legalábbis az 1QS és a vele rokon szellemű iratok értelmezése szerint– hozzátartoztak a teremtő Isten tervéhez, szemben *H. Stegemann* véleményével: „*The Essenes thought that the wicked spirits were created by God himself ... when they turned out to be bad (a kiemelés tőlem – X.G.), God decided to eliminate them.*” *Some Aspects of Eschatology in Texts from the Qumran Community and in the Teachings of Jesus*, in: *J. Amitai* (ed.), *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, p.413, ugyanakkor vö. 11QMelch ii.12, ez egy a fentiekől eltérő hagyományt követ.

²⁸ 4Q504 (DibHam) 1-2 v.8k, in: *M. Baillet, La Grotte 4 de Qumrân, III (4Q482–4Q520), Discoveries in the Judaean Desert VII*, Oxford, 1982, p.145, vö. továbbá 1QM xiii.10k.

²⁹ ld. *Duhaime, op.cit* in note 17, pp.568k.

³⁰ vö. *D.R. Schwartz, On Two Aspects of a Priestly View of Descent at Qumran*, in: *L.H. Schiffman* (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield, 1990, pp.157–179. „*1QS avoids here the use of ’adam as in Gn which refers not only to ’man’ but also to ’Adam’, preferring the unambivalently universal ’ish ... just as it prefers tevel instead of ’ere ... which may refer to the Land of Israel and not only to the world*”, pp.169k. n.3.

Istené és az embereké között (természetesen nem az emanáció értelmében). Az Instrukció eredeti szövegállománya nem tesz említést róluk, ott pusztán az emberiség és Isten kerülnek szóba, a iii.18b–25a interpolációjának célja azonban –más fontos, de jelenlegi tárgyunk szempontjából másodlagos témafejlesztések mellett– az ő személyüknek beillesztése a Szabályzat korpuszába.³¹ Ez nem jelenti azt, hogy azon kor teológiai fejlődésének termékei, amikor a Szabályzatot, többek közt ezzel a szöveggel is, interpolálták,³² hiszen, legalábbis egyikük, fellelhető egy olyan töredéken is –ez az 'Amram látomásai' címet viselő irat (4Q543–548,³³ később még szó lesz róla)–, amelynek másolását J.T. Milik a Kr.e. II. század első felére helyezi,³⁴ és pre-esszenus műként klasszifikálja, olyanként tehát, amelynek megfogalmazása kívül esik, és korábbi a Holt-tenger menti közösség kialakulásánál.³⁵

iii.20. וביד שר אורים ממשלת כול בני צדק בודכי אור יהלכו

וביד מלאך 21. חושך כול ממשלת בני עול ובודכי חושך יהלכו

A Világosság Fejedelmének kezében (van) az igazság összes fiainak uralma, (akik) a Világosság útjain járnak,

a Sötétség Angyalának kezében pedig az elvetemültség fiainak egész uralma, és a Sötétség útjain járnak.

Jelen szövegrészlet (1QS) a két transzcendens személy megnevezése miatt érdekes számunkra, itt az emberek feletti uralmukat írják le. Az, hogy ezen uralmat közvetetten, a kétféle lelkek által gyakorolják, egyéb helyekről tűnik ki, így például a Háború Szabályzatának (1QM) egy passzusa, amely szintén a szövegegészhez képest késői betoldás, a lelkeket ezen személyek alá rendeli:³⁶

iii.10. וישור מאור מאז פקדתה לעוררו

ובי[ד]ה מלכי צד[ק] 37 וכול רוחי אמת בממשלתו

ואתה 11. עשיתה בליעל לשחת מלאך משטמה

ובחושך ממשל]תו ובעצתו להרשיע ולהאשים

וכול רוחי 12. גורלו מלאכי חבל בחוקי חושך יהלכו

³¹ Olymértékben, hogy az interpolálást végző szerzőnek a lelkek már nem is lényegesek, egyáltalán nem beszél róluk. Ezt illetően ld. Duhaime, *op.cit. in note 17*, pp.581k.

³² Ez a Kr.e. II–I. század fordulóján történhetett, Murphy O'Connor, *op.cit. in note 18*, p.543 az első négy hasáb beillesztésének igen stabilan meghatározható Sitz im Lebent kínál: „les colonnes i–iv avaient été destinées à servir de préface exhortative à une Règle préexistante dont l'esprit avait été perdu de vue” (a kiemelés tőlem – X.G.), tehát a közösséget már bizonyos távolság választja el a kezdetek obligát ζηλοσ-ától.

³³ Jelen esetben nincs szó képzavarról, a műnek valóban fennmaradt a címe:

מרם חזח מלי חזח עמרם, 4Q'Amramc (4Q545) közli: J.T. Milik, 4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène, *Revue Biblique* 80 (1972), p.77.

³⁴ *ibid.*, p.78.

³⁵ B.Z. Wacholder úgy csoportosítja –együtt olyan szövegekkel, mint az „Új Jeruzsálem leírása”, Hénoek könyvének 83–105. fejezetei, és a pseudo-Dánieli iratok–, mint *ideas and aesthetics of the pre-Qumranic ideology*. ld. The Ancient Judeo-Aramaic Literature (500–164 BCE), A Classification of Pre-Qumranic Texts, in: L.H. Schiffman, *op.cit. in note 30*, pp.260, 269–273. Kissé más megközelítésben ld. Milik, *Ecrits préesseniens de Qumrán: d'Hénoch à Amram*, in: M. Delcor, *op.cit. in note 22*, pp.91–106.

³⁶ E.L. Sukenik, *אוצר המילות הנשחט שבידי הארכיבישוף העבריית*, Jerusalem, 1954, a szakasz fejlődéséhez ld. J.L.-Duhaime, La rédaction de 1QM XIII et l'évolution du dualisme à Qumrán, *Revue Biblique* 84 (1977), pp.210–238.

És a világosság Fejedelmét rendelted hajdan segítségünkre,
 és a [Te] kez[ed]ben (van) [Malki-ed]e]q, és az igazság összes lelkei az ő uralma alatt (van-
 nak),
 és Te készítetted Beli'ált, hogy pusztítson, az ellenségesség Angyala,
 és a sötét[ség]ben (van) az ő [ural]ma, és az ő tanácsa bűnösen és vétkezen cselekedni,
 és osztályrészének minden lelke, a pusztítás angyalai, a Sötétség törvényei szerint járnak.

Az uralmat jelentő ממשלה főnév ugyanaz, amellyel az embernek a teremtett világ feletti diszpozícióját jelölte az 1QS. A szakasz másik kulcskifejezése az 'osztályrész' (גורל). Ez a szó az Ószövetségben valami olyan elvont valóságot jelent, mint valamely teremtménynek tőle független meghatározottsága (legjobban a magyar 'sors' fogalommal adhatnánk vissza), amely Isten rendelése szerint elválaszthatatlan tőle.³⁸ A szó jelenthet továbbá tulajdont, materiálisan fogható örökrészt is, amihez valakinek elidegeníthetetlen joga van,³⁹ a lényeges elem itt is embernek és גורל-jának szoros összetartozása, egymáshoz rendeltsége. Ez utóbbi értelemben szerepel e kifejezés a qumráni iratokban⁴⁰ a lelkek és „fejeik” egymástól elválaszthatatlanul, „közös platformon” helyezkednek el.

A szöveg nyomatékosan aláhúzza a lelkek vezetőinek Istentől való függőségét, különösen a gonosszal kapcsolatban.⁴¹ Ez utóbbinak már kétféle megnevezésével is találkozhattunk: Sötétség Angyala és Beli'ál,⁴² míg a jó erők élén álló személy mint a „Világosság Fejedelme” jelöltetett. Ugyanakkor, a már fentebb említett, arám nyelven írt *Amram látomásai* című szöveg azt engedi feltételezni, hogy mindkettejüknek három neve lehetett. E töredék ugyan a jó angyal egyetlen megnevezését sem őrizte meg, vele kapcsolatban maradt fenn azonban a *w'jmr ly dlth šmh[ty]* mondatrészlet, míg a gonosz angyallal kapcsolatban annak harmadik neve, a *mlky rš'*, Malki-reša' (a Gonoszság Királya⁴³). Ezen információkat az egyéb tekercesek által szolgáltatott adatokkal összevetve, tekintettel a dualisztikus szemlé-

³⁷ Milik rekonstrukciója, *op.cit.* in note 19, p.142, a hiány kitöltése vitatott, vö. Duhaime, *op.cit.* in note 27, pp.43k, hozzáveendő J. van der Ploeg, La Règle de la Guerre. Traduction et notes, *Vetus Testamentum* 5 (1955), pp.387, 413: *wbyšwtmw wlkzyq* – de nous sauver et de nous encourager, és J. Carmignac, *op.cit.* in note 17, p.115 – dans sa main (sont) tous les fils de justice.

³⁸ A fogalom hátterében a világ Istentől adott stabil rendjének eszméje húzódik meg, ennél fogva a papok feladatai közé tartozott adott esetben ennek kinyilvánítása (vö. a *hpyl gwr* – 'sorsot vetni' idiómát, valamint egyéb, hasonló jelentésű igékkel való kapcsolásait, pl. ירה השליך vagy ירה), különösen fontos kérdések eldöntését megelőzően, így pl. az engesztelés napján a bűnbak kiválasztása (Lv 16,8), papok és egyéb templomi szolgálattevők kijelölése feladatukra (pl. 1Krn 24,5) stb. Hogy nincsen szó abszolút determinizmusról, azt éppen a sorsvetés intézménye mutatja – az embernek szabadságában áll ennek ellenében is cselekedni!

³⁹ R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, tome I, Paris, 1982, p.254: „la propriété familiale ... apparaît comme le régime normal en Israël. Dans les textes góral «sors» et «lots» alterne avec «élèq «part» et avec naalah «héritage».”

⁴⁰ Sharon Lea Mattila elsősorban kozmológiai különbségtételt lát a két osztályrész között, joggal, hiszen ezen típusú szövegek gondolkodásmódja szerint különállásuk –mint láttuk– a teremtésben nyeri megalapozottságát. „There are two 'lots' (גורל) in the cosmos – in effect, two cosmological divisions...”, Two Contrasting Eschatologies at Qumran (4Q246 vs 1QM), *Biblica* 75 (1994), p.531. Érdekes fejlődése figyelhető meg a szónak az 1QM i.13kk esetében, amely a harcban résztvevő egységeket nevezi –többes számban– górlót-nak.

⁴¹ Az עשה ige elsődleges jelentése 'cselekedni' és 'csinálni, készíteni' (vö. Brown-Driver-Briggs, *Hebrew and English Lexicon...*, 793b-795a), Isten teremtő-tevékenységéhez kapcsoltan ld. pl. Gn 1,7.16; 3,1, Ps 95,5; 100,3 stb.

⁴² Az ellenségesség Angyala nem személynév, hanem sokkal inkább értelmező jelzői szerkezet.

⁴³ A *yod* itt nem egyes szám első személyre utaló utórag, hanem ún. *ireq compaginis* („Ce * a été employé en poésie ... exprimer l'état construit, au sens strict ou au sens large – P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, §93l-m), ugyanígy a Malki-cdeq a.m. 'Az Igazság Királya'.

letmódra, meg tudjuk határozni a jó angyal másik két nevét is, így a Beli'állal parallel az Ó- és Újszövetségből⁴⁴ is ismert Míkaél (1QM xvii.6k), míg a Malki-reša' a Malki-edeqben nyeri el párhuzamát. Ez utóbbi főszereplésével fennmaradt egy viszonylag terjedelmes töredék, (11QMelch, 11Q13)⁴⁵ amely eszkatológiai kontextusban úgy mutatja őt be, mint a mennyi seregek vezetőjét, aki a végső küzdelemben megsemmisíti a gonoszság erőit.

13. מלכי צדק יקום נקם משפט א [ל ביום ההוא]

וינצ[ל]ן [מ]יד [ב]ליעל ומיד כול ר [וחי גורלו]

14. ובעזרו כול אלי הצדק

ו[הואה א]שר יעמד ביום ההואה על [כול בני אל

והפק[יד] הים] וד. 15. הוואת⁴⁶

És megcselekszi Malki-edeq Is[ten] útéleteinek bosszúját [azon a napon,
és megszaba]dít[atnak] Beli'ál [kezeiből] és [osztályrészének] minden le[lke] kezéből.
És az ő segítségére jönnek mind [az igazság] hatalmasai, a
[és] ő (az), a [ki felkél azon a napon] Istenb összes fiai [fölé,]
és ő fel[ügyeli] ezt a [gyüleke]zetet.

Megjegyzések a szöveghez: A leírás időpontja igen nehezen meghatározható,⁴⁷ lévén az írnok kétféle típust használt, részben késői herodiánus, részben korai hasmoneus betűket, mindenesetre leginkább a Kr.e. első századra tehető a töredék elkészítése, megfogalmazásának tekintetében nagyobb a konszenzus, ez a bennfoglalt tanítás alapján a Kr.e. II. század első felére datálható.⁴⁸ (a) *Carmignac* (*êtres divins*-t fordít, *Fitzmyer* [eternal] gods-t, míg *Puech* Iz 61,3-ra utalva *les dieux [de justice]*-t, ugyanakkor az אֱלִי kifejezés, mint az Istent jelentő אֱלִ többesszáma jelenthet 'hatalmasokat, erőseket' is (ez a helyzet pl. a 4Q161 1.4 esetében is⁴⁹), a szó itt a néhány sorral feljebb citált Ps 82,1-re utal vissza. (b) Korai cikkek itt a sérült íráshordozón nehezen olvasható szót mint חֵל rekonstruálták, *Puech* azonban –joggal– אֱלִ-t olvas. A megnevezés –Isten fiai– nem ismeretlen már az Ószövetség gondolkodásában sem, természetesen nem a genetikai leszármazás, hanem az adopcio, illetve a szorosan Istenhez tartozás értelmében (vö. pl. Oz 2,1), az Újszövetség is minden további fenntartás nélkül használja (pl. Mt 5,9),⁵⁰ Qumránban pedig a Messiással kapcsolatban

⁴⁴ Dn 12,1, jelzője a *cer gdwl*, 'nagy fejedelem', vö. a qumráni *cer 'wrym* és *cer m'wr* megnevezésekkel, ahol az angyal ugyancsak mint fejedelem jelenik meg, hasonlóképp Dn 10,13.21.

⁴⁵ A legfontosabb –kifejezetten erre a műre vonatkozó– tanulmányok: *M. de Jonge–A.S. van der Woude*, 11QMelchizedek and the New Testament, *New Testament Studies* 12 (1965-66), pp.301-326, *J.A. Fitzmyer*, Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), pp.25-41, *J. Carmignac*, Le document de Qumrán sur Melkisédeq, *Revue de Qumrán* 27 (1970), pp.343-378, *E. Puech*, Notes sur le manuscrit de 11QMelkisédeq, *ibid.* 48 (1987), pp.483-513.

⁴⁶ Tanulmányunkban a szöveg *E. Puech* általi rekonstrukcióját követjük

⁴⁷ Két, egymástól igen távol álló datálás jelzi a kísérletek szerzteágazó voltát, *F.L. Horton*, *The Melchizedek Tradition* című monográfiájában (Cambridge, 1976, p.73) Kr.u. 50 körülre, míg *Milik*, *op.cit.* in note 19, p.97, Kr.e 75–50 közöttre keltez.

⁴⁸ *Id.* *Puech* összefoglalását, *op.cit.* pp.508kk. Az Igaz Tanítóval való párhuzamokkal, mint a datálást segítő tényezőkkal óvatosan kell azonban bánni, hiszen egyáltalán nem biztos, hogy az elnevezés csak és kizárólag egyetlen személyre vonatkozhatott-e, vö. pl. *J. Starcky*, Les Maitres de Justice et la chronologie de Qumrán, in: *Delcor*, *op.cit.* in note 22, pp.249-256.

⁴⁹ vö. *Xeravits G*, *Tematikus pešerek. A qumráni közösség szentírásértelmezése*, Budapest, 1995, p.1.

⁵⁰ *J. Dupont*, *Les Béatitudes*, tome iii, Paris, 1973, pp.654-664.

egyes számú formák alkalmazásával is(!) találunk ilyen értelmezést, (1Q28a ii.11k,⁵¹ 4Q246 ii.1,⁵² 4Q369 I ii.6.10⁵³),⁵⁴

E rövid szakasz –és maga az egész irat– tanítása azért érdekes különösképpen, mert úgy tűnik, Malkî-edeket kompatibilisen szerepelteti Istennel. Így több bibliai idézetben Isten nevét Malkî-edeqével helyettesíti, valamint Istennek tulajdonított cselekvéseket végeztet vele, az általunk citált szövegben ez (a Zsolt 82 által inspirálva) az ítélet megcselekvése. Ezek alapján, számot vetve a zsidóság Kr. e. III. századbéli vallásfejlődésének általa – elsősorban epigráfiai eredményeket felhasználva – tételezett irányával, *J.T. Milik* odáig megy, hogy Malkî-edeket egyenesen Isten hüposztaszisának tartja, amin keresztül megnyilvánul a világ számára.⁵⁵ Ez az elképzelés azonban mindenképpen túlzó, ebből a szempontból itt nincs szó többről, mint kiemelt helyéről az isteni üdvtervben, hiszen ellenkező esetben hová helyezhetnénk negatív párhuzamát, Malkî-reša'-t? A két személy valódi pozíciójának megértéséhez a fent már idézett szövegeken kívül, ahol szinonímáikkal szerepelnek, megint csak az 'Amram látomásaihoz kell visszanyúlnunk:

אנחנא מדהש[לטין ושלישין על כול בני אדם⁵⁶

Hatal]mat [kap]tunk, és hatalmunk van az egész emberiség felett,

felel 'Amram kérdésére a jó angyal, majd folytatja:

והוא משלט על כול חשוכא ואנה [משלט על כול נהורא ...
[... עליא עד ארעיא אנה שליט על כול נהירא וכו]ל דאלהא
ואנה שליט לאנוש חנה ושלמה
ואנה על כול בני נהו[ר]א אשלטת⁵⁷

*Ő pedig a sötétség egésze felett uralkodik, én meg [a világosság egészét uralom ...
...] a Magasságbeli a földekig, én uralkodom a világosság egésze felett, s mindafe]lett, ami
az Istenhez tartozik,
és én uralom az embert az Ő kegyelméből és békéjéből,
és a vilá]gosság [minden fia felett] uralkodom.*

Mindkettejük hatalma mástól (Istentől) származik tehát, és kiterjed az emberiség egészére, Malkî-edeq mindenesetre ugyanazon a szinten –csak a világot megosztó vonal másik oldalán– áll, mint negatív párja, szó sincs Istennek valamiféle köztünk megnyilvánuló hüposztaszisáról.

⁵¹ *D. Barthélemy–J.T. Milik, Qumran Cave I (Discoveries in the Judaean Desert I), Oxford, 1955, pp.108-118.*

⁵² Legutóbb: *E. Puech, Fragment d'une apocalypse en Araméen (4Q246 = ps Dana) et le „Royaume de Dieu”, Revue Biblique 99 (1992), pp.98-131 és J.A. Fitzmyer, 4Q246: The „Son of God” Document from Qumran, Biblica 74 (1993), pp.153-174.*

⁵³ *J. VanderKam et al. (eds.), Qumran Cave 4. VIII. Parabiblical Texts. Part I (Discoveries in the Judaean Desert XIII), Oxford, 1994, pp.353-362.*

⁵⁴ E szövegek meglehetősen jó kiértékelése: *C.A. Evans, A Note on the „First-Born” of 4Q369, Dead Sea Discoveries 2 (1995), pp.185-201.*

⁵⁵ *Milik, op.cit. in note 19, p.125: „Milikî-edeq ... est en réalité une hypostase de Dieu ... le Dieu transcendant lorsqu'il agit dans le monde.*

⁵⁶ 4Q544 I.11k.

⁵⁷ 4Q544 2.5–3.1, az erősen sérült szöveg a 4Q543 és 4Q546 alapján rekonstruálva, *Milik, op.cit. in note 33, p.79.*

A lelkek eme vezetői tehát –mint azt az 1QS és 1QM szövegeinek fejlődése mutatja (ld. fentebb)– Qumrán teológiájának egy késői fázisát tükrözik, és kívülről kerültek a Közösség gondolkodásába, hiszen például éppen az egyik legkorábbi, velük foglalkozó mű, az *'Amram látomásai* nyilvánvalóan nem qumráni eredetű.⁵⁸ A kérdés az, mi szükség volt a Közösség eszmerendszerébe való beillesztésükre. A válasz nem könnyű. Talán azért, hogy ne egyenesen Istennel kelljen a rossz princípiumát konfrontálni,⁵⁹ ez azonban azzal járt, hogy Isten és az emberek közé kénytelenek voltak beilleszteni egyfajta közvetítőt. Azon igény, hogy Isten és népe közt közvetlen kapcsolat álljon fenn, mindenesetre elég erős volt ahhoz, hogy –amennyire csak lehet– e közvetítőt igen szorosan fűzzék Istenhez. Talán ezzel magyarázhatóak a Malki-cdeq-pešer már-már zavaró áthallásai személyeiket illetően. Sőt, a két lélekről szóló Instrukció fejlődésének utolsó fázisában a lelkek működésének *interiorizációjával* találkozunk, ami egyértelmű visszahatás a túlzott kozmológiai dualizmusra, és inkább etikai irányba mutat:⁶⁰

iv.23. ועד הנה יריבו רוחי אמת ועול בלבב גבר
 24. יתהלכו בחכמה ואולת וכפי נחלת איש באמת וצדק וכן ישנא עולה
 וכירשתו בגורל עול ירשע בו וכן 25. יתעב אמת

Egészen eddig⁶¹ viszálykodnak az igazság és elvetemültség lelkei az emberek szívében. Bölcsességben és esztelenségben járnak, és az igazságban és igazságosságban való részesedése szerint az illető gyűlöli az elvetemültséget, a gonoszság örökrészéhez való tartozása szerint pedig rosszat cselekszik, és megveti az igazságot.

A szakasz – már szókincese tekintetében is – egyaránt kapcsolódik az Instrukció első fázisához, amennyiben a jó-rossz szembenállást az igazság-elvetemültség fogalompárral írja le,⁶² és a másodikhoz, erre utal a הרהרך ige használata.⁶³ A reveláló erejű újdonság –ha egyáltalán újdonságról lehet beszélni, hiszen valójában nem történik más, mint visszatérés az Ószövetség által is képviselt elképzelésekhez– az, hogy a dualisztikus szemléletet *morális síkra* koncentrálja, ezáltal aláhúzza az ember személyes felelősségét hovatartozását illetően, továbbá azt, hogy az isteni predesztináció nem szünteti meg teljesen az emberi

⁵⁸ vö. a 35. jegyzet.

⁵⁹ „They (the theologians of Qumran – X.G.) were reluctant to describe God and Belial as two almost equal opponents (the introduction of a heavenly mediator was a way to avoid such metaphysical dualism)” – Duhaimé, *op.cit.* in note 27, p.56.

⁶⁰ Amint Duhaimé, *op.cit.* in note 17, p.591 nagyon helyesen megjegyzi, „Cette étape semble marquer le double recul de l'angélogie et de l'idée de guerre «des lumières et des ténèbres».”

⁶¹ Azaz a gonoszság megsemmisítéséig, és az igazak dicsőségének kinyilvánulásáig, erről szól a megelőző szöveg-egység: 1QS iv.18b–23a.

⁶² Emlékezzünk, az első interpoláció inkább kedvelte a világosság-sötétség párost.

⁶³ E. Lohse, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, München, 19712, pp.14 és 17 ehhez a mondathoz kapcsolja a blbb gbr kifejezést, zavart érzvén talán amiatt, hogy egyébként a mondat első felében nem lenne alany, mindenesetre az ilyen hiányos mondat nem ismeretlen a héber nyelvben (vö. Joüon, *Grammaire* §155).

szabadságot.⁶⁴ Ez ráadásul egy olyan gondolat, amely közös az 'Amram látomásainak teológiájával is, ahol az angyalok kifejezetten választásra szólítják fel a főhóst:⁶⁵

ואמרו ל' במן מננא אנת]ה בחר

És azt mondták nekem: közülüünk melyiket [választ]od?

IV.

A fent bemutatott elképzelések esetében kivétel nélkül a lélek ószövetségi használata összefoglalásánál felállított b) alpont témafejlődését detektálhattuk, és azt kell mondanunk, igazán markáns újdonságokat ennek vonatkozásában lehetett felfedni. Ami a másik két alpontot illeti, Qumrán itt egyszerűen továbbvezeti a Szentírás tanítását.

1° A lélek –ha nem is meteorológiai, de– kozmológiai valóságként igen ritkán kerül bemutatásra. Leszámítva a szentírási allúziókat, az általam olvasott szövegekben mindössze háromszor talákoztam ilyen alkalmazásával. Így az 1QM ix.13 a tornyok leírásánál beszél azok három irányba néző oldalairól,⁶⁶ az 1QH i.10-ben mint 'erős szelek' szerepelnek,⁶⁷ a 4Q385 pedig az „egkek hét szele” fogalomcsoportot tartalmazza, itt azonban nagyon erős Ez 37,8k. hatása.⁶⁸

2° A lélek, mint – megint csak az egyszer már jelzett fogalomzavarral élve – pszichikus fogalom hasonlóképpen általánosan használtatott, mint az Ószövetség szövegeiben, ugyanúgy jelölve egyaránt pozitív és negatív viselkedésmódot. A 4Q427 jelzetű, az 1QH-val szoros rokonságban álló irat egy szakasza Istent így dicsőíti:

השמיעו ואמ[ו]רו

ודל אל ע[ושה פלא] כ'א השפיל גבהות רוח⁶⁹

H]allassátok és mondj[á]tok:

nagy az Isten, ki [csodásan] cse[lekszik,] mert megalázza a fennhéjázó lelket.

⁶⁴ Murphy O'Connor, *op.cit.* in note 18, p.543 aláhúzza a résznek –már a szerkezet szintjén is megnyilvánuló– kapcsolódását a ii.25–iii.12 egységéhez, ahol szintén kidomborítatik az egyén felelőssége. J. Duhaime, *loc.cit.* idézi Peter von der Osten-Sacken megállapítását (*Gott und Belial*, Göttingen, 1969, pp.170-189), mely szerint „le point majeur de ce nouveau développement est la prise de conscience que, malgré une conversion sincère, le membre pieux de la communauté reste aux prises avec le péché, à cause de la faiblesse de son être charnel.” Talán ez utóbbi az oka annak is, hogy a 23. sorban az embert mint ב'ר nevezi meg.

⁶⁵ 4Q544 1.12. Bár az íráshordozó sérülése miatt éppen az ige hiányzik, és ezt a többi töredék sem őrizte meg, a kontextus mégis egyértelmű, ugyanezt erősíti meg a mű egy másik töredéke, ahol 'Amram elmondja fiainak a látomást, azért, hogy felkészítse őket a gonosz visszautasítására, *Milik*, *op.cit.* in note 33, p.90.

⁶⁶ לשלושת רוחות הפנים.

⁶⁷ 4Q427 7 ii.7k, közli: E. Schuller; A Hymn from a Cave Four *Hodayot* Manuscript: 4Q427 7 i+ii, *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), pp.605-628. Ugyanezen részlet egy töredéke szerepel magán az 1QH tekercsen is (frg 7 ii.2), itt ugyan a ר'ח-ר'ח-ר'ח-ként szerepel, ez azonban hibás írásnak tartható, forrása akár Iz 2,11 emléke, akár a 4Q427 szövege is lehetett, *Schuller, op.cit.* p.619.

⁶⁸ 4Q385 (Second Ezekiel) 2.7, ld. J. Strugnell–D. Dimant, 4Q Second Ezekiel, *Revue de Qumrán* 49-52 (1988), pp.45-58.

⁶⁹ 4Q427 7 ii.7k, közli: E. Schuller; A Hymn from a Cave Four *Hodayot* Manuscript: 4Q427 7 i+ii, *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), pp.605-628. Ugyanezen részlet egy töredéke szerepel magán az 1QH tekercsen is (frg 7 ii.2), itt ugyan a ר'ח-ר'ח-ר'ח-ként szerepel, ez azonban hibás írásnak tartható, forrása akár Iz 2,11 emléke, akár a 4Q427 szövege is lehetett, *Schuller, op.cit.* p.619.

Ugyanígy, negatív érzületet fejez ki az 1Q29 14.1 רוח זדומ ('a felfuvalkodottság lelke') és a 4Q477 2 ii.4 הרפ שר ('dölyfös lélek') fogalma.⁷⁰ Ez utóbbi párhuzamban szerepel a 'hirtelen haragú' (מיפ רק) kifejezéssel. A רוח használatának ezen esetei olymértékben az ember sajátos érzelmi-hangulati meghatározottságát festik, hogy fordításuk során maga a 'lélek' kifejezés el is maradhat, jelentésük egyszerűen 'fennhéjázó, felfuvalkodott, dölyfös'. Néhány példa a fogalom pozitív kontextusban való használatára is: a 11. barlang nagy zsoltártekerésén, a Dávid által írt(nak gondolt) műveket felsoroló kompozíció úgy mutatja be a hajdani királyt, mint akinek Yahwe „fénylő és értő lelket” (הרשש המשבן ש) adott,⁷¹ egy bűnbánati ima pedig, Ps 51,12 reminiszcenciájaként arra kéri Istent:

רוח חדשה ברא בנו אחיני⁷²

És új lelket teremts belénk, Urunk.

Az emberi lélekkel kapcsolatban fellelhetjük talán néhány helyen annak fiziológiai értelmezését is, így *rw kwly* ('minden élő lelke') 4Q504 (DibHama) 6.21, a Megszabadításért Való Könyörgés (11QPSa xix.15) címet viselő darab המ שר ('tisztátalan lélek') fogalma pedig a betegség szinonímája lehet.⁷³

3^o Végezetül azt kell megvizsgálnunk, milyen a רוח holt-tengeri tekerceskeni használata az Isten Lelkének kontextusában. Egy messiási témákat kibontó, Kr. e. 100 és 80 közt leírt, de jóval korábbi keletkezésű,⁷⁴ és tanításában igen fontos (a feltámadást és a Messiás érkezését összekapcsoló) szövegen ez szerepel:

כי אדני חסידים יבקר וצדיקים בשם יקרא

ועל ענוים רוחו תרחף ואמונים יחליף בכחו⁷⁵

*Mert az Úr tekintettel van a kegyesekre, az igazakat néven szólítja,
az alázatosak felett lebeg Lelke, a hűségeseket megújítja ereje által.*

⁷⁰ E. Eshel, 4Q477: The Rebukes by the Overseer, *Journal of Jewish Studies* 45 (1994), pp.111-122, a פארה fogalom így, nőnemben a bibliai héberben nem fordul elő, a nyelv fejlődésének qumráni fokozatán az ilyen femininumok bevezetése a fogalom elvontságának hangsúlyozására szolgál. A jelenséget leírja, de nem magyarázza E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta, 1986, pp.68k. Hasonló lexikográfiai újdonság az előző példában szereplő זדומ is, ennek bibliai formája זדון.

Ugyanezen a töredéken található még egy, igen érdekes, és sehol máshol fel nem lelhető szókapcsolat, a *rw hyd* (a 'Közösség lelke' – 6. sor), ami leginkább úgy értelmezhető, mint a Közösség alapvető irányelveinek összessége, és a tagok ennek szellemében kijelölt útja, a szöveg arról beszél, hogy a fentebb bemutatott dölyfös valaki megpróbálja ezt összezavarni (להעכיר).

⁷¹ 11QPSa xxvii.4, J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11*, (Discoveries in the Judaean Desert IV), Oxford, 1965, pp.48 és 91kk.

⁷² 4Q393 1–2 ii.5k, D. Falk, 4Q393: A Communal Confession, *Journal of Jewish Studies* 45 (1994), pp.184-207.

⁷³ Rossz lélek, bűn és betegség kapcsolatához vö. Ps 155,13k, ld. továbbá az ártó szellemek távoltartását hivatott formulákat a 11Q11-en, J. van der Ploeg, Le Psaume XCI dans une recension de Qumrân, *Revue Biblique* 72 (1965), pp.210-217 és E. Puech, 11QPSa: un rituel d'exorcismes. Essai de reconstruction, *Revue de Qumrân* 55 (1990), pp.377-403.

⁷⁴ E. Puech, Une Apocalypse messianique (4Q521), *Revue de Qumrân* 60 (1992), pp.475-519. „Ce manuscrit n'est sans doute pas l'original mais une copie”, p.480.

⁷⁵ 4Q521 2 ii.5k.

Különös jelentőséget nyer a szöveg azáltal, hogy a Lélek lebegésének igéjét a Ter 1,2-ből kölcsönzi (ott מרחפת), szoros kapcsolatot vonva ezzel Istennek a teremtésben és az eszkhatonban megnyilvánuló cselekvése között. Az alázatosoknak és a léleknek egymás mellé rendeléséhez pedig vö. a Boldogságmondások irodalmi formájához tartozó textusokban fellelhető szókapcsolatot, az 'nyy / 'nwy nw-ot (vö. πρωτοι το πνευματι – Mt 5,3).⁷⁶

Liturgikus indíttatású szövegekben, elsődlegesen szentírási részleteket szabadon idézve, az Úrtól jövő, és a Messiást eltöltő Lelket állítják elének. Az „Áldások Szabályzata” (1QSb) mind a papi, mind a dávidi Messiáshoz⁷⁷ hozzárendeli az isteni Lelket. Előbbi cs-tében az Ároni Áldást (Nm 6,24kk) parafrázálva írja: wyhwnnkh brwh qwdš, „Legyen könyörületes (ti. Yahwe) irántad szent Lelke által” (col.ii.24), utóbbiról pedig úgy beszél, mint akin az Úr lelkének Iz 11 által említett eszkhatologikus adományai nyugszanak (nw d't wyr't 'l – col.v.2578). A világi Messiás –megnevezése itt 'a Közösség Fejedelme', ncy' h'dh (v.20)⁷⁹ – oly mértékben bírja ezt a Lelket, hogy szinte az cselekszik benne és általa, amint Izajásnál olvasható:

י[ש]אכ[ה] אדוני לרום עולם ...
 וה[כיתה עמים] בעז [פי]כה
 בשבטכה תחריב ארץ
 וברוח שפתיכה תמית רשעים⁸⁰

*E]m[eljen té]ged az Úr örök magasságokba ...
 hogy meg[verd a népeked] szájad erejével,
 elpusztítsad vessződdel a földet,
 ajkadtak leheletével (szó szerint 'lelkével') megöld a gonosz[okat].*

A léleknek és a Messiásnak kapcsolatát illetően még egy – sajnos, épp a lényeges helyen töredékes– szöveget kell idéznünk, ahol ugyancsak Izajás 11 szellemét szem előtt

⁷⁶ Id. pl. 1QH vi.14 (Puech számozása). Akin megnyugszik Isten Lelke, az képes „alázatos lelkűvé” válni –bizonyos értelemben ez a Közösséghez való tartozás kritériuma is (1QS iii.8, iv.3).

⁷⁷ A Közösségben –legalábbis a „nagy szövegek” végső redakciója szintjének teológiai fejlettségén– két Messiás eljövételét várták, egy papiét (msy'rw), és egy világiét (msy'ycer'l, m' dwd). Éppúgy, ahogy a Közösség vezetésében papi predominancia érvényesült, a dávidi Messiást is az ároninak alárendelve képelték el (vö. 1QSa). A tanítás biblikus gyökereinek megértéséhez nyújt segítséget J.R. Villalón, Sources vétéro-testamentaires de la doctrine qumranienne des deux Messies, *Revue de Qumrân* 29 (1972), pp.53-63. Qumrán messianisztikus elképzelésének fejlődését tekinti át J. Starcky igen szuggesztív cikke: Les quatre étapes du messianisme à Qumran, *Revue Biblique* 70 (1963), pp.481-505, a vonatkozó kutatási eredmények újraértékelésének kísérlete: M.G. Abegg, The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?, *Dead Sea Discoveries* 2 (1995), pp.125-144.

⁷⁸ A kiadó, J.T. Milik a megelőző hiányt, kapcsolódva az izajási szöveghez, mint [m'rw-'l] wgbwrwt 'wlm tölti ki. A szövegeket, a vonatkozó diszkusszióval ld. *Barthélemy-Milik, op.cit. in note* 51, pp.118-130.

⁷⁹ A 'fejedelem' megnevezést a bizonyos körök által (pl. Rabbi Aqiba) messiásnak tartott *Bar Kokhba* is magára alkalmazta, pénzeinek feliratain. Igen érdekesek azok a *Wadi Murabba'atban* talált szerződési okmányok, amelyek a Bar Kokhba-felkelés alatt íródtak, és ahol őt mint ncy'ycer'l nevezik meg (Mur 24 B3, C3, D3, E2k stb – P. Benoit-J.T. Milik-R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at* (Discoveries in the Judaean Desert II), Oxford, 1961, pp.122-134.

⁸⁰ 1QSb v.23k.

tartva írja az arám nyelvű szerző: *mwldh wrw nšmwhy* [...⁸¹: „születése, és lélegzetének lelke [...]”, a helyreállítási javaslatok általában „Istentől való” vagy „áldott”.

Isten Lelkének legfontosabb jelzője végül, és e használat elsősorban a Hódayóton figyelhető meg, a „Szentség Lelke”, ahol a szentség kifejezés egyes szám második, vagy harmadik személyű, de mindenképpen Istenre utaló utóraggal van ellátva. Isten Szentségének Lelke „felelős” a kinyilatkoztatásért (vö. 1QS viii.16), és a megtisztításért (vö. 1QH ix.32) is. Ezek a gondolatok már nagyon közeliek a keresztény tanításhoz, a lélek egészen szoros és újszerű kapcsolatban van Istennel,⁸² ám itt sem tekintik még, semmilyen körülmények között sem, önálló személynek. Erre egészen a Jézus tanítására reflektáló keresztény gondolkodás kezdeteiig kell még várni.

⁸¹ 4QMess ar (4Q536) 3 i.10, ld. *J. Fitzmyer, The Aramaic „Elect of God” Text from Qumran Cave IV, Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965), pp.348-372, *C.A. Evans, op.cit. in note 54*, pp.191kk.

⁸² „*Le «Saint Esprit» est un Esprit de Dieu, à distinguer de «l'Esprit de Vérité» ou «l'Esprit de Lumière» qui, dans les Manuscrits, est un Esprit qui vient de Dieu.*”, ld. *J.H. Charlesworth, Les Odes de Salomon et les Manuscrits de la mer Morte, Revue Biblique* 78 (1970), p.541.

NEMESHEGYI PÉTER

Mit mond nekünk a II. Vatikáni Zsinat?

Korda Kiadó, 1996, 77 old., 249 Ft.

A közérdeklődésre igényt tartó könyvecske a II. Vatikáni Zsinat tanítását mutatja be egyszerű, érthető formában. A Zsinat által végrehajtott súlypontát helyezéssel az Egyház kitarta ablakait, friss levegő áradt be és bátran megnyílt a világ felé. Tizenhat dokumentum jött létre 1962-65 között megújítva a belső és külső egyházi életet. Magyarországon jóllehet elérhetőek a zsinati szövegek, mégsem sikerült hatásaiban is érzékelhetővé tenni a XXI. Egyetemes Zsinat által igényelt változásokat. A mű így nagyon jó bevezető, sokak kezébe adhatjuk, azonban fontos lenne egy másik alaposabb, a tovább gondolkodásra, tanulásra serkentő feldolgozás a II. Vatikáni Zsinat dokumentumai alapján. A hitoktatóknak mindenképpen ajánlott olvasmány. Ennyit minden magyar katolikusnak tudnia kellene az Egyház megújulásának „magna chartájáról”, bár *Nemeshegyi Péter* szerint a Zsinat jobban érezte hatását az Európán kívüli egyházakban. Maga a Zsinat

állandó megújulásról beszél, s az a magyar egyház feladata, hogy ennek a folyamatnak részese legyen vállalva a változásokkal járó kihívásokat is.

A művet nagy mértékben aktuálissá teszi, hogy a szerző nem elégszik meg a zsinati tanítás ismétlésével, hanem konkrét javaslatokat fűz a reformok magyarországi megvalósításához. Hangsúlyozza például, egy ökumenikus, közös bibliafordítás szükségességét. Továbbá, hogy a szentmisében nagyon kívánatos lenne, hogy a hívek az ugyanabban a szentmisében átváltoztatott ostyával áldozzanak. A leginkább elevenünkbe vágó megállapítása, hogy „még nincs magyar teológia”.

A Zsinat tanítása magyar nyelven elérhető, olvashatjuk, s ezért mégis csak jó lett volna az idézetek pontos helyét közölni, támpontot és ösztönzést adva arra, hogy az olvasó személyesen is kézbe vegye a II. Vatikáni Zsinat teljes magyar szövegét.

Eteria Útinaplója.

Fordította Ivancsó István

Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola

(Institutum Sancto Athanasio nominatum) 1, Nyíregyháza, 1996. 134. old.

(Ajánlás Dr. Keresztes Szilárd megyéspüspöktől,

Bevezetés, 7-46. old.; szöveg 47-119. old.; Boldog Eteria dicsérete, 121-126,

Válogatott bibliográfia, 127-130. old.)

Örömmel üdvözölhetjük az Institutum Orientale-hoz affiliálódott Nyíregyházi Hittudományi Főiskola kiadványát, amely – a számozás alapján – sejtetően sorozatának első kötete. Az intézmény már magajándékozta az érdeklődő közönséget Nagy Szent Baszileiosz Életszabályok I-II (Orosz László

fordítása) köteteivel, most mind a keleti, mind a nyugati liturgiátörténet szempontjából egyformán fontos mű fordítását adta közre. A zarándoknapló a „kisműfajok” közé tartozik, ám ez a példánya annál fontosabb. Sajátosan egy latinos műveltségű dáma mutatja be igen szemléletesen a keleti liturgiát, ne-

vezetesen a jeruzsáleit, amelyet a latin nyugaton is sokan normatívnak kezdtek tekinteni a 4/5. században. A Jeruzsálemből visszatért zarándokok „igényei” miatt nem kisebb személyiség, mint Szent Ágoston bosszankodott, amikor mindenki az ott látottak szerint szerette volna alakítani a latin liturgiát. Eteria éppen Jeruzsálemi Szent Kürillosz, vagy a Szentföld császári vizitátorának, Nüsszai Szent Gergelynek a kortársa volt, bizonyos feltevések szerint magának Nagy Theodosiusnak a rokona. Nem is igen lehet eldönteni, hogy a püspök, aki fogadta, vagy akivel Jeruzsálemben találkozott, Kürillosz volt-e vagy Gergely. Az utókor alig tudja meghálálni az előkelő aquitaniai vagy hispániai hölgynek, hogy vette a fáradtságot, végigjárta a kivonulás útvonalát, Ábrahám útját, majd Háránból Kis-Ázsián át (ahol ekkoriban már igen sok kolostor volt, amelyek főként Szent Thekla nevét viselték) Konstantinápolyba utazott, onnan ismét Jeruzsálembé, és beszámol a jeruzsálemi nagyhétről olyan kíváncsisággal és részletességgel, amire csak egy nő képes. Nem tudjuk teljes bizonyossággal, hogy „apátnő” volt-e, vagy csak a szokásos keresztény szóhasználat miatt szólítja meg címzettjeit „nővéreknek”. Amit inkább csak kiérzünk Jeruzsálemi Kürillosz Katekéziseiből, azt szemtanúként adja elénk Eteria naplója. Ivancsó István a bevezetésben kitér a művel kapcsolatos kérdésekre, a szerzősége, a nyelvi sajátságokra. Nyelve tükrözi „műveltségét”. Latinsága a vulgáris latin, amelyet teletűzdel görög szak-

kifejezésekkel. Az igénytelen stílus éppen ezért állítja sokszor dilemma elé a fordítót. Igaz, Eteria/Egeria leírásai részletesek, de szókincse nem nevezhető nagyinak. Ivancsó következetesen mindig ugyanazzal a magyar szóval fordítja a megfelelő latin kifejezést. Részletes jegyzetekkel látja el a jeruzsálemi nagyheti liturgia leírását. Ez a görög és latin egyház közös öröksége, hiszen a nagypénteki liturgiát innen vették át mindenütt. Eteria naplójának fordításához válogatott bibliográfiát ad, amit fontosnak tartunk, hiszen a további tájékozódást teszi lehetővé. Megjegyezzük, a fordításnál a SC, 21, (1957, H. Pétré) szövegkiadását vette alapul, azóta azonban megjelent a SC 296 (1982) új kritikai kiadása P. Maravaltól. A bibliográfiából hiányoznak olyan újabb művek, mint pl. P. Maraval, *Lieux saints et pelerinages d'Orient*, Cerf, Paris, 1985, 437. old., vagy: *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae*, Nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (gia Aretinus VI,3), Arezzo, 23-25 Ottobre 1987. Ugyancsak megjelent a mű a *Fontes Christiani* sorozatban német fordítással, *Egeria Itinerarium* (Herder, 1995.). A felsorolt művek azt mutatják, hogy a zarándoknapló szerzőjének nevét általában Egeriának fogadják el.

A kötetet haszonnal és élvezettel forgatják mindazok, akik útinaplóként, de azok is, akik liturgiátörténeti forrásként olvassák.

Vanyó László

RÓZSA HUBA

Az Ószövetség keletkezése II.

Szent István Társulat, 1996

1986 a magyarországi biblikus tudományok szempontjából meglehetősen fontos esztendőnek bizonyult, ekkor látott napvilágot ugyanis *Rózsa Huba* professzor „Az Ószövetség keletkezése” című könyvének első kiadása. A mű megjelenése – mondhatjuk – szinte egybeesett a hazánkban az időkét a te-

ológiai tudományokat illető érdeklődés feléledésének megindulásával. Azóta e mű megkerülhetetlenné vált éppúgy a leendő teológusoknak – akik számára az ószövetségi introdukció tankönyvéül is szolgál –, mint mindazoknak, akik a mindennapos pasztorális és oktatómunka során kerülnek

valamiképp állandó kapcsolatba a Szentírással, különösen annak mélyebb megértésének igényével.

A II. Vatikáni Zsinat – követve az Anyaszentegyház töretlen hagyományát – kijelentette, tudatában van annak, hogy a kereszténység gyökereit mélyen belenyújtja az Isten által először választott népnek gondolkodásába, azok sugalmazott irodalmába, azaz az Ószövetségbe, sőt, magának az Újszövetségnek megértése sem lehetséges anélkül, hogy számot ne vetnénk a mi Urunk megtestesülése előtt a zsidó népnek adott kinyilatkoztatással (ld. különösen *Dei Verbum* 14kk, és *Nostra Aetate* 4.).

Rózsa professzor könyvével olyan forrást kívánt nyújtani, amely képes elvezetni mindenkit ennek az ősi, szent irodalmi hagyomány alapjáig, ugyanakkor betekintést nyújtani a kortárs nemzetközi kutatás eredményeibe. Módszerűen a nagy német kutatók klasszikus műveit választotta: a könyvek kánoni formája mögött meghúzódó különböző irodalmi formák és hagyományok vizsgálatára koncentrálva (*Formgeschichte* és *Traditionsgeschichte*), mely egyszerre ad minden könyvhöz könnyen követhető áttekintést, ugyanakkor nem hiányoznak a legkülönösebb problémákra vonatkozó, aprólékos elemzések sem.

Az új kiadás *raison d'être*-je – túl azon, hogy a korábbihoz már egyáltalán nem lehetett hozzájutni – a napjaink kutatásának eredményeivel való számot vetés. Hogy ez megtörtént, arról elsőként mindjárt az egészen friss művekben bővelkedő irodalomjegyzékek biztosítanak. Ugyancsak az információknak ezen óriási megszorodása az oka a könyv két kötetre bontásának. Az elsőben a Szerző – az Írások zsidó kánonját követve – a Pentateuchossal foglalkozik, és a Korábbi Próféta (a rabbinikus terminológia szerint *nebi'im rišonim*) korpuszával, ame-

lyet *M. Noth* különösen *F. M. Cross* által továbbfejlesztett elmélete nyomán egy többé-kevésbé koherens, fogság előtti hagyományokon alapuló iskola művének tekint. Egyébiránt pontosan ezen, néha messze a királyság korába visszanyúló, ősi hagyományegységek fontossága az, amit mindig hangsúlyoz a Tóra kapcsán is, szemben egyes – elsősorban angolszász – kutatók véleményével (pl. *J. van Seters, T. L. Thompson*). A második kötet a klasszikus izraelita íróprófétizmust, és a Többi Írások csoportját (*ketubim*) tárgyalja, továbbá a Septuagintának héber kánonban nem szereplő, de az Anyaszentegyház által sugalmazottnak tekintett többletét, a *deuterokanonikus* könyveket.

Rózsa Huba könyvének jelen, átdolgozott formája talán az első kiadásnál is meggyőzőbb kvalitású opusz. Csak sajnálni lehet, hogy jó néhány hiba bekerülhetett a kész változatba, annál is inkább, mivel ezeknek egy része már az előző kiadásban is jelen volt, avagy csekély figyelemmel elkerülhető lett volna. Hogy csak mutatóba említsek néhányat közülük, legyen elég itt a héber szavaknak olykor téves, máskor következetlen átírására utalni, vagy arra, hogy – bármennyire is igyekeznek az irodalomjegyzékek teljesebb lenni – időnként egy-egy igen fontos mű jegyzése elmarad, elsősorban francia nyelvtérületről. Ugyancsak vártuk volna az egyébiránt minimális mennyiségű hazai publikáció feltüntetését, hiszen az utóbbi időben – különösképpen a budapesti Református Teológia gondozásában – elhagyta a nyomdát néhány terjedelemre kicsiny, de annál érthetőbb idegen nyelvű tanulmány fordítása.

Mindezek mellett Rózsa professzor könyve – úgy vélem – megmaradt ugyanannak, ami már első kiadásában is volt: a teljes jelenkori magyar teológiai szakirodalom egyik legfontosabb művének.

Xeravits Géza

A kézirat elkészítésének formai szabályai a Teológia szerzői számára

A kéziratokat 2-es sorközzel, A4-es szabvány papíron, soronként átlag 60 leütéssel, laponként átlag 27 sorral gépelve kell leadni. Lehetőleg számítógéppel írt szöveget kérünk WordPerfect vagy Windows alapú Word szövegszerkesztő programban. Az így írt kéziratot lemezen is kérjük beadni.

A jegyzeteket szövegszerkesztő programban írt kézirat esetén lábjegyzetként kérjük beírni, a hagyományosan gépelt kéziratokban az utolsó oldal után, külön lapon kezdve, végső jegyzetként kérjük feltüntetni.

A lábjegyzetek formája:

Ha könyvet idézünk:

GÁL F., *Dogmatika*, I, Budapest 1990, 322.

Ha a könyv külföldi:

COCHINI, Ch., *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981, 465.

Fotomechanikusan utánn nyomott könyv:

ESMEIN, A., *Le mariage en droit canonique*, I–II, Paris 1891 (úny. New York 1968.)

Több szerző által közösen írt, egységes szövegű könyv, alcímmel:

SEPPELT, F. X. – SCHWAIGER, G., *Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1964.

Egy szerző tanulmánya (fejezete) kollektív kötetben, mely egyben sorozat tagja is:

FRANSEN, G., *Les bonheurs et les malheurs du droit canonique*, in *Estudios juridico-canonicos conmemorativos del Primer Cincuentenario de la Facultad de Derecho Canonico de Salamanca (1940–1989)* (Bibliotheca Salamanticensis. Estudios 151), Salamanca 1990, 21–33.

Kollektív kötet a kötet szerkesztő megjelölésével:

Mindszenty József emlékezete, szerk. TÖRÖK J. (Studia Theologica Budapestinensia 13), Budapest 1995.

Fordításban használt könyv:

BAUER, J. B., *Az újszövetségi apokrifek* (Studia Theologica Budapestinensia 3, Subsidia 1), Budapest 1991 (fordítás németből).

Ha a fordításból szövegszerűen idézünk is:

azonos a fentivel, de a végén a zárójeles megjegyzés így alakul: ... (ford. Vanyó L.).

Lexikoncikk olyan kötetben, ahol a hasábokat számozzák:

MATURA, T. *Celibato*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma 1975, col. 738–783.

Folyóiratcikk évfolyamonként folyamatos lapszámozású folyóiratról:

HALLEUX, A. de, *La Première Session du Concile d'Éphèse (22 juin 431)*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993) 48–87.

Ha a folyóirat a lapszámozást évente többször újra kezdi:

CHALINE, O., *Ecclésiologie et théories de l'État: un conflit nécessaire*, in *Communio. Revue catholique internationale* 20/4 (1995) 30–43.

A tanulmány lábjegyzetében már korábban idézett mű újbóli idézése rövidített formában történik. Az „Uo.” és „im.” jeleket ne használjuk. Ha az adott szerzőtől csak egyetlen írást idézünk cikkünkben, ismételt idézéskor elég a szerző vezetéknevét (s több kötetes munka esetén a kötetszámot) megadni:

GÁL I, 322.

Ha egyazon személy több publikációját is idézzük cikkünkben, szükséges a cím kezdőszavait is megadni:

HALLEUX, *La Première Session* 77.

Ha azonos címmel megjelent folytatásos cikket idézünk:

FUHRMANN, *Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate* (III. rész) 99.

A II. Vatikáni Zsinat okmányait latin szövegük első két szavának nagy kezdőbetűjével jelöljük (AA, AG, CD, DH, DV, GE, GS, IM, LG, NA, OE, OT, PC, PO, SC, UR). A Lumen Gentiumhoz csatolt Nota explicativa praeviát (pl. annak 2. pontját) így idézzük:

LG, NEP 2.

Az egyes zsinati okmányokon belül a hivatalos szöveg margószámaira utalunk, azon belül a bekezdéseket latin kisbetűvel jelöljük:

GS 78c.

Hivatalos egyházi okmányok idézése:

– Az 1917-ben kiadott Codex Iuris Canonici: 1917-es CIC 23. k.

– Az 1983-ban kiadott Codex Iuris Canonici: CIC 529. k. 1. §; 1326. k. 1. § 2; 530. k. 2.

– A Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: CCEO

– Más szentszéki okmányokban a kibocsátó szerv latin megjelölése, a rövid műfajmegjelölés, a latin (vagy más nyelven írt eredeti) kezdőszavak, a kiadás dátuma, az okmányon belül az idézni kívánt pont száma, majd a hivatalos kiadás (általában az Acta Apostolicae Sedisben = AAS) és esetleg a magyar fordítás megjelölése következik:

Paulus, VI, MP *Ecclesiae Sanctae*, 1966. VIII. 6, nr. I, 21: AAS 58 (1966) 769.

Ioannes Paulus II, *Const. Ap. Pastor Bonus*, 1988. VI. 28, art. 1: AAS 80 (1988) 859.

SecrStat, *Instr. Ut sive*, 1969. III. 31: AAS 61 (1969) 334–340.

A cikkek végén külön bibliográfiát ne közöljünk. Szükséges és elégséges a lábjegyzetekben foglalt dokumentáció.

A fenti szabványban dőlt betűkkel álló szövegeket hagyományos írógéppel írt kéziratban aláhúzással kell jelölni. Félkövér vagy kövér, illetve különleges méretű vagy formájú betűket a kéziratban ne használjunk (számítógéppel írt szövegben sem!). A folyóirat ugyanis egységes tipográfiai formát követel.

A fenti formai szabályokat ajánljuk a Hittudományi Kar nappali ill. levelezős hallgatóinak is, disszertációk ill. szakdolgozatok elkészítéséhez.